УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ ДЛЯ ВУЗОВ

ГУННАР СКИРБЕКК
НИЛС ГИЛЬЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений

Москва
ГУМАНИТАРНЫЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР ВЛАДОС
2001

ББК 87.3я73

Gunnar Skirbekk and Nils Gilje

History of Philosophy

An Introduction to the Philosophical Roots of Modernity
© SCANDINAVIAN UNIVERSITY PRESS, OSLO

Скирбекк Г., Гилье Н.

С42 История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. — 800 с.

ISBN 5-691-00393-3.

Авторы — известные норвежские философы. В краткой, доступной и увлекательной форме они описывают основные моменты и персоналии истории мировой философии — от Фалеса и Гераклита до Ж. Дерриды и Хабермаса. Драма идей обрисована крупными мазками с упором на идеи, актуальные и в наше время. Авторы раскрывают читателю лабораторию философского мышления, стили и способы философской аргументации.

Книга интересна всем, кто чувствует необходимость приобщиться к сокровищам человеческого мышления и духа. Круг ее читателей включает студентов и аспирантов, готовящихся к сдаче экзаменов по философии, преподавателей философии, желающих обновить свои знания.

ББК 87.3я73

© Перевод на русский язык, Кузнецов В.И., 1999
© «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС», 1999
© Серийное оформление обложки. «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС», 1999

ISBN 5-691-00393-3

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к русскому изданию 9
Введение 11

Глава 1. Досократическая философия с обзором индийских и китайских учений 19
Греческий полис: Человек-в-сообществе 19
Фалес 22
Анаксимандр и Анаксимен 29
Гераклит и Парменид 30
Примирители: Эмпедокл и Анаксагор 36
Демокрит 38
Пифагорейцы 42
Обзор индийских и китайских учений 44
Предпосылки индийской философии 44
Упанишады 46
Буддистская философия 49
Бхагавадгита 53
Конфуций 54
Даосистская философия 57

Глава 2. Софисты и Сократ 59
Софисты 59
Протагор 67
Сократ 76

Глава 3. Платон — Идеальное государство: образование и вся власть «экспертам» 86
Знание и бытие 88
Государство и идея добра 99
Этическая ответственность искусства 111
Глава 4. Аристотель — Politeia: политика как разумная жизнь в сообществе 115
Идея или субстанция — Платон и Аристотель 116
Онтология и эпистемология — форма и материя; четыре причины 121
Аристотель и экология 129
«Праксис» — разумные действия 133
Искусство — имитация и катарсис 147

Глава 5. Поздняя античность 152
Обеспечение личного счастья 152
Эпикуреизм — обеспечение личного благополучия 155
Стоики — обеспечение личного счастья 157
Неоплатонизм 167
Науки в античности 168
Историография 168
Медицина 168
Юриспруденция 171
Математика 172
Физика и химия 173
Астрономия 174
Филология 175
Женщины-ученые в античности 176

Глава 6. Средние века 177
Христианство и философия 177
Папа и король — два правителя в одном государстве 180
Августин 183
Августин — вера и разум 187
Скептицизм 188
Опровержение скептицизма Августином 195
Августин как христианский неоплатоник 198
Знание и воля 201
Геласий и учение о двух властях 204
Проблема универсалий 209
Фома Аквинский — законы и человек как общественное существо 212
Фома Аквинский — гармония и синтез 217
Онтология 219
Эпистемология 224
Антропология и моральная философия 227
Бог и мир 230
Оккам — от синтеза к скептицизму 236
Лютер — волюнтаризм и номинализм: только вера 239
Университетская традиция 244
Арабская философия и наука 250

Глава 7. Новое время и возникновение естествознания 256
Экспериментальное математическое естествознание 256
Коперник и Кеплер 265
Галилей и Ньютон 270
Биологические науки 273
Механическая картина мира и связь души и тела 275
Человек как субъект 277

Глава 8. Ренессанс и *реальная политика* 284
Макиавелли — политика как манипуляция 284
Политика на основе договора и политика на основе естественного права (Альтузий, Гроций) 292

Глава 9. Гоббс — индивид и самосохранение 295
Общество как часовой механизм 295
Естественный закон как норма разума 305
Учение о движении 306
Либеральность и либерализм 307

Глава 10. Человек между сомнением и верой 310
Декарт — методическое сомнение и доверие разуму 310
Паскаль — доводы ума и доводы сердца 322
Вико — история как модель 324

Глава 11. Спиноза — рационализм и система 332
Субстанция и атрибуты 332
Необходимость и свобода 339

Глава 12. Локк — просвещение и равенство 344
Эпистемология и критика познания 344
Политическая теория — индивид и его права 355

Глава 13. Лейбниц — монады и предустановленная гармония 365
Цель и причина — новый синтез 365
Лучший из всех возможных миров 366

Глава 14. Беркли — внутренняя критика эмпиризма 369
«Esse»=«percipi». Идеалистический эмпиризм 369
Субстанции — нет, Богу — да! 373

Глава 15. Юм — эмпиризм как критика 377
Эмпиристская критика. Представление о причинности 377
Моральная философия: различие между «существующим»
и «должным» и доверие «здравому смыслу» 386

Глава 16. Просвещение — разум и прогресс 392
Наука и модернизация 392
Гражданское благосостояние 396
Монтескье — разделение властей и влияние окружающей среды 399
Гельвеций — индивид и наслаждение 401
Смит — экономический либерализм 405
Руссо — реакция против философии Просвещения 410
Берк — консервативная реакция 417

Глава 17. Либерализм и утилитаризм 426
Бентам — гедонистское исчисление и правовая реформа 426
Джон Стюарт Милль — социальный либерализм;
либеральность как условие рациональности 431
Грин 437
Кейнс 439

Глава 18. Кант — «коперниканский переворот» в философии 441
Кантовская трансцендентальная философия — теория познания 441
Кантовская трансцендентальная философия — учение о морали 454
Кантовская политическая теория 461
Суждение — телеология и эстетика 470

Глава 19. Становление гуманитарных наук 474
Предпосылки 474
Гердер и историцизм 476
Шлейермахер и герменевтика 481
Историческая школа — Савиньи и Ранке 482
Дройзен и Дильтей — уникальность гуманитарных наук 485
Распад исторической школы 492

Глава 20. Гегель — история и диалектика 494
Рефлексия, диалектика, опыт 494
Господин и раб — борьба за признавание и социальную идентичность 508
Традиция как разум — напряженность между универсальным и частно-индивидуальным 511
Капитализм, бюрократия и государство 514
Критика взглядов Гегеля 519

Глава 21. Маркс — производительные силы и классовая борьба 524
Диалектика и отчуждение 525
«Материализм» 532
Исторический материализм 534
Прибавочная стоимость и эксплуатация 539
Производительные силы и производственные отношения 543
Критика взглядов Маркса 545
Энгельс — семья с марксистской точки зрения 551

Глава 22. Кьеркегор — существование и ирония 554
Непосредственная и экзистенциальная коммуникация 555
Три стадии жизненного пути 558
Назидательная интерпретация 559
Синтезирующая интерпретация 561
Иронически-рефлексивная интерпретация 562
Субъективность есть истина 565
Демократия как демагогия 567

Глава 23. Дарвин — спор вокруг концепции человека 569
Естественный отбор и происхождение человека 570
Дарвинизм и социобиология — эпистемологический спор 575

Глава 24. Ницше и прагматизм 581
«Бог умер» — европейский нигилизм 582
Критика метафизики и христианства 584

Моральная философия 587
Сверхчеловек, воля к власти и вечное повторение 590
Эпистемология 593
Американский прагматизм (Пирс) 596

Глава 25. Социализм и фашизм 598
Коммунизм. Ленин: партия и государство 598
Социал-демократия. Социальное благосостояние и парламентаризм 602
Социализм — экономическая и политическая власть 604
Анархизм и синдикализм 605
Фашизм — национализм и порядок 610
Фашизм — кризис и действие 613
Фашизм и экономика 614
Фашизм и расизм 617

Глава 26. Фрейд и психоанализ 620
Психоанализ и новое понимание человека 620
Сновидения как ворота к подсознанию 623
Фрейдовское учение о сексуальности 626
Ментальный аппарат 627
Вытесненная культура и чувство вины 633
Психоанализ и философия науки 638

Глава 27. Развитие общественных наук 645
Предпосылки 645
Конт — «верховный жрец» социологии 645
Токвиль — американская демократия 648
Тённис — общность и общество 650
Зиммель — социальная ткань 655
Дюркгейм — общество и общественная солидарность 658
Вебер — рациональность и героический пессимизм 662
Философия науки и идеальные типы 662
Типы действия и формы легитимации 667
Протестантизм и капитализм 671
Веберовский диагноз современности: свобода и «железная клетка» 674
Парсонс — действие и функция 677
Эмоции — эмоциональная нейтральность 678
Универсализм — партикуляризм 679
Ориентация на себя — ориентация на коллектив 679
Предопределенное — достигнутое 680
Специфичность — диффузия 680

Глава 28. Новые успехи естествознания 683
Эйнштейн и современная физика 683
Разнообразие наук и технологический прогресс — междисциплинарные и практические проблемы сциентизации 689

Глава 29. Обзор современной философии 703
Логический позитивизм 703
Поппер и «критический рационализм» 709
Кун — смена парадигм в науке 717
Витгенштейн — философия как практика 721
Феноменология и экзистенциализм — Гуссерль и Сартр 729
Идентичность и признание — де Бовуар
и феминистская философия 737
Ролз — справедливость и права человека 745

Глава 30. Современность и кризис 752
Критика современности 752
Хайдеггер и поэтическое 754
Аренд и vita activa 758
Гадамер и герменевтическая традиция 764
Деррида, Фуко, Рорти — деконструкция и критика 770
Хабермас и аргументация 775

Указатель имен 783

Предисловие к русскому изданию

Данное издание *Истории философии* является переработанным вариантом шестого норвежского издания (1996 г.) и включает, помимо прочего, главы, посвященные древнеиндийским, древнекитайским и арабским философским учениям, а также современной философии.

В этой книге история философии подается в контексте развития естественных и гуманитарных наук, а также политического мышления. Благодаря такому подходу, эта история философии раскрывает также центральные аспекты исторического развития вообще.

Мы убеждены, что рассматриваемая в такой перспективе история философии может многому научить нас, живущих сегодня и вынужденных совладать с современным миром. Это верно для всех нас независимо от нашего места жительства, будь то на Западе, Востоке, Севере и Юге. Так как все мы сталкиваемся с модернизацией и ее результатами, с различными версиями «развития», то существует глубоко укорененная потребность в межкультурных дискуссиях и процессах взаимного обучения европейского Запада и Востока. Откровенно говоря, никто из интеллектуалов не может претендовать на обладание простыми решениями проблем современности *(modernity)*. Мы должны тщательно изучать различные точки зрения на всемирный процесс изменений.

Наши слова благодарности адресуются Королевскому Норвежскому министерству иностранных дел, Бергенскому университету, включая фонд Л.Мельтцера (L.Meltzer), за всестороннюю поддержку в работе над переводами, а также Скандинавскому университетскому издательству за плодотворное сотрудничество во время написания этой книги.

Мы признательны коллегам, оказавшим помощь при создании этой книги. Среди них следует отметить Хермунда Слаттелида (Hermund Slaattelid), написавшего раздел о стоицизме и ряд разделов из главы о Кьеркегоре, и Халфдана Виика (Halfdan Wiik), подготовившего черновой вариант разделов об анархизме и синдикализме.

Мы хотели бы также выразить благодарность Рональду Уорли (Ronald Worley), исполнительному секретарю философского факультета Бергенского университета, за перевод с норвежского на английский и полезные обсуждения, а также Джудит Ларсен (Judith Larsen), исполнительному секретарю Центра исследований естественных и гуманитарных наук Бергенского университета, за литературное редактирование английского перевода.

Мы рады случаю выразить нашу признательность Владимиру Кузнецову и Шиджун Тонгу (Shijun Tong) за плодотворное сотрудничество и многочисленные обсуждения, без чего никогда не стали бы реальностью переводы книги, соответственно, на русский и китайский языки, а также Сергею Крымскому за научное редактирование русского перевода.

Нам важна реакция заинтересующегося этой книгой русского читателя. Мы будем рады любым комментариям, вопросам и замечаниям. С нами можно связаться по следующим адресам: Nils Gilje and Gunnar Skirbekk, SVT, Allégaten 32, N-5020, Norway. Fax: + 47 55 58 96 65; E-mail: nils.gilje@svt.uib.no или gunnar.skirbekk@svt.uib.no

Нилс Гилье и Гуннар Скирбекк

Введение

Зачем нужно изучать философию?

Известно нам это или нет, но философия является частью нашего жизненного мира. Вот почему мы должны хорошо знать ее!

Проиллюстрируем это следующим примером. Допустим, некто обладает двумя убеждениями (или, если угодно, принципами, или нормами). Согласно первому, он не должен убивать. Согласно второму, он обязан защищать родину. Как ему поступать в случае войны? Ведь, с одной стороны, став солдатом, он окажется в состоянии конфликта со своим убеждением о недопустимости убийства. С другой, отказавшись присоединиться к вооруженным силам, он войдет в противоречие с гражданским долгом по защите родины.

Как разрешить эту дилемму? Является ли одна из этих норм более фундаментальной, чем другая, и если да, то почему? Мыслящий человек должен понимать, в какой мере его участие или неучастие в вооруженных действиях будет вести к минимальным жертвам и насколько его возможные поступки в подобных ситуациях согласовываются с его принципами. Чем дальше мы углубляемся в такие вопросы, тем больше мы философствуем, то есть мыслим по-философски.

Осознаем ли мы это или нет, но философские размышления пронизывают всю нашу повседневную жизнь. Если их выявление и уточнение осуществляется отдельным человеком, то они носят личностный характер. Однако *одновременно* они являются и всеобщими, поскольку с их помощью открывается все более глубокое и единое понимание человеческого мира. Такого рода деятель-

ность является философской по своей природе и можно многому научиться, зная, что думали и говорили по поводу различных жизненных вопросов философы. Вот почему необходимо «изучать философию».

Однако в связи со сказанным возникает и такой вопрос: чему может научить *философия*? Разве современные *науки* не учат нас всему, что мы *можем знать*? Если же они *не в состоянии* обосновать *нормы* и *ценности,* то можно апеллировать к *действующему законодательству.* Скажем, согласно нашим законам расовая дискриминация запрещена. Стоит ли философски обосновывать этот запрет?

Но тут возникает следующий вопрос. Была бы расовая дискриминация юридически законной и обязательной, если бы мы жили в обществе, где она установлена в законодательном порядке? Читатели, возражающие против положительного ответа на этот вопрос, могут сослаться на международные соглашения по правам человека, запрещающие расовую дискриминацию. Но как обосновывать ее незаконность для тех, кто не признает эти соглашения? Можно и дальше продолжить подобные рассуждения и обратиться в поисках обоснования к религиозным убеждениям или фундаментальным нормативным принципам, которые рассматриваются нами как самоочевидные. Однако будет ли эта аргументация убедительной для людей, которые исповедуют иные религиозные убеждения или исходят из самоочевидности других принципов?

Для разрешения подобных проблем необходимо разграничение знания и мнения. Различные между *человеком, который знает нечто, и человеком, который верит, что знает нечто,* состоит в том, что первый имеет достаточные *основания* для утверждения некоторого знания в качестве истинного и правильного, а второй — не имеет. Тогда вопрос о том, в какой степени можно быть уверенными, что наши нормы являются универсально обязательными, преобразуется в вопрос о том, имеются или нет у нас достаточные основания для утверждения их универсальности. Такие основания не могут быть только личностными. Если основание общезначимо *(is valid),* то оно имеет силу и для вас и для меня. Оно является общезначимым независимо от того, кто его впервые сформулировал. Основание, которое дает право утверждать, что мы знаем нечто, является основанием, которое должно выдержать критическую проверку и направленные против него возражения. Только утверждение, которое в состоянии пройти свободную и открытую проверку со стороны людей, придерживающихся иных

точек зрения, может считаться обоснованным. Сказанное указывает на смысл, в котором утверждения считаются обоснованными, и этот смысл может включать философские (в нашем примере этические) вопросы.

В настоящее время принято различать *существующее* (то, что *есть*) и *должное* (то, что *должно быть*). При этом говорят, что *естественные науки* описывают и объясняют существующее, но *не могут* объяснить, почему нечто *должно быть* в качестве некоей ценности. Сделаем несколько разъяснений по поводу этого различия. Например, наука может описать, как мы учимся, но не то, почему мы должны учиться. Конечно, она может ответить на вопрос, почему мы должны учить то или это, *если* мы стремимся достичь некоторой частной цели, скажем, получить наилучшие шансы для сдачи экзамена. Но если мы хотим приобрести определенную специальность и заняться соответствующей деятельностью, то мы можем объяснить, почему мы должны сдавать экзамены. Такие вопросы о *должном* связаны с *относительными* целями, которые являются *средствами* для достижения других целей. Однако естественные науки не отвечают на вопрос, почему в подобной последовательности целей и средств мы должны предпочесть *определенную окончательную* цель.

Вместе с тем науки, проясняя существующее положение дел, могут оказывать огромное влияние на наши позиции и наши действия. Они могут раскрыть наши действительные побудительные мотивы, последствия наших поступков и возможные альтернативы. Более того, естественные науки могут выяснить, что люди, согласно их словам и делам, считают правильным и хорошим. Они могут также раскрыть, как нормы функционируют в обществе. Однако из всей этой информации о нормах не следует вывод об *обязательности (binding)* некоторых норм.

Если социальный антрополог описывает, например, нормы некоторого общества, то его описание предполагает их «обязательность» для *этого* общества. Однако из этого не следует их обязательность для нас, живущих в другом обществе. Не означает это и того, что эти нормы, *фактически* осознаваемые в качестве *обязательных* людьми, живущими в исследуемой культуре, на самом деле *должны* быть поняты как обоснованные. Достаточно упомянуть, например, принесение в некоторых культурах ритуальных человеческих жертв в честь бога дождя. Скажем, мы можем *понять* нормы, требующие изгнания физически и психически ненормальных детей, но при этом *не считать* их общезначимыми. Таким

образом, рассмотрение некоторых *функционирующих* норм в качестве обязательных не означает *признания* их общезначимости.

Дальнейшее углубление в эти проблемы потребовало бы написания еще одного учебника. Мы лишь стремились показать, каким образом проблематика норм нашей повседневной жизни ведет нас в область философии и других дисциплин и что для ее прояснения может сделать философия.

Сделаем еще одно замечание относительно такой сложной темы, как взаимоотношение *между* наукой и философией. Научное понимание явлений зависит от совокупности концептуальных и методологических предпосылок, на которых базируется научный проект их исследования. Это особенно очевидно, когда предмет научного обсуждения, например развитие гидроэнергетики, можно анализировать с экономической, экологической, технологической, социологической и корпоративной точек зрения. Они высвечивают разные аспекты одного и того же предмета обсуждения, в отношении которого отдельная точка зрения не дает истинной картины. Таким образом, чтобы понять, «чем же является на самом деле предмет обсуждения», будь то развитие гидроэнергетики или централизация системы школьного образования, необходимо знать и осмыслить совокупность относящихся к нему различных точек зрения. Размышления по их поводу можно назвать философской рефлексией, и при наличии множества отдельных наук она оказывается весьма уместной. Именно философская рефлексия помогает нам приблизиться к общему их пониманию в условиях цивилизации, которой угрожает расщепление на автономные, не связанные между собой части.

Надо заметить, что, стремясь указать, как возникают подлинные философские проблемы, мы руководствуемся определенным видением того, что является центральным для философии. (Другие авторы, возможно, остановились бы на иных темах и способах мышления.) Это важный момент, так как сделанный нами выбор определил форму и содержание этой книги. Она представляет собой введение в историю европейской философии в контексте проблематики естественных прав *(natural rights)* и экспансии естествознания и научной рациональности. Если представить себе историю философии в виде яркого гобелена, основу которого составляет множество проблем-нитей, то эти две, несомненно, являются самыми длинными и важными.

Мы стремились избежать недостатков, присущих некоторым изложениям истории философии. Большинство из них несет отпе-

чаток особенностей научной и педагогической карьеры авторов, их научных интересов, области исследований и культурной ориентации. Поэтому изложение истории обычно дается с *некоторой продуманной ранее точки зрения.* Каждый автор неминуемо выделяет в историческом многообразии то, что считает наиболее уместным и важным. Вряд ли кто-то способен прочитать, сохраняя нейтральное отношение, труды Макиавелли, Маркса или Хайдеггера. Поэтому было бы иллюзией полагать, что история философии или другой дисциплины может быть написана с точки зрения вечности или с позиций Господа Бога. Любое обсуждение предшествующих философов будет иметь «современный» характер. Это присуще каждому историку философии, хочет он этого или нет. Историк не может быть бароном Мюнхгаузеном, который, как известно, сумел вытащить себя за волосы из болота. Историк не может извлечь себя из собственного научного и культурного окружения. К тому же заранее продуманная позиция, которой придерживается автор, может затруднить для него понимание идей других философов. Все эти обстоятельства иногда придают изложению истории философии оценочно своевольный оттенок. Даже великие философы, исследовавшие историю философской мысли, охотно принимали на себя роль школьного учителя, ставящего оценки предшествовавшим мыслителям. Так, прочитав *Историю западной философии* Б.Рассела, легко прийти к выводу, что Гегель и Ницше виноваты в серьезных интеллектуальных ошибках.

В своей книге мы стремились не выступать в роли «всезнающих учителей» или «интеллектуальных надзирателей».

Как и наши современники, философы прошлого утверждали, что говорят истину. В этом смысле они бросают вызов нашему времени точно так же, как они бросали его своему. Вот почему мы серьезно отнесемся к Аристотелю и Платону, только заняв определенную позицию по отношению к сказанному ими. Это предполагает вступление с ними в диалог, позволяющий сопоставить и испытать наши и их точки зрения. Именно в этом состоит одно из отличий философствующей *(philosophizing)* истории философии от вторичной реконструкции идей прошлого.

В нашей книге мы уделяем особое внимание изучению взглядов каждого философа в контексте его времени, чтобы понимать предшествующих философов в свете их собственных представлений. Но в то же время мы стремимся и к диалогу с ними. Мы желаем не только слушать, но и отвечать голосу, который говорит из прошлого.

Наше изложение истории философии несет на себе следы времени, а именно конца двадцатого столетия. Хотя вряд ли мы находимся в более привилегированном положении по сравнению с предшествовавшими авторами, но оно, конечно же, является исторически особым. Это не значит, что в книге отражены какие-то модернистские причуды. Подходя непредвзято к различным книгам по истории философии, мы обнаруживаем, что они удивительно похожи друг на друга. Все они содержат некоторый основной перечень философов и способов изложения философских проблем. Современные философы и их предшественники не выражают полного несогласия по большинству обсуждаемых предметов. Они единодушны относительно того, каковы существенные вопросы и обсуждаемые ответы, будь они сформулированы Платоном, Декартом или Витгенштейном. Такое же единодушие характерно и для различных изложений истории философии. Данная книга также разделяет фундаментальное согласие касательно того, что является задачей философии.

Однако некоторые особенности отличают нашу *Историю философии* от других работ. Общепризнанно, что научная революция начала Нового времени бросила вызов существовавшей картине мира и породила новые эпистемологические и этические вопросы. Именно поэтому анализ идей Коперника, Кеплера и Ньютона содержится в любом обзоре истории философии. Разделяя этот подход, мы вместе с тем считаем, что становление гуманитарных наук *(the Humanities или die Geistwissenschaften)* и революция в социальных науках также поставили аналогичные вопросы[1]. В этом смысле наша книга идет на шаг дальше, чем традиционные учебники, которые обычно ограничиваются обсуждением следствий классического естествознания для современной картины мира и понимания природы человека. Науки, ассоциируемые с именами Дарвина, Фрейда, Дюркгейма и Вебера, также породили важные философские проблемы. Поэтому в этой книге читатель найдет достаточно детальное рассмотрение гуманитарных и социальных наук, а также психоанализа.

Данная книга создавалась нами в течение достаточно долгого времени. Один из авторов (Н.Гилье — *В.К.*) использовал ее первое издание как учебник по введению в философию! В результате,

[1] В данном контексте под гуманитарными науками имеются в виду науки о человеке, которые не причисляются к экспериментальным (например, история, классическая филология, культурология), а термином «социальные науки» характеризуют поведенческие дисциплины (типа социологии и психологии). — *С.К.*

эта книга, имеющая свою собственную историю, неизбежно сохранила некоторый «отпечаток» семидесятых и восьмидесятых годов нашего века. Но это также значит, что настоящее издание прошло много испытаний. Понятно, что дидактические и педагогические соображения и предпочтения сыграли свою роль в выборе и изложении содержания книги. Много проб и ошибок скрывается за нашим пониманием того, что является самым важным для сообщения студентам и как это следует передать. Ни один учебник не бывает завершенным произведением. Поэтому мы постоянно открыты для предложений, касающихся его изменения и улучшения.

Следуя традиции, мы вели изложение в хронологическом порядке. Однако структура книги позволяет начать ее чтение с конца, то есть с изложения философии науки и современной проблематики рациональности и теории норм, скажем, с глав, посвященных Попперу, Витгенштейну, Хайдеггеру и Хабермасу.

При чтении этой книги независимо от того, будет ли она читаться с начала или с конца, полезно иметь в виду, что философский текст может быть прочитан по-разному.

1) Прежде всего читатель должен попытаться понять, *о чем говорится* в тексте. Здесь важно подчеркнуть значение оригинальных источников. При этом следует видеть в оригинальном тексте составную часть всего корпуса работ автора, одновременно рассматривая его в связи с общей историей идей.

2) Кроме того, текст существует в *определенном обществе.* Это общество детерминирует текст и, в свою очередь, само же детерминируется текстом. Поэтому полезно рассматривать текст в историческом контексте. Подобный подход также может включать социологический и психологический анализ текста. Его примером является выяснение того, каким образом семейное окружение, социальный статус или политические интересы могли влиять, возможно, в скрытой форме, на автора и его современников.

3) Главная цель философского текста заключается в выражении того, что в том или ином смысле является *истинным.* Поэтому понять его философскую суть можно, лишь выяснив, в какой степени вещи действительно *являются* таковыми, каковыми они представлены в тексте. Это выяснение возможно лишь в ситуации диалога с текстом. Здесь наилучшим способом аргументации выступает проверка и испытание своего мнения перед лицом точки зрения и аргументов, содержащихся в тексте. При этом философу мало выяснить, что, например, говорил Гегель (иногда это до-

статочно трудно), или понять, как его идеи были обусловлены современным ему обществом (что также не просто). Для философа исключительно важно выяснить и то, в какой степени гегелевские идеи являются общезначимыми.

Вопрошание продолжает оставаться наиболее важным для понимания того, что такое философия. Изучающий ее должен сам задавать вопросы, пусть даже вначале и прибегая к помощи других. В философии не существует «окончательных» ответов, которые легко отыскать в перечне готовых решений. Поэтому, только начав задавать вопросы, можно прийти к ее лучшему пониманию.

Глава 1. ДОСОКРАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С ОБЗОРОМ ИНДИЙСКИХ И КИТАЙСКИХ УЧЕНИЙ

Греческий полис: Человек-в-сообществе

Философия в широком смысле этого слова может быть обнаружена во всех цивилизациях. Однако в некоторых из них, таких как древние Индия, Китай и Греция, философия развивалась более систематически. Поскольку в этих странах философские мысли издавна облачались в письменную форму, мы, живущие в настоящее время, можем напрямую ознакомиться с ними. Письменность также давала возможность собирать философские мысли и обмениваться ими иначе, чем в цивилизациях, основанных только на устном слове. То, что написано, длится во времени. Фиксация в письменной форме позволяет возвращаться к ранее сформулированным мыслям, ставить вопросы по их поводу и прояснять их содержание. Таким образом, с использованием письменности анализ и критика философских положений приобрели совершенно новые возможности.

Сжатое изложение истории философии всегда сопряжено с определенным выбором. В этой *Истории философии* мы начнем с первых греческих философов и проследим развитие европейской философии вплоть до наших дней. Что касается персоналий, то по большей части наш выбор включает мыслителей — представителей высших классов из центральных районов Европы. Среди них мало женщин, выходцев из низших сословий и представителей культурной периферии. Такова история! Мы ставим задачу, во-первых, понять, что утверждали эти философы, и, во-вторых, выяснить ценность положений, которые они нам оставили. Нашим исходным пунктом будет Греция приблизительно шестого века до Р.Х.

Вначале полезно бросить взгляд на общество, в котором возникла ранняя греческая философия. Для наших целей достаточно охарактеризовать только ряд его главных особенностей.

Греческий город-государство (греч. *polis*) во многом отличался от современных государств. В частности, полис был *малым* обществом как по числу жителей, так и по величине территории.

В V в. до Р.Х. Афинский полис, например, насчитывал около 300 тысяч жителей. Из них, по некоторым данным, около 100 тысяч были рабами. Если исключить женщин и детей, то получается приблизительно 40 000 свободных афинских граждан мужского пола[1]. Только они обладали политическими правами.

Географически греческие полисы были разделены горами и морем. Сам полис состоял из собственно города и его окрестностей. Путешествие между границами полиса и центром города обычно не занимало более одного дня. Ремесла, торговля и сельское хозяйство являлись самыми важными видами деятельности.

Греческий полис представлял собой тесно связанное сообщество, что отражалось как на его политических институтах, так и на политических теориях. Одно время в Афинах существовала непосредственная демократия, при которой в управлении полисом могли принимать участие все свободные мужчины. Политические идеалы характеризовались гармонией равных в политической сфере индивидов, законом и свободой. При этом свобода понималась как жизнь сообща в соответствии с общим для всех законом, а несвобода — как жизнь в состоянии бесправия или под властью тирана. Считалось, что в управляемом законами, гармоничном и свободном обществе возникающие проблемы должны решаться путем открытого и рационального обсуждения.

Поэтому неудивительно, что фундаментальными положениями греческой философии (начиная с первофилософов V века до Р.Х. вплоть до Аристотеля) являлись идеи гармонии и порядка, которые обнаруживают себя и в природе, и в обществе. Для политических теорий Платона и Аристотеля исходным было понятие «человек-в-сообществе», а не понятие изолированного индивида или понятие вознесенного над индивидом уни-

---

[1] В Афинах было *три* группы жителей: *собственно афиняне, свободные чужеземцы* и *рабы*. Афинское гражданство переходило по наследству, и чужеземцы не могли автоматически получить его, даже если они (или их родители) родились в Афинах. Афинские женщины, точно так же, как рабы и чужеземцы, исключались из политики.

версального закона и государства. Например, не считалось, что человек обладает какими-то «прирожденными правами». Права определялись функцией человека и его ролью в обществе. Под добродетелью *(arete)* в основном понималась не способность жить в соответствии с некоторыми всеобщими отвлеченными моральными нормами, но скорее реализация индивидом предназначения быть человеком, нахождение соответствующего места в обществе. Закон считался порядком, который обеспечивал функционирование общества, причем, как правило, он не содержал множество формальных запретов, игнорирующих конкретное общество и универсально применимых ко всем обществам.

Сразу отметим, что Платон и Аристотель творили в условиях греческого полиса, и для них, скажем, рабы были столь же естественны, как для нас служащие и работодатели.

Географические факторы способствовали тому, что греческие города-государства часто были политически независимыми. Однако экономически они зависели от хозяйственной кооперации, благодаря которой получали необходимые товары и продукты (например, зерно), которыми не могли обеспечить себя сами.

После заселения Пелопонесского полуострова, что произошло приблизительно в IX веке до Р.Х., начался период экспансии греческих полисов. Нередко территории, окружавшие собственно город, были мало плодородными, а население росло в большей пропорции, чем они могли прокормить. Выход из сложившейся ситуации был найден в VIII веке до Р.Х., когда часть избыточного населения стала основывать колонии (например, в южной Италии). Расширяющаяся торговля вела как к стандартизации мер и весов, так и к чеканке монет. Стало ощутимым социальное расслоение. Вместо натурального обмена, скажем, козьих шкур на зерно, сельские производители начали менять козьи шкуры на деньги, не всегда понимая их реальную меновую стоимость. Стал возможным денежный заем для покупки зерна и даже для того, чтобы расплатиться за исходный заем. Возникла практика исчисления процентов за предоставленный кредит. В результате всего этого появились очень богатые, тогда как многие оказались в глубокой нужде.

Возникшая социальная напряженность привела в VII веке до Р.Х. к общественным беспорядкам. Простой народ требовал экономической справедливости. Обычно под лозунгом ее установления появлялся сильный человек (греч. *тиран*), который захватывал власть.

Однако зачастую эти диктаторы становились «тиранами» в нашем понимании этого слова и управляли, исходя из своих собственных прихотей. Это опять вызывало политическое недовольство. К VI веку до Р.Х. население городов-государств выступило с требованиями законности и равенства. Афинская демократия (IV в. до Р.Х.) возникла, помимо прочего, как результат этого недовольства.

Фалес

Генезис греческой философии может быть прослежен до Фалеса (Thales), жившего в ионической колонии Милет во времена Солона (Solon, ок. 630—560 до Р.Х.). Отметим здесь же, что Платон и Аристотель жили в Афинах в IV веке до Р.Х., то есть после поражения афинской демократии в борьбе со Спартой и перед царствованием Александра Великого или Македонского (Alexander the Great, 356—323, царствовал с 336 до Р.Х.).

Мы собираемся предложить *определенную* интерпретацию главных черт греческой философии вплоть до софистов, поставив в центр вопрос об *изменении* и проблему *единства в разнообразии.*

Жизнь. Наше знание о древнейших греческих философах и их учениях является скудным. У нас мало достоверной информации о них, а их подлинные работы по большей части дошли до наших дней во фрагментах. Поэтому то, что о них будет сказано, основано на предположениях и реконструкциях их учений по пересказам других философов.

Считается, что Фалес жил между 624 и 546 г. до Р.Х. Частично это предположение основывается на утверждении Геродота (Herodotus, ок. 484—430/420 до Р.Х.), писавшего, что Фалес предсказал солнечное затмение 585 г. до Р.Х.

Другие источники сообщают о путешествии Фалеса по Египту, что было достаточно необычным для греков его времени. Сообщают также, что Фалес решил задачу исчисления высоты пирамид путем измерения длины тени от пирамиды, когда его собственная тень равнялась величине его роста.

Рассказ о том, что Фалес предсказал солнечное затмение, указывает на то, что он владел астрономическими знаниями, которые, возможно, пришли из Вавилона. Он также обладал познаниями по геометрии — области математики, которая была развита греками. (Арифметика и нуль пришли к нам от арабов. Наши цифры являются арабскими, а не греческими или римскими). Универсальность математических утверждений способствовала формированию у греков представлений о теории и теоретической проверке. Действительно, математические утверждения считаются истинными в ином смысле, чем утверждения об отдельных частных явлениях. Поэтому универсальные утверждения математики должны подвергаться критике иначе, чем это делается для нематематических утверждений. Все это сделало необходимым развитие методов аргументации и рассуждений, не основывающихся на воспринимаемой очевидности.

Фалес, как утверждают, принимал участие в политической жизни Милета. Он использовал свои математические знания для улучшения навигационного оборудования. Он был первым, кто точно определял время по солнечным часам. И, наконец, Фалес разбогател, предсказав засушливый неурожайный год, в преддверии которого он заранее заготовил, а затем выгодно продал оливковое масло.

Труды. Мало что можно сказать о его работах, так как все они дошли до нас в переложениях. Поэтому мы вынуждены придерживаться в их изложении того, что сообщают о них другие авторы. Аристотель в *Метафизике* говорит, что Фалес был родоначальником такого рода философии, которая ставит вопросы о начале, из которого возникает все сущее, то есть то, что существует, и куда потом все возвращается. Аристотель также говорит, что Фалес полагал, что таким началом является вода (или жидкость). Однако точно не известно, что имел в виду Фалес, если он действительно утверждал это. Учитывая эту оговорку, мы предпримем попытку реконструктивной интерпретации «философии Фалеса».

Итак, говорят, что Фалес утверждал, что «все есть вода». И с этого утверждения, как считается, начинается философия. Для неискушенного читателя едва ли можно найти менее удачное начало. Ведь это утверждение, подумает он, является полной бессмыслицей. Однако давайте попытаемся понять Фалеса. Явно неразумно приписывать ему утверждение «все есть вода» в буквальном смысле. Тогда, например, эта книга и эта стена являются водой точно так же, как и вода в водопроводном кране. Но что же в таком случае мог иметь в виду Фалес?

Перед тем как изложить нашу интерпретацию Фалеса, отметим несколько вещей, которые всегда полезно помнить при изучении философии. Философские «ответы» часто могут казаться либо тривиальными, либо абсурдными. Если в качестве введения в философию прочитать и изучить различные ответы на вопросы о природе и начале сущего, то есть фактически перебрать одну за другой двадцать или тридцать интеллектуальных систем, то философия может показаться чем-то странным и запредельным. Однако для того чтобы *понять* «ответ», конечно, нужно знать *вопрос,* на который стремятся ответить. Нам необходимо также знать, какие существуют *доводы* или *аргументы* для обоснования ответа.

В качестве иллюстрации воспользуемся следующей достаточно условной параллелью. При изучении физики для понимания полученных ответов нет необходимости постоянно прояснять, какие виды вопросов и аргументов существуют в пользу ответов. Усвоение физики в основном предполагает знакомство с тем, какие вопросы и какие аргументы являются главными для этой науки в целом. Как только студент-физик усваивает вопросы и аргументы, он может изучать *ответы* на вопросы. Именно такие ответы-результаты излагаются в учебниках. В этом плане философия не

похожа на физику. В ней имеются *разные* типы вопросов и *разные* типы аргументов. Вот почему *в каждом частном случае* мы должны попытаться понять, какие вопросы задает изучаемый нами философ и какие аргументы он использует в пользу того или иного ответа. Только тогда мы сможем начать понимать «ответы».

Но и этого недостаточно. В физике также известно, каким образом *могут быть применены* полученные результаты или ответы. Так, они вооружают нас возможностями управления определенными явлениями природы, как это происходит, например, при строительстве мостов. Но для чего может быть использован философский ответ? Можно, конечно, применять политическую теорию как модель для реформирования общества. Вместе с тем вряд ли так просто указать, как можно «использовать» философский ответ. Обобщенно говоря, предназначение философских ответов не в том, что они могут быть «использованы», а в том, что они способствуют нашему лучшему *пониманию* некоторых реалий. В любом случае мы можем говорить о разных ответах, которые имеют различные *следствия*. Поэтому принципиальное значение имеет то, какие ответы мы даем на философские вопросы. Так, политическая теория может иметь разные следствия в зависимости от того, берет ли она в качестве исходного пункта индивида или общество. Значит, важно осознавать, какие *следствия* может иметь философский ответ.

Рассматривая философские вопросы и ответы, необходимо осознавать наличие четырех факторов:

1. Вопрос
2. Аргумент(ы)
3. Ответ
4. Следствие(я).

Наименее важным из них является ответ! По крайней мере в том смысле, что ответ становится осмысленным только в свете остальных трех факторов.

Поэтому в качестве просто некоторого ответа утверждение Фалеса «все есть вода» вряд ли содержит много ценной информации. При буквальном понимании оно является абсурдным. Однако мы можем попытаться понять, что оно означает путем восстановления (реконструирования) соответствующих ему вопроса, аргумента и следствия.

Можно представить, что Фалес задавался вопросами о том, *что остается постоянным при изменении* и что является источником *единства в разнообразии*. Кажется правдоподобным, что Фалес исходил из того, что изменения существуют и что существует какое-то *одно* начало, которое остается постоянным элементом

во всех изменениях. Оно является «строительным блоком» вселенной. Подобный «постоянный элемент» обычно называют *первоначалом (Urstoff)*[1], то есть «исходным (примитивным) материалом», «первоосновой», из которой сделан мир (греч. *arche*).

Фалес, как и другие, наблюдал множество вещей, которые возникают из воды и которые исчезают в воде. Вода превращается в пар и лед. Рыбы рождаются в воде и затем в ней же умирают. Многие вещества, подобно соли и меду, растворяются в воде. Более того, вода необходима для жизни. Эти и подобные простые наблюдения могли подвести Фалеса к утверждению, что *вода* является фундаментальным элементом, который остается постоянным во всех изменениях и преобразованиях.

Рассмотренные выше вопросы и наблюдения делают разумным предположение, что Фалес оперировал с двумя, выражаясь современным языком, состояниями воды. Это — вода в «обычном» жидком состоянии и вода в трансформированном состоянии (твердом и газообразном), то есть в виде льда, пара, рыб, земли, деревьев и всего прочего, что само по себе не является водой в обычном состоянии. Вода существует частично в виде недифференцированной *первоосновы* (жидкая вода) и частично в виде дифференцированных объектов (всего остального).

Таким образом, устройство вселенной и преобразования вещей могут быть представлены в виде вечного кругооборота.

вода в дифференцированном состоянии	→	вещи
↑		↓
вода в недифференцированном состоянии	←	*первооснова*

Итак, суть *предлагаемой* интерпретации рассматриваемого положения Фалеса кратко выражается формулой — из воды возникают все остальные объекты, и они же превращаются в воду. Отметим, что возможны и другие интерпретации.

Мы не утверждаем, что Фалес на самом деле *начал* с точно сформулированного вопроса, *затем* принялся за поиски аргументов, *после чего* пришел к ответу. Не нам решать, что было для него первым. Мы только попытались реконструировать возможную внутреннюю связь философии Фалеса.

[1] В английском тексте используется термин *Urstoff*, который в норвежском и немецком языках обозначает *простейшее вещество*. Его латинским аналогом является *sub-stantia*, а греческим — *hypo-keimenon* с буквальным значением — *подлежащее*. — *В.К.*

Придерживаясь предложенной интерпретации, можно утверждать, что:

1) Фалес поставил вопрос о том, что является фундаментальным «строительным блоком» вселенной. Субстанция (первоначало) представляет неизменный элемент в природе и единство в разнообразии. С этого времени проблема *субстанции* стала одной из фундаментальных проблем греческой философии;

2) Фалес дал косвенный ответ на вопрос, каким образом происходят изменения: *первооснова* (вода) преобразуется из одного состояния в другое. Проблема *изменения* также стала еще одной фундаментальной проблемой греческой философии.

Рассмотренные выше вопросы и аргументы являются в равной мере и философскими и естественно научными. Фалес, таким образом, выступает одновременно и как естествоиспытатель, и как философ. Однако, что мы подразумеваем под естествознанием в противоположность философии?

По этому поводу отметим следующее. Философию необходимо отличать от других четырех видов деятельности: изящных искусств, экспериментальных наук, формальных наук и теологии. Независимо от того, как тесно она может быть связана с любым из этих видов, она не совпадает с ними. В отличие от искусств философия делает утверждения, которые в определенном смысле могут быть истинными или ложными. Философия не зависит от опыта в том смысле, в котором от него зависят экспериментальные науки (физика, психология). В отличие от формальных наук (логики, математики) философия размышляет над своими собственными предпосылками (принципами) и пытается их исследовать и легитимировать. В сравнении с теологией философия не обладает фиксированным множеством предположений, например, основанных на откровении догм, от которых невозможно отказаться по доктринальным соображениям. Хотя философия всегда имеет определенные виды предположений, от которых, возможно, она никогда не *сможет* отказаться.

Поскольку Фалес в значительной мере основывает свои аргументы на *опыте*, его можно назвать «естествоиспытателем». Но поскольку он явно задает вопросы относительно природы *как целого*, его можно считать и «философом». Отметим, что разделение философии и естествознания возникает только в *Новое время*, а не в эпоху Фалеса. Ведь даже Ньютон в конце XVII в. называет физику «натуральной философией» *(philosophia naturalis)*.

Однако, независимо от того, будем ли мы считать Фалеса естествоиспытателем либо философом, налицо несоответствие между его ответом и его аргументами. В некотором смысле данный им ответ превосходит по масштабам аргументы! Иначе говоря, выдвигая упомянутые аргументы, Фалес утверждает гораздо больше того, на что он имеет основания. Это несоответствие между аргументами и утверждениями вообще характерно для греческих натурфилософов.

Даже если остановиться на наиболее благоприятной интерпретации, то представляется очевидным, что по существу правильные наблюдения, которые предположительно делал Фалес, не вели однозначно к данному им ответу. Тем не менее трудно переоценить *значение* его философии природы. Действительно, если все есть вода в ее различных формах, тогда *все,* что происходит, все изменения должны *быть объяснимыми* с помощью законов, которым подчиняется вода. Вода не является чем-то мистическим. Она является осязаемой и знакомой, тем, что мы видим, ощущаем и используем. Вода нам полностью доступна — так же, как и ее поведение. Здесь мы имеем дело с *наблюдаемыми* феноменами. (С современной точки зрения, *мы* можем сказать, что это открывает путь для научного исследования. Так, можно выдвинуть гипотезу о том, как будет вести себя вода в определенных условиях, а затем проверить, соответствует ли эта гипотеза действительному поведению воды в этих условиях. Другими словами, в случае с водой имеется основа для экспериментального научного исследования).

Сказанное означает, что *все,* абсолютно все в природе, *постижимо человеческим мышлением.* Без сомнения, подобный вывод является революционным. Все является познаваемым точно так же, как познаваема вода. Природа, вплоть до ее глубинных феноменов, проницаема для человеческого мышления. Выраженная в отрицательной форме, эта мысль гласит, что ничто не является мистическим или непостижимым. В природе нет места для непознаваемых богов или духов. Именно эта мысль послужила началом процесса интеллектуального завоевания человеком природы.

Вот почему мы считаем Фалеса первым философом (или ученым). Начиная с него, мышление приступило к своему совершенствованию. Из мышления в рамках *мифа* (мифологического мышления) оно стало преобразовываться в мышление в рамках *логоса* (логическое мышление). Фалес освободил мышление как от пут мифологической традиции, так и от цепей, привязывавших его к непосредственным чувственным впечатлениям.

Конечно, мы представили очень упрощенную схему. Переход от мифа к логосу не является необратимым событием, которое произошло в определенный момент истории или, говоря более конкретно, во времена первых философов. Мифологическое и логическое постоянно переплетались и переплетаются и в истории человечества, и в жизни отдельного индивида. Переход от мифа к логосу относится к числу задач, которые неизменно возникают перед каждой эпохой и каждой личностью. Многие даже сейчас утверждают, что миф не только не является примитивной формой мышления, которая должна быть преодолена, но что именно миф, правильно истолкованный, является подлинной формой понимания.

Полагая, что Фалес был первым ученым и что наука была основана греками, мы не утверждаем, что Фалес или другие греческие мудрецы знали больше (по объемному показателю) *отдельных фактов,* чем образованные древние вавилоняне или египтяне. Суть дела в том, что именно грекам удалось разработать понятия рационального доказательства и теории как его средоточия. Теория претендует на получение обобщающей истины, которая не просто провозглашается, взявшись неизвестно откуда, а появляется путем аргументации. При этом и теория, и полученная с ее помощью истина должны выдержать публичные испытания контраргументами. У греков возникла гениальная идея, что следует искать не только собрания изолированных фрагментов знания, как это на мифической основе уже делалось в Вавилоне и Египте. Греки начали поиски всеобщих и систематических теорий, которые обосновывали отдельные фрагменты знания с точки зрения общезначимых свидетельств (или универсальных принципов) как оснований вывода конкретного знания. Примером подобного получения конкретного знания является теорема Пифагора.

На этом мы закончим обсуждение Фалеса и его учения. Добавим, что он, возможно, не полностью освободился от мифологического мышления. Он мог рассматривать воду как живую и обладающую душой. Насколько мы знаем, он не проводил различия между силой и веществом. Для него природа, *physis,* была самодвижущейся («живущей»). Не различал он дух и вещество. Для Фалеса, понятие *«природы», physis,* по-видимому, было очень обширным и наиболее близко соответствующим современному понятию «бытие».

Итак, мы получили следующую конкретизацию упомянутых выше четырех факторов философского вопрошания.

Предпосылка:	Изменение существует
1. Вопрос	Что является постоянным элементом всех изменений?
2. Аргументы	Наблюдения за водой и ее поведением
3. Ответ	Вода является постоянным элементом всех изменений
4. Следствие	Все является постижимым

Подчеркнем, что ответ («вода является постоянным элементом всех изменений») логически не вытекает из вопроса и аргументов. Именно это обстоятельство и вызвало критику Фалеса со стороны его милетских сограждан.

Анаксимандр и Анаксимен

Жизнь. Они были уроженцами Милета. Анаксимандр (Anaximander) жил приблизительно между 610 и 546 гг. до Р.Х. и являлся более молодым современником Фалеса. Анаксимен (Anaximenes), очевидно, жил между 585 и 525 гг. до Р.Х.

Труды. До наших времен сохранился только один фрагмент, приписываемый Анаксимандру. Кроме того, имеются комментарии других авторов, например, Аристотеля, который жил на два столетия позже. От Анаксимена дошли только три небольших фрагмента, один из которых, вероятно, неподлинный.

Анаксимандр и Анаксимен, судя по всему, начали с тех же предпосылок и задавали тот же вопрос, что и Фалес. Однако Анаксимандр не нашел убедительного основания для утверждения о том, что *вода* является неизменной *первоосновой.* Если вода преобразуется в землю, земля в воду, вода в воздух, а воздух в воду и т.д., то это означает, что *все что угодно* преобразуется во *все что угодно.* Поэтому логически произвольно утверждать, что вода или земля (или что-то другое) является «первоосновой». Такого рода возражения Анаксимандр мог выдвинуть против ответа Фалеса.

Со своей стороны, Анаксимандр предпочел утверждать, что *первоосновой* является *апейрон (apeiron),* неопределенное, беспредельное (в пространстве и времени). Этим способом он, очевидно, избежал возражений, аналогичных упомянутым выше. Однако с *нашей* точки зрения, он «утратил» нечто важное. А именно, в отличие от воды апейрон не является наблюдаемым. В результате Анаксимандр должен объяснять чувственно воспринимаемое (объекты и происходящие в них изменения) с помощью чувственно невоспринимаемого апейрона. С позиции экспериментальной науки, подобное объяснение является недостатком, хотя такая оценка, конечно, является анахронизмом, поскольку Анаксимандр вряд

ли обладал современным пониманием эмпирических требований науки. Возможно, наиболее важным для Анаксимандра было найти теоретический аргумент против ответа Фалеса. И все же Анаксимандр, анализируя универсальные теоретические утверждения Фалеса и демонстрируя полемические возможности их обсуждения, *называл* его «первым философом».

Анаксимен, третий натурфилософ из Милета, обратил внимание на другое слабое место в учении Фалеса. Каким образом вода из ее недифференцированного состояния *преобразуется* в воду в ее дифференцированных состояниях? Насколько нам известно, Фалес не ответил на этот вопрос. В качестве ответа Анаксимен утверждал, что *воздух*, рассматриваемый им как «первооснова», *сгущается* при охлаждении в воду и при дальнейшем охлаждении сгущается в лед (и землю!). При *нагревании* воздух *разжижается* и становится огнем. Таким образом, Анаксимен создал определенную *физическую* теорию переходов. Используя современные термины, можно утверждать, что, согласно этой теории, разные агрегатные состояния (пар или воздух, собственно вода, лед или земля) определяются температурой и величиной плотности, изменения которых ведут к скачкообразным переходам между ними. Этот тезис является примером обобщений, столь характерных для ранних греческих философов.

Подчеркнем, что Анаксимен указывает на все четыре субстанции, которые позднее были названы «четырьмя началами (элементами)». Это — земля, воздух, огонь и вода.

Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена называют также милетскими натурфилософами. Они принадлежали к *первому поколению* греческих философов. Далее мы увидим, что последующие философы доводят высказанные ими мысли до их логического завершения.

Гераклит и Парменид

Гераклит (Heraclitus) и Парменид (Parmenides) принадлежат ко *второму поколению* греческих философов. Первый философ, Фалес, образно говоря, «открыл свои умственные очи» и увидел природу, *physis*. В этом смысле Парменид и Гераклит имели перед умственными очами не только *physis*, но и *теории первого поколения философов*. Как мы видели, в связи с вопросами о постоянном элементе всех изменений вначале возник внутренний диалог

между Фалесом и Анаксимандром. Парменид и Гераклит, напротив, вступили в спор по поводу разделяемых их предшественниками базисных *предпосылок*.

Первое поколение натурфилософов считало, *что изменение существует*. Для них это было предпосылкой, предположением. Исходя из нее, они спрашивали, что является постоянным элементом всех изменений. Второе поколение философов подвергло сомнению эту предпосылку, задав вопрос о том, *существует ли изменение?* Его представители сделали предметом критического размышления предпосылку, принимавшуюся первым поколением. Парменид и Гераклит предложили явно диаметрально противоположные ответы на этот вопрос. Гераклит утверждал, что *все находится в состоянии постоянного изменения или движения*. В то же время Парменид считал, что *ничто не находится в состоянии изменения!* При буквальном понимании оба эти ответа кажутся бессмысленными. Однако, как и в ситуации с ответом Фалеса, буквальное понимание не соответствует тому, что говорили эти философы.

Жизнь. Гераклит был родом из соседнего с Милетом морского порта Эфес. Он жил около 500-х гг. до Р.Х., то есть приблизительно на 80 лет позже Фалеса. Известно несколько историй о Гераклите, но маловероятно, что они имеют под собой реальную основу. При всем этом имеется возможность восстановить его образ по сохранившимся фрагментам. Гераклит предстает замкнутым, резко саркастическим философом, который не всегда понимался современниками и в силу этого был низкого мнения об их умственных способностях. Вот почему он утверждал, что человеческие мнения и точки зрения похожи на «игрушки для детей» [D: 70[1]]. Те же, кто не понимает, согласно другому фрагменту Гераклита [D: 34], похожи на глухих, «отсутствующих, когда присутствуют». Более того, имея в виду суждения большинства, Гераклит сравнивал его представителей с «ослами, предпочитающими солому золоту» [D: 9].

Непонимание современниками учения Гераклита, очевидно, объяснялось не только ложными суждениями большинства. Как философу, Гераклиту было дано прозвище «Темный». Он часто выражал свои мысли с помощью неясных и многозначительных метафор. В противоположность милетским натурфилософам, которые подчеркнуто стремились дистанцировать себя от мифического, Гераклит был склонен

[1] В немецком переводе в качестве основного источника цитируемых фрагментов досократиков используется работа *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Bd. 1. Sechste, verbesserte Auflage. Hb. von W.Krantz. Berlin, 1951. В английском переводе используется работа *Ch. H.Kahn.* The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge, 1989. В русском переводе в качестве основного источника используется с сохранением нумерация Дильса-Кранца работа *Фрагменты ранних греческих философов.* Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.Лебедев. Под редакцией И.Д.Рожанского. М.: Наука, 1989.

к мифологическому стилю выражения. Он не обладал той степенью научности, которую можно найти у милетцев. Не оперировал он и с логическими, хорошо определенными понятиями, как это делали Парменид и элеаты. Гераклит опирался на интуицию и визионерство — его речь походила на слова оракула. Возможно, он имел в виду самого себя, когда говорил, что «бог, который прорицает в Дельфах, не объявляет и не утаивает, а подает знак» [D: 93].

Труды. Насколько мы знаем, Гераклит хранил свои работы в храме Артемиды Эфесской. Сохранилось относительно много его фрагментов. Считается, что 126 фрагментов достоверно принадлежат ему, а авторство 13 фрагментов вызывает сомнения.

В гераклитовских фрагментах упоминаются также и другие философы. Это свидетельствует о том, что философы начинают интересоваться не только исключительно внешними явлениями, но и занимают определенную позицию по отношению к тому, что *другие философы* говорили о философских проблемах. В результате, благодаря дискуссиям между философами и комментированию работ одних философов в трудах других, возникает и поддерживается философская традиция.

Утверждение «*все,* абсолютно все, находится в состоянии непрерывного изменения», оказывается логически противоречивым в свете следующего обстоятельства. Мы не можем сформулировать утверждение «все находится в состоянии изменения» без помощи языка. Он выступает в данном отношении как средство указания и распознавания объектов, которые должны длиться, по крайней мере, определенный интервал времени. Таким образом, условием построения и осмысленности этого утверждения является допущение неизменности объектов, что противоречит тому, о чем говорится в нем. Но Гераклит, действительно, не говорит, что все находится в состоянии непрерывного изменения. Он говорит, что:

1) все находится в состоянии непрерывного изменения[1], однако

2) изменение происходит согласно неизменному закону (логосу)[2] и

3) этот закон включает взаимодействие противоположностей[3],

4) причем это взаимодействие противоположностей как целое порождает гармонию[4].

---

[1] Ср. с фрагментом [D: 91]: «в одну и ту же реку нельзя войти дважды, и нельзя дважды застигнуть смертную природу в одном и том же состоянии. ... Она образуется и расплывается, приближается и удаляется».

[2] См. фрагмент [D: 30]: «космос один и тот же для всего существующего, не создан ни богом, ни человеком, но всегда был, есть и будет вечно живым огнем, возникающим согласно мере и согласно мере угасающим».

[3] См. фрагмент [D: 8]: «рожденная противоположность собирает вместе, из отдельных музыкальных звуков возникает совершенная гармония, все вещи происходят благодаря конфликту». Ср. с фрагментом [D: 51]: «люди не понимают, как расходящееся само с собой согласуется подобно возвращающейся (к себе) гармонии, как у лука и лиры».

[4] В учении Гераклита, таким образом, имеются моменты «диалектики», которые могут напомнить нам Гегеля и Маркса с их положением о том, что история движется вперед благодаря взаимодействию противоположностей.

Мы можем интерпретировать Гераклита следующим образом. Все находится в состоянии непрерывного изменения в соответствии с законом взаимодействия противоположных сил. Так, например, наш собственный дом является объектом, который, как и все остальное, находится в процессе изменения. Изменения осуществляются благодаря взаимодействию противоположных сил. Обобщенно говоря, одни из них носят по отношению к дому созидательный, конструктивный характер, а противоположные им — разрушительный, деструктивный. Однако временно, в течение многих лет, конструктивные силы превалируют над деструктивными. Поэтому дом, как таковой, будет существовать так долго, как сохраняется эта ситуация. Но и баланс сил подвержен изменению, и в некоторый момент времени деструктивные силы начинают преобладать. В результате дом разрушается — сила тяжести и разложение берут верх над своими противоположностями.

Иначе говоря, Гераклит не отрицает, что вещи достаточно продолжительно могут *длиться* во времени. Однако *базисным принципом* всех преходящих вещей является взаимодействие между соответствующими силами, баланс между которыми изменяется согласно закону, *логосу*. Поэтому настоящей субстанцией изменяющихся вещей является не вещественная *первооснова*, а *логос!*

Для Гераклита *логос* является скрытым, общим единством в разнообразии. Тождество — вот что логически предполагается во всех различиях.

Хотя нам известно *больше* фрагментов из наследия Геракликта, чем милетцев, интерпретировать его не намного легче, поскольку он выражался поэтическими образами. Например, когда он говорит об *огне* (греч. *pyr*), то остается неясным, был ли огонь для него, как и для милетских философов, «первоосновой» или же он использовал слово «огонь» в качестве метафоры изменения (всепоглощающий огонь). Возможны обе интерпретации.

В одном из фрагментов [D: 90] Гераклит говорит, что «все вещи превращаются в огонь, а огонь — во все вещи, подобно тому, как товары обмениваются на золото, а золото — на товары». Если мы интерпретируем огонь как первооснову, тогда можно допустить связь между философией природы и экономикой. Действительно, понятие *первоосновы* как общего элемента, посредством которого происходит изменение всех вещей, здесь связывается с понятием денег, золота, как общего для обмена всех товаров базиса, где различные товары сравниваются друг с другом благодаря тому, что они измеряются одним и тем же общим стандартом.

Некоторые ученые политически интерпретируют Гераклита как сторонника войны. Основой для этого служит фрагмент [D: 53]: «война является отцом всего и царем над всем». Более тщательное его прочтение указывает на мысль Гераклита о фундаментальности в природе напряженности между альтернативными силами. Война, конфликт (греч. *polemos,* отсюда «полемика») являются проявлениями этой космологической напряженности, которая является «отцом» всего, иначе говоря, базисным принципом всего.

Гераклит также говорит о мире, сгорающем во вселенском пожаре и возникающем вновь через регулярные промежутки времени. К этому циклу с непрерывно вспыхивающими пожарами и новыми мирами позднее обращаются стоики.

Альтернативную Гераклиту позицию занимает Парменид. Это не значит, что для него безоговорочно утверждение: «ничто не находится в состоянии изменения». Парменид утверждает, что *изменение является логически невозможным.* Как и для Гераклита, для Парменида исходным пунктом выступает «логическое». Реконструировать его аргументы можно, по-видимому, следующим образом:

А) 1) Что существует — существует.
Что не существует — не существует.
2) Что существует — может быть мыслимо.
Что не существует — не может быть мыслимо.

Б) Идея изменения предполагает, что нечто *начинает существовать* и что нечто *прекращает существовать.* Например, яблоко из зеленого становится красным. Зеленый цвет *исчезает,* становится *«несуществующим».* Эти рассуждения показывают, что *изменение предполагает небытие,* которое не может быть мыслимо. В силу этого мы не способны выразить изменение в мышлении. Следовательно, изменение *логически невозможно.*

Конечно, Парменид знал также хорошо, как и мы, что наши органы чувств свидетельствуют о самых разнообразных изменениях. Однако перед ним возникла дилемма. Разум говорит, что изменение логически невозможно. Чувства же свидетельствуют, что изменение существует. На что следует положиться? Грек Парменид с основанием утверждает, что мы должны верить разуму. Разум прав, а чувства обманывают нас.

Еще при жизни Парменида стремились опровергнуть этот вывод. Рассказывают, что один из оппонентов попытался показать абсурдность этого вывода следующим образом. Во время произнесения умозаключения, аналогичного умозаключению Б), этот оппонент встал и начал ходить!

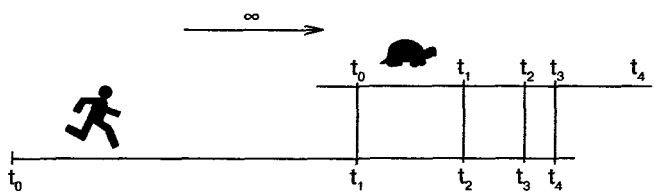
Но, как и раньше, посмотрим на следствия парменидовского утверждения. Впервые в интеллектуальной истории человек настолько полностью доверился ходу и результатам логического мышления, что его не могли поколебать даже противоречащие этим результатам чувственные наблюдения. С этой точки зрения Парменид является первым твердокаменным рационалистом! В этом смысле не столь важно, был ли ход его мысли формально правильным или нет.

Благодаря тому, что Парменид предложил основывать рассуждения на рациональной аргументации, он стал первым ученым, который внес существенный вклад в развитие логического мышления.

Жизнь. Парменид являлся современником Гераклита. Его философский расцвет приходился на V век до Р.Х. Он жил в греческой колонии Элея в южной Италии. Полагают, что Парменид был в родном городе очень уважаемым гражданином, принимал активное участие в общественной и политической жизни, в частности, в разработке законов.

Учеником Парменида был Зенон Элейский (Zenon of Elea), стремившийся защитить учение о логической невозможности изменения. Он пытался доказать, что учения, утверждающие возможность изменения, ведут к логическим парадоксам. Один из таких парадоксов иллюстрируется рассказом об Ахиллесе и черепахе.

Ахиллес и черепаха участвуют в соревновании по бегу. Они стартуют в один и тот же момент времени (t_0), но черепаха находится на некотором расстоянии впереди Ахиллеса. Предположим, что Ахиллес бежит в 50 раз быстрее черепахи. Когда Ахиллес в момент времени t_1 добежит до места, с которого стартовала черепаха (в t_0), она проползет дальше на расстояние, равное 1/50 расстояния, которое преодолел Ахиллес за промежуток времени между t_0 и t_1. Когда Ахиллес в момент времени t_2 достигнет места, в котором черепаха находилась в момент времени t_1, тогда она снова проползет дальше на 1/50 расстояния, которое пробежит Ахиллес за промежуток времени между t_2 и t_1 и так далее. Расстояние, на которое черепаха будет впереди Ахиллеса, будет становиться все меньше. Однако она всегда будет впереди, так как черепаха будет продвигаться вперед за то время, за которое Ахиллес будет достигать точки, в которой черепаха была в предыдущий момент времени. Поэтому Ахиллес никогда не догонит и не перегонит черепаху[1].



[1] Этот парадокс типичен для греческого мышления, не допускавшего понятия мгновенной скорости в точке, то есть скорости тела в один бесконечно малый момент времени в одной точке пространства. Итак, существуют некоторые вопросы, которые не могут обсуждаться.

Говорят, что Парменид был знаком с пифагорейцами, которые разделяли философские взгляды, близкие его рационализму.

Труды. До нас дошла почти целиком философская поэма Парменида. Мы также располагаем информацией о нем из вторых рук, Платон написал диалог под названием *Парменид.*

Учение Парменида завершается установлением непреодолимой границы между разумом и чувствами. Схематически она может быть представлена следующим образом:

$$\frac{\text{разум}}{\text{чувства}} = \frac{\text{бытие}}{\text{небытие}} = \frac{\text{покой}}{\text{изменение}} = \frac{\text{единое}}{\text{множественное}}$$

Другими словами, разум постигает реальное как нечто покоящееся (и единое). Чувства дают нам только нереальное, которое находится в состоянии изменения (и множественности). Подобное разделение, или дуализм, присуще и некоторым другим греческим философам, например Платону. Но в противоположность другим дуалистам Парменид, по-видимому, *в такой степени* игнорирует чувства и чувственные объекты, что все «находящееся под чертой» считает лишенным реальности. Чувственных объектов *не существует!* Если верна эта интерпретация, то мы почти с уверенностью можем считать Парменида представителем монизма. Согласно этому учению, все существующее есть *одно (единое),* а не многое, и эта реальность может быть познана только разумом.

Примирители: Эмпедокл и Анаксагор

Какие проблемы унаследовали философы, жившие после Гераклита и Парменида? Третье поколение греческих философов *получило в наследство от них два противоположных утверждения:* «все находится в состоянии непрерывного изменения» и «изменение является невозможным». Естественной реакцией было бы сказать, что оба эти философа ошибаются, а истина лежит где-то посередине. Философы третьего поколения — Эмпедокл (Empedocles) и Анаксагор (Anaxagoras) — и сформулировали такое утверждение, а именно: «Некоторые вещи находятся в состоянии изменения, а другие — в состоянии покоя». Эти философы считали, что их задачей *является примирение Гераклита и Парменида. Вот почему* их называют философами-примирителями.

Жизнь. Эмпедокл жил в городе Акраганте, Сицилия, приблизительно между 492 и 432 гг. до Р.Х. Утверждают, что он был участником борьбы за демократическое правление в родном городе. Судя по упоминаниям о нем, Эмпедокл был в равной степени как магом, так и натурфилософом.

Труды. До нас дошло около 150 фрагментов работ Эмпедокла, а также сведения о нем из других источников.

Эмпедокл оперирует четырьмя элементами (или неизменными примитивными началами): огнем, воздухом, водой и землей, а также двумя силами — разъединяющей (ненависть, вражда) и объединяющей (любовь). Эмпедокл указывал на два отличия своего учения от учений милетской школы.

1) Допускаются четыре неизменных первоначала (а не одно, ср. с Фалесом и Демокритом).

2) Наряду с первоначалами вводятся силы (изменение и силы не являются внутренне присущими началам, ср. с Аристотелем).

Четыре элемента качественно и количественно неизменны. Никогда их не может быть больше или меньше (количественная неизменность). Эти элементы всегда сохраняют свои собственные характеристики (качественная неизменность). Но *разные количества* четырех элементов могут соединяться вместе с помощью объединяющей силы и образовывать различные объекты. Например, камни, деревья и т.п. порождаются при соответствующих соединениях разных количеств первоэлементов. Объекты исчезают, когда элементы «отталкиваются друг от друга» с помощью разъединяющей силы.

Учение Эмпедокла можно достаточно вольно истолковать на следующем примере. Представим себе кухню с четырьмя шкафами, в каждом из которых находится определенный продукт: мука, соль, сахар и овсяная крупа. Количество и качество этих продуктов никогда не меняются, даже при их смешивании. Различные по составу и вкусу «овсяные лепешки» получаются путем соединения разных количеств имеющихся продуктов. Наши «лепешки» в дальнейшем могут быть разложены на их исходные составляющие.

Продолжая эту аналогию, можно сказать, что Эмпедоклу удалось разработать модель, которая включала как изменение, так и неизменное. В нашем примере изменение представлено «лепешками», которые возникают и исчезают, а неизменное — количествами и качествами четырех исходных продуктов.

Жизнь. Анаксагор жил приблизительно с 498 по 428 гг. до Р.Х. Ранние годы он провел в городе Клазомены, в зрелом возрасте жил в Афинах, где занимал видное место среди интеллектуалов. Анаксагор входил в окружение Перикла (Pericles, ок. 495—429 до Р.Х.), но был вынужден покинуть Афины из-за своих взглядов, про-

тиворечивших традиционным верованиям. Помимо прочего, он утверждал, что солнце является не богом, а большим пылающим телом.

Труды. Сохранилось 22 фрагмента работ Анаксагора.

Во многом Анаксагор размышлял подобно Эмпедоклу, но в отличие от него оперировал «бесчисленным» количеством элементов. На каком основании вводятся только четыре элемента? Как могут все обнаруживаемые нами различные качества сводиться только к четырем примитивным первоначалам? Ведь при условии существования «бесчисленного» числа качеств, по мнению Анаксагора, должно существовать и «бесчисленное» число элементов.

Используя наш пример с кухней, можно сказать, что Анаксагор существенно расширил число находящихся в ней шкафов с тем, чтобы они содержали бесконечное число разных продуктов-ингредиентов. При этом он объяснял изменение в принципе так же, как и Эмпедокл.

Но в отличие от Эмпедокла, Анаксагор оперировал только одной силой: *«умом», нусом* (греч. *nous*). По-видимому, он думал, что этот ум, или сила, направляет все изменения *к некоторой цели* (греч. *telos*). В этом смысле природа предстает как телеологическая, целенаправленная.

Демокрит

Философы-примирители — Эмпедокл и Анаксагор —интересны главным образом благодаря их роли в развитии натурфилософии в направлении Демокрита и его учения об атомизме.

Жизнь. Принято считать, что Демокрит (Democritus) жил с 460 по 370 г. до Р.Х. Следовательно, он был старшим современником Платона (427—347). Демокрит родился в колонии Абдеры во Фракии. Известно, что он бывал в Афинах и предпринял несколько длительных путешествий на Восток и в Египет. Вероятнее всего, он путешествовал с познавательными и исследовательскими целями.

Демокрит обладал обширными знаниями. Он плодотворно работал в большинстве областей современной ему науки. Названий некоторых его работ достаточно, чтобы показать широту его интересов — *Великий диакосмос, Врачебная наука, О том, что после смерти, О строении природы, О мировом порядке и правилах мышления, О ритме и гармонии, О поэзии, О земледелии, О математике, О правильной речи и непонятных словах, О благозвучных и неблагозвучных буквах* и т.д.

Труды. Сохранилось от 200 до 300 фрагментов работ Демокрита. В некотором смысле это много, но в свете большой творческой продуктивности Демокрита мы располагаем только относительно малой частью его произведений. Поэтому наши интерпретации его взглядов будут реконструкциями, которые используют имеющуюся вторичную информацию о Демокрите.

Атомизм Демокрита гениален именно в силу его простоты. Существует только *один* вид *первоначал— маленькие неделимые частицы.* Они движутся в *пустоте,* и их движения *определяются* исключительно *механическими причинами.* Можно сказать, что, согласно Демокриту, основа природы, во всем ее богатстве и сложности, похожа на гигантскую «игру в бильярд». В ней участвует бесконечное число материальных частиц, мечущихся в пустоте. Все перемещения этих частиц вызываются их взаимными столкновениями. (Пустота, небытие является предпосылкой бытия как движения атомов. Это допущение явно противоречит Пармениду и его элейским последователям).

Суть атомизма может быть представлена в виде следующей схемы, содержащей вопросы — что и как существует? — и ответы на них.

Вопрос		Ответ
(Что?)	1.	Маленькие неделимые частицы
	2.	Пустота
(Как?)	3.	Механический детерминизм

Маленькие материальные частицы мыслятся как физически неделимые (греч. *atomos*). Их свойства являются исключительно *количественными*, то есть свойствами, которые можно описать с помощью простейших математических понятий. Это такие свойства, как протяженность, форма, вес и т.п., но не цвет, вкус, запах, боль и т.п.

Атомы столь малы, что не могут чувственно восприниматься. Таким образом, вводится объяснение ощущаемых объектов (дом, камни, рыба и т.п.) с помощью принципиально чувственно невоспринимаемых сущностей, которые могут только мыслиться.

Все атомы состоят из одного и того же материала. Но они различаются по форме и размерам, которые постоянны для *каждого отдельного* атома. Поскольку разные атомы имеют разную форму, то некоторые из них могут легко соединяться вместе, тогда как другие — с трудом. (В этом можно усмотреть некоторую аналогию с проблематикой валентности в химии!). Вещи возникают, когда атомы «сцепляются вместе». Это происходит в силу того, что иногда механические столкновения ведут к образованию *скоплений*, в которых атомы могут *соединяться друг с другом.* Вещи исчезают, когда образующие их атомы удаляются друг от друга. Движения атомов не зависят от божественного или человеческого разума. Все происходит механически, как это имеет место с шарами в игре в бильярд. (Хотя Демокрит, разумеется, не использовал аналогию с бильярдными шарами).

Таким образом, внутреннее развитие греческой философии природы привело к построению превосходной объяснительной модели субстанции и изменения. Она весьма напоминает современную химическую теорию. Но греки не проводили *эксперименты* для подтверждения своих теорий (предположение об экспериментировании во времена античных греков было бы явным анахронизмом). Поэтому атомизм рассматривался ими наряду с другими учениями о природе. Так, многие предпочитали аристотелевскую, а не демокритовскую философию природы. Это и не удивительно, потому что, в конце концов, Аристотель говорил о чувственно наблюдаемых вещах: земле, воде, воздухе, огне, тогда как Демокрит рассуждал о вещах, которые не доступны чувственному восприятию.

Отметим, что через Эпикура (Epicurus, 341—270 до Р.Х.) и Лукреция (Lucretius, ок. 99—55 до Р.Х.) учение Демокрита, начиная с эпохи Возрождения, оказало серьезное влияние на становление современной физики. Хотя до этого времени именно Аристотель, а не Демокрит, был наиболее влиятельным научным авторитетом.

Такая элегантная модель, как атомная, с ее простыми и немногочисленными принципами, имела и недостатки. Так, многие обыденные чувственно воспринимаемые явления остаются в ней трудно объяснимыми. К их числу относятся такие качественные свойства, как цвет и запах цветов, или неприязнь и симпатия к окружающим нас людям. Как вообще мы можем воспринимать такие феномены, если все, что *существует*, является количественным?

Демокрит с помощью учения о чувственном восприятии пытался объяснить, каким образом мир представляется более «красочным», чем это позволяют только количественные свойства атомов. Возможно, он считал, что любой объект испускает своего рода атомы-посредники. Когда они вступают в контакт с атомами в органах чувств, возникают особые эффекты, которые воспринимаются нами как свойства, принадлежащие объектам. Они кажутся обладающими цветом, вкусом и запахом. Но сам по себе объект не имеет этих свойств, они ему приписываются нами. Сами по себе объекты имеют только такие свойства, как протяженность, форма и плотность, но не цвет, запах или теплота. Такое различение свойств, которые внутренне присущи объекту, и свойств, которые мы привносим в объекты с помощью наших чувств, сыграло важную роль в философии Нового времени (ср. с

теорией первичных и вторичных качеств, которую можно найти у Локка и других философов). Правда, можно задаться вопросом, как мы можем воспринимать свойства, которыми объекты, то есть атомы, на самом деле не обладают, если сами мы являемся ничем иным, как скоплениями атомов. Не слишком ли большим оказывается скачок от количественных к качественным свойствам? Этот скачок остается необъяснимым, если последовательно придерживаться теории атомов, которая утверждает, что существуют только количественные свойства атомов.

Но если оставить в стороне это возражение, то можно увидеть, что атомизм заслуживает внимания и в качестве теории познания. Он допускает только атомы — атомы в чувственно воспринимаемых объектах, атомы-посредники, которые каким-то образом отрываются и удаляются от объекта, и атомы в органах чувств, которые воспринимают этих посредников. Так, ошибки восприятия могут быть объяснены либо тем, что атомы органов чувств находились в беспорядке, либо тем, что атомы-посредники на пути от объекта к органам чувств сталкивались друг с другом и поэтому доставили искаженное сообщение атомам органов чувств.

Однако и демокритовская теория познания не в состоянии решить ряд важных теоретических проблем. Каким образом мы можем *знать*, что получаемые нами чувственные впечатления на самом деле являются точным отражением окружающих нас объектов? Рассмотренная выше модель не позволяет нам наблюдать, с одной стороны, атомы-посредники, а, с другой, объект, чтобы определить, представляют ли атомы-посредники этот объект таким, каков он есть. Далее, мы не можем доверять нашим ощущениям, так как не уверены в том, что атомы-посредники попадают в наши органы чувств в надлежащем порядке. Кроме того, исходя из наших ощущений, мы не в состоянии отличить сообщение, несомое атомами-посредниками, от сообщения, несомого атомами наших органов чувств. Короче говоря, обладая нашими собственными ощущениями, мы, по-видимому, не способны *знать* ничего иного, кроме того, что мы имеем такие-то и такие-то чувственные ощущения. Именно так обстояло бы дело, если бы наше знание вещей опиралось *исключительно* на ощущения. Однако сами по себе атомы являются слишком маленькими, чтобы чувственно восприниматься. Мы постигаем их с помощью нашего разума. По-видимому, эта эпистемологическая теория о чувственном восприятии внешних вещей предполагает, что сама она понимается с помощью нашего разума, а не наших чувств.

Итак, мы проследили некоторые основные линии развития ранней греческой философии на протяжении трех-четырех поколений приблизительно с 600 до 450 гг. до Р.Х. (Демокрит, однако, жил до 370 г. до Р.Х.).

Первое поколение	Фалес (Анаксимандр и Анаксимен)	
Второе поколение	Гераклит	Парменид
Третье поколение	Эмпедокл Анаксагор Демокрит	

Пифагорейцы

Важным направлением в ранней греческой философии было пифагорейство, основанное Пифагором (Pythagoras, вторая половина VI—начало V вв. до Р.Х.). Его представители приблизительно с 540 г. до Р.Х. жили в греческих колониях в южной Италии.

В известном смысле можно сказать, что пифагорейцы занимались рассмотренными выше вопросами о субстанции, о фундаментальном начале природы и об изменении. Но предлагаемые ими ответы отличались от ответов, которые давали милетцы, философы-примирители и Демокрит. Пифагорейцы исходили не из *материальных элементов,* а из структур, форм: *математических соотношений.*

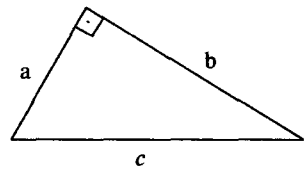
Пифагорейцы полагали, что природа может быть «раскрыта» с помощью математики. Об этом, по их мнению, свидетельствовали следующие обстоятельства.

1. Учение о гармонии раскрывает связь между математикой и таким нематериальным феноменом, как музыка.
2. Теорема Пифагора, устанавливающая соотношение между сторонами прямоугольного треугольника и имеющая вид $c^2 = a^2 + b^2$, показывает, что математика применима также и к материальным вещам.
3. Круговые (предполагавшиеся истинными) движения небесных тел демонстрируют, что эти тела также подчиняются математике.

Пифагорейцы считали, что математические структуры и отношения лежат в основе всех вещей, то есть являются *субстанцией.*

В пользу подобного понимания математики ими выдвигались и такие аргументы. Так, вещи исчезают, тогда как математические понятия константны. Следовательно, по своей сути математика является *неизменной.* Математическое знание является *точно определенным* знанием, так как его объекты не меняются. Более того, оно является определенным и потому, что математические теоремы доказываются логически.

В общем, пифагорейцы полагали, что в математике они нашли ключ ко всем загадкам вселенной. В силу этого математика приобрела для них мистический характер. Поэтому у пифагорейцев религиозный мистицизм и математическое исследование шли рука об руку.



Теорема Пифагора $c^2 = a^2 + b^2$

Пифагорейцы, как и Парменид, отказались от дуалистической точки зрения на мир. Они считали, что мир имеет только одно начало:

Математика	=	Определенное знание	=	Реальность (существующее)	=	Вечное
Ощущения		Неопределенное знание		Нереальное		Изменяемое

Учение пифагорейцев вызывало восхищение у Платона, а позднее, в эпоху Возрождения (вместе с учением Демокрита), сыграло выдающуюся роль в становлении экспериментального естествознания.

Политически пифагорейцы были сторонниками четко иерархического устройства общества. По этому поводу сделаем общее замечание. Философы, оперирующие сложными истинами, усвоение которых требует упорной длительной учебы и особых интеллектуальных и моральных качеств, часто утверждают, что общество должно быть *иерархически* упорядоченным. В частности, знающие члены общества заслуживают почестей и привилегий и должны управлять им. Однако сама по себе эта связь между эпистемологией и политической теорией не дает каких-либо указаний на то, какие теории являются *истинными.*

В учении пифагорейцев присутствовала также связь между иерархической точкой зрения на общество и учением о спасении души *(salvation),* которое предписывало аскетический образ жизни и приобретение философских и математических знаний.

Обзор индийских и китайских учений

Предпосылки индийской философии

Известно, что в Античности между Индией и Европой существовали спорадические контакты. Достаточно упомянуть индийский поход Александра Македонского в 327 г. до Р.Х. Несмотря на это, об интеллектуальном взаимовлиянии Востока и Запада известно очень мало. Греки, действительно, получали значительные импульсы с Востока, однако в них трудно выделить индийскую составляющую. Вполне возможно, что индийские учения, полученные через персов, оказали определенное влияние на греческие орфические и пифагорейские школы. Однако этот историко-философский вопрос все еще принадлежит к числу дискутируемых. Тем не менее, кажется несомненным, что, начиная с конца Античности и до XVIII века, философские и религиозные традиции Европы и Индии развивались независимо друг от друга. Впервые широкая европейская аудитория познакомилась с индийскими учениями в эпоху Романтизма. Наше представление об индийской философии все еще остается окрашенным романтическим отношением к Индии. Особенно оно чувствуется в работах немецких философов Артура Шопенгауэра (Arthur Schopenhauer, 1788—1860) и Фридриха Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844—1900).

Можно задаться вопросом о том, насколько вообще оправданно говорить об индийской и китайской *философии*. «Философия» является греческим словом и обозначает вид интеллектуальной деятельности, который возник в античной Греции. Существовала ли в Индии или Китае деятельность, соответствовавшая классической греческой философии? Имеются ли основания, например, для выделения перехода от *мифа* к *логосу* в истории индийского мышления? На такие вопросы трудно дать однозначный ответ. Возможно, сам способ формулировки этих вопросов является чрезмерно европоцентристским. Поэтому необходимо исследовать индийское мышление, исходя из его собственных предпосылок, а не критериев, заимствованных из греческой философии.

Однако разумно предположить, что как в индийской, так и в китайской философии возникали претендовавшие на обоснованность и заслуживающие нашего внимания проблемы. К тому же мы находим в этих традициях «внутреннюю логику» и дискуссии, которые во многом напоминают историю греческой философии. Вместе с тем следует отметить, что индийская философия обна-

руживает многие особенности, не имеющие аналогов в западной философии. Одна из них состоит в том, что для индийской философии не столь характерна, как для западной, четкая грань между философией и религией. По-иному, чем в Европе, в Индии устанавливалось и различие между *мифом* и *логосом, словом* и *делом*. Маленький отрывок из основного индуистского произведения *Бхагавадгита*, написанного приблизительно во времена Иисуса Христа, иллюстрирует это различие и служит полезным уточнением к слишком резкой демаркации философии, жизни и религии.

> «"Две йоги различны", — глупец поучает, —
> Но знай, что, достигший одной, получает
> Обеих плоды, ибо слиты даянья
> И йоги познанья, и йоги деянья»[1].

Для понимания роли философии в индийской культуре необходимо ознакомиться с ее историческими и религиозными предпосылками. Остановимся на некоторых основных сведениях. (Читатель, желающий лучше понять индийскую философию, должен обратиться к специальным работам.)

Между XIV—XII веками до Р.Х. этнические группы предположительно из области между Карпатами и Уралом стали проникать на территории долины Инда, являющейся сейчас частью Пакистана. Поскольку они называли себя *ариями* (благородными), то мы говорим об «арийском» вторжении в Индию. Одно время было широко распространено мнение, что арии обладали более высокой культурой, чем местные уроженцы — дравиды. Однако после открытия в 20-х годах XX в. так называемой «хараппской индской цивилизации» это мнение признано несостоятельным. Еще до пришествия ариев хараппская культура была развитой городской культурой, располагавшейся вдоль Инда.

Вопреки многим векам ассимиляции индийская культура и общественная жизнь характеризовались конфликтом между ариями и дравидами. Не в последнюю очередь он возник благодаря тому, что кастовая система была, видимо, внедрена арийскими пришельцами. Имеется много указаний на то, что вначале существовало четкое различие между светлокожими ариями и темнокожими дравидами. В дальнейшем в Индии возникли четыре касты. Три арийские касты состояли из: 1) брахманов, или ведийских жрецов; 2) воинов и благородных и 3) ремесленников и земледель-

[1] *Бхагавадгита*. Перевод С.Липкина. — В кн. *Махабхарата. Рамаяна*. М., 1974. — С. 185.

цев. Низшая, четвертая каста включала тех, кто не был свободен. С течением времени происходила значительная интеграция разных этнических групп. Были введены новые касты, в которые могли входить и неарии. Аналогичные процессы продолжаются и в Индии наших дней.

Религия была сплачивавшей ариев силой. Она зафиксирована в древнейших санскритских текстах, которые называются *Веды* (ок. 1200—800 до Р.Х.). Веды выражали древнейшее арийское мировоззрение. Как в греческой, скандинавской и славянской мифологиях, в нем боги часто ассоциировались с природными силами. Это мировоззрение характеризовалось извечной борьбой Космоса и Хаоса. В этой битве победа богов не гарантирована раз и навсегда. В борьбе против Хаоса боги нуждались в человеческой поддержке. Жертвы и правильно выполняемые ритуалы вносят существенный вклад в поддержание космического порядка.

Веды трудно назвать философией. Знакомясь с ними, мы погружаемся в некоторый мифический мир. Если бы мы говорили о переходе в индийской духовной жизни от *мифа* к *логосу*, тогда его пришлось бы отнести к *Упанишадам*, новой и гораздо более понятной группе текстов (ок. 800—300 до Р.Х.). Упанишады являются критическим осмыслением ведийского мировоззрения. Возможно, они выражают протест против некоторых сторон арийской культуры. Новейшие исследования находят в них влияние *неарийских* тенденций. Однако этот сложный вопрос должен быть оставлен историкам религии. Но, как бы то ни было, Упанишады провозглашают новое религиозное и метафизическое учение. Тогда как Веды преимущественно содержат гимны, Упанишадам соответственны *аргументы*. Означает ли это, что угнетенные нашли способ подать свой голос? Мы этого не знаем и нам остается довольствоваться предположениями.

Упанишады

Термин «Упанишада» обозначает процесс обучения мудрецом его учеников. С течением времени этот термин стал обозначать и философский текст, выражающий передаваемое в этом процессе содержание. Таким образом, в некотором смысле Упанишады можно уподобить платоновским диалогам.

Одной из центральных тем Упанишад является идея вечного «хоровода» рождения и смерти. Эта идея положена в основу учения о

переселении душ (реинкарнации) живых существ, предполагающего их возрождение после смерти. Вечно возобновляющийся цикл, заключенный между рождением и смертью, называется *сансара (samsara)*. Именно в таком цикле воспроизводится вновь и вновь наиболее глубокая «сущность» *(атман)* человека. В востоковедческой литературе идет продолжительная дискуссия относительно понимания того, что называется *атман*. Некоторые из Упанишад, видимо, предполагают, что атман является неизменным и субстанциальным (ср. с досократической философией) и отличается от сознающего «Я», или «эго». На этом спорном моменте, как мы увидим в дальнейшем, основана буддистская критика Упанишад.

Другим важным положением Упанишад является отождествление *атмана* и *брахмана*. Трудно найти адекватный перевод слова *«брахман»*. Возможно, его следует понимать как абсолютное, всеобъемлющее или божественное. В таком случае отождествление *атмана* с *брахманом* означает, что атман тождественен с абсолютным или божественным. Подобные воззрения имеются и в западном мистицизме, где человек (или его душа) может быть одно и то же с Богом *(unio mystica)*. Такое единство предполагает аскетический образ жизни, проповедуемый как индийской философией, так и западным мистицизмом. Его видным представителем в позднем Средневековье был Майстер Экхарт (Meister Eckhart, ок. 1260—1327).

Философы Упанишад, таким образом, повернулись спиной к миру. Их целью стало аскетическое *бегство от мира*. Истина, по их убеждениям, не «вне», будь то в тексте или в природе. Она внутри тебя. Ты должен научиться «найти самого себя». Можно многое выучить *о* мистицизме, но это не означает владение мистическим видением. Оно вырабатывается лишь тобой и с помощью твоих личных усилий. В Индии подобная мистическая мудрость приписывалась жреческому сословию, подлинным «браминам».

Тезис об *атмане* и *брахмане* может быть истолкован так, что атман тождествен абсолютному. Только при этом условии индивид оказывается способным к новым возрождениям после смерти. Согласно индийской философии, человек должен избавиться от *сансары,* «хоровода» жизней и смертей. Вся индийская философия ищет путь избавления *(мокша — moksha)* от вечного цикла перевоплощений. Это положение занимает ведущее место не только в Упанишадах, но и в буддистской философии.

Рассмотрим кратко, почему индийская философия придавала столь особое значение освобождению от этого цикла. Несомненно, это было связано с присущим ей пониманием деятельности,

выраженном в учении о карме. Согласно ему, наши действия определяют, возродимся ли мы в следующей жизни «брамином» или ящерицей — и это всего две из миллионов более или менее безрадостных возможностей!

Карма часто рассматривается как ключевое понятие, вокруг которого вращается вся индийская философии. *Карма* означает *деяние, поступок.* Так называемый кармический стиль мышления раскрывает одновременно как моральные, так и метафизические измерения философии, которые в современной западной философии обычно отделены друг от друга. Происходит это благодаря тому, что карма тесно связана как с верой в реинкарнацию, перерождение, так и с идеей *моральной причинности.* Под моральной причинностью понимается то, что космос пронизан справедливостью. Мы живем в мире, где каждый получает то, что заслуживает, но где также имеется возможность оказаться в лучшем положении в следующей жизни. Другими словами, для добродетельного человека перспективы разворачиваются к лучшему, а для порочного — к худшему. Все несовершенства и страдания в мире являются результатом собственных деяний человека. Однако принадлежность к конкретной касте в значительной степени задает то, что является для человека хорошим и плохим. Таким образом, Упанишады легитимируют кастовую систему. Люди «заслужили» свою принадлежность к определенной касте своими действиями в предшествующей жизни.

Представление о карме не является совершенно чуждым европейскому мышлению. Оно, в частности, выражается в таких пословицах, как «каждый кузнец своего счастья» и «что посеешь, то и пожнешь». Однако в европейском мышлении, в отличие от индийского, моральная причинность не связывается с реинкарнацией. Идея реинкарнации — это специфически индийский феномен.

Итак, в индийской философии моральные действия включены в «хоровод»: ...возрождение-жизнь-смерть-возрождение-жизнь-смерть-возрождение... *(сансара).* Многие западные интерпретации учения о реинкарнации, особенно в *Новое время,* рассматривали его как выражение идеи о множестве жизней индивида или даже его вечной жизни. Например, навеянная индийской философией теория Ницше о «вечном повторении» всех вещей может рассматриваться как позитивная альтернатива христианскому пониманию бытия [см. главу 24]. Вероятно, мы потому положительно оцениваем идею реинкарнации, что она устраняет страх перед смертью и дает нам возможность снова и снова жить по-новому, то есть фак-

тически прожить бесконечное число жизней. Однако эти соображения плохо согласуются с индийским мировоззрением, которое растворяет личность в цепи кармических трансформаций.

Действительно, главными для индийской философии являются проблемы действий (включая речь и мышление), желаний *(desire)* и страстей. Учение о реинкарнации утверждает, что наша форма существования в следующей жизни будет отражать наши вожделения и страсти в этой жизни. Здесь напрашивается сравнение с гусеницей, которая пожирает и переваривает все встречающееся на ее пути. Тот, кто имел желания гусеницы, станет ею в следующей жизни. Гусеница является образом той черты западного менталитета, которая выражается в ненасытной страсти ко все большему и непрекращающемуся потреблению. Поэтому, чтобы не стать гусеницей, следует избегать присущих ей действий и желаний.

Каким образом можно освободиться от желаний и контролировать карму? В маленьком отрывке из *Бхагавадгиты*, важнейшем источнике индийской философии, опорным символом становится *огонь*. Наши действия должны быть охвачены огнем знания. Этого можно достигнуть аскетизмом и йогой. Только так стремящийся освободиться от кармы обретает конечное спасение *(мокша)*. Но эта цель для большинства из нас недостижима. Мы не можем вырваться из цикла жизней и смертей. Наша «сущность» рискует быть возрожденной в миллионах разных обликов. Тем не менее имеются все основания для того, чтобы поступать в этой жизни наилучшим образом, хотя мы и не можем все сразу стать *праведниками*. Согласно кармической философии, тот, кто делает добро и желает добра, возродится лучшим существом в следующей жизни или перейдет в более высокую касту. Итак, учение о карме, идея реинкарнации и кастовая система образовали цельное основание для значительной части индийской философии. В ее рамках мораль и социальная система взаимно поддерживают друг друга.

Буддистская философия

Буддизм, новая религия и философия, начал формироваться в Индии приблизительно в то же время, что и досократическая философия в Греции. В данном контексте выражение «буддистская философия» указывает на верования и философские взгляды, которые в той или иной степени восходят к индийскому основателю буддийской религии Сиддхарте Гаутаме (ок. 563—483 до Р.Х.). Здесь мы не имеем

возможности рассматривать другие формы буддизма, которые развились позднее в иных культурах (ср. важную роль буддизма в Тибете и Восточной Азии после утраты им ведущих позиций в Индии).

Как и многие индийские святые, Сиддхарта Гаутама оставил дом и жену и начал странствовать в качестве аскета и мудреца. После многих лет строжайшего аскетизма и самоистязания он обнаружил, что по-прежнему находится в полном неведении *(avidya)* относительно фундаментальных вопросов человеческой жизни. Поэтому он решил покончить с практикой самоистязания и вернуться к традиционному созерцанию. Через некоторое время на Гаутаму снизошло просветление, и он обрел знание, которое давало ответы на эти вопросы. В дальнейшем он стал известен под именем *Будда (Просветленный).*

В V веке до Р.Х. в религиозной жизни Индии преобладала ведийская традиция, тогда как Упанишады занимали важное место в философии. Новое буддийское учение резко выступило против древней ведийской литературы и отрицало все формы ритуалов и церемоний. В то же время оно было критическим осмыслением некоторой части Упанишад.

Парадоксально, но Будда придерживался крайне отрицательного отношения к спекулятивному и религиозному мышлению. С известной долей анахронизма современные комментаторы характеризуют его как «эмпирициста» и «скептика». Тексты, которые, возможно, принадлежат Будде, не дают оснований для его позднейшего обожествления. С известной осторожностью буддизм можно охарактеризовать как «атеистическую» религию, то есть религию без систематической теологии или учения о Боге.

Как и многие фрагменты Упанишад, новое учение направлено на освобождение или спасение человека. Состояние освобождения Будда называет нирваной. Этот термин во многом соответствует термину *мокша* в других традициях. Человек, желающий достичь нирваны, как это делал сам Будда, должен научиться освобождать себя от всего, что связывает его с этим миром, в том числе и от философских и религиозных учений. Используя аналогию с плотом, Будда так пытался объяснить смысл этого требования. Представим, что силой обстоятельств человек вынужден переправиться на противоположный берег бурной реки. Он собирает древесные стволы и скрепляет их прутьями в надежный плот, с помощью которого успешно переправляется через реку. Достигнув цели, он говорит себе, что этот плот действительно был хорошим и полезным. Он решает взять его с собой и несет дальше в

своей голове. Итак, он оставляет на берегу реальный плот, который теперь больше не нужен ему. Мораль этой аналогии состоит в том, что новое учение похоже на плот. Плот предназначен для того, чтобы с его помощью пересечь реку и достичь *нирваны*, но не для того, чтобы нести его с собой. Сходные представления о предназначении философии возникали неоднократно в ее истории. Согласно им, философия является *средством*, но не тем, чем было бы *неплохо просто обладать*.

Учение Будды одновременно и трудно, и глубоко. Здесь мы можем только схематически охарактеризовать его основные положения, известные под названием «четырех благородных истин».

1) Мир полон страданий. Рождение — страдание, старость — страдание, болезнь и смерть — страдание. Встреча с человеком, которого ненавидишь, — страдание, разлука с любимым человеком — страдание, тщетная борьба за удовлетворение желаемого — страдание. Фактически жизнь, которая не свободна от желаний и страстей, всегда сопряжена со страданием. Это называется истиной о страдании.

2) Причина человеческих страданий несомненно заключается в жажде физического существования и в иллюзорности мирских страстей. Если проследить происхождение этих страстей и иллюзий, обнаружится, что они коренятся во всепоглощающих, имеющих инстинктивное происхождение желаниях. Так, желание, основывающееся на сильной воле к жизни, ищет желаемого, даже если оно иногда оказывается смертью. Это называется истиной о причине страданий.

3) Если желание, которое лежит в основе всех человеческих страстей, может быть устранено, тогда умрет страсть и человеческим страданиям наступит конец. Это называется истиной о прекращении страданий.

4) Чтобы достичь состояния, в котором нет желаний и страданий, необходимо следовать определенному пути. Этапами этого благородного восьмеричного пути являются: правильное понимание, правильная речь, правильное мышление, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная направленность мысли и правильная сосредоточенность. Это и есть истина о благородном пути избавления от причины страданий[1].

---

[1] Прямой, буквальный русский перевод «четырех благородных истин» см. Асвагота. *Жизнь Будды*. Перевод К.Бальмонта. М., 1913. См. также *Антология мировой философии*. В четырех томах. Т. 1, ч. 1, М.: Мысль, 1969. — С. 118. Перевод Е.С.Семека. О вариантах изложения «четырех истин» см. В.Кожевников. *Буддизм в сравнении с христианством*. Сергиев Посад. 1916. Т. 2. — С. 10. — *С.К.*

А.Шопенгауэр дал «пессимистическую» интерпретацию учению о четырех благородных истинах. Он был первым западным философом, который систематически занимался восточной мудростью. Как и Будда, Шопенгауэр в качестве исходного пункта брал страдательную сторону жизни и пустоту существования. По его мнению, все живое пронизано неразумной, слепой и неутолимой жаждой жизни. Вот почему наше бытие наполнено страхом и болью. Неудовлетворенность и боль — вот наши главные ощущения. Желание является только иллюзией, возникающей лишь в преходящий момент удовлетворения этой вечной жажды жизни. Избавление от жизненных мук достижимо только путем отказа от воли к жизни. В этом Шопенгауэр следовал Будде. Шопенгауэр хотел так удовлетворить *волю к жизни,* чтобы не было никаких мотивов для дальнейших действий. Это состояние конечного освобождения, умиротворенного состояния ума, когда все желания молчат, Шопенгауэр описывает с помощью понятия *нирваны.* Шопенгауэровская трактовка учения о четырех благородных истинах, возможно, слишком пессимистична, хотя не исключено, что она больше затемняет, чем проясняет его суть.

Европейский облик буддизму придал Ф.Ницше, испытавший влияние Шопенгауэра. Согласно Ницше, идеал буддизма заключается в отделении человека от «добра» и «зла». В этом, по его мнению, состоит главный вклад буддизма в борьбу *против страдания.* В философии Ницше буддизм становится союзником в ее неприятии платонистской метафизики и христианства[1]. В заключение отметим, что в западных исследованиях буддизма все еще остается дискуссионным вопрос о том, кто, Шопенгауэр или Ницше, более адекватен в понимании буддизма.

Другим спорным вопросом в буддизме является учение о, так сказать, *«самости» (the self).* Одной из фундаментальных буддийских идей является требование мыслить мир в терминах процессов, а не вещей или субстанций. Но тогда мы не можем говорить о неизменности «самости», или точнее — «Я-сам». «Самость» не может быть психической субстанцией, лежащей в основе индивидуального. Согласно буддизму, то, что мы *переживаем,* является всего лишь потоком текущих и преходящих состояний сознания, которое в любой момент времени образует нашу индивидуальность.

---

[1] Ф.Ницше. *Антихристианин.* Перевод В.Флёровой. — В кн. Ф.Ницше. Сочинения. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. — С. 645—646.

Исходя из этого, современные комментаторы усматривают черты сходства между Буддой и философами эмпиризма, такими, как Юм (Hume, 1711—1776). Не будучи знаком с буддизмом, Юм сходным образом критиковал идею ментальной субстанции [см. Гл. 15]. Кроме того, в конце прошлого столетия Ницше стал выступать с аналогичной критикой представления мышления в терминах субстанции. В наше время она неожиданно оказалась местом встречи премодернистской и постмодернистской философий *(pre-modern and post-modern philosophy).*

Бхагавадгита

Бхагавадгита (Божественная песнь) является одной из частей большой поэмы *Махабхарата.* Она представляет собой основной священный текст индуизма — религии, доминирующей в современной Индии. Она была написана неизвестным автором во времена Иисуса Христа. Бхагавадгита имеет форму диалога между Арджуной и его возничим Кришной. В ходе диалога Кришна открывает себя как воплощение Вишну, властелина вселенной, самого Бога.

Бхагавадгита порождает много проблем интерпретации для западного читателя. В ней на менее чем на ста страницах исследуются вопросы, центральные для индуистского понимания морали и реальности. Ее фундаментальная идея заключается в том, что подлинное понимание обеспечивает основу для действий, не отягощенных желанием и недовольством (отвращением). Желание и отвращение являются подлинными врагами человека. Арджуна действует не ради завоевания власти и славы, но ради поддержания справедливого космического порядка. Именно от индивида зависит сохранение этого порядка.

> «Исполнить — пусть плохо — свой долг самолично,
> Важней, чем исполнить чужой сверхотлично.
> Погибнуть, свой долг исполняя, — прекрасно,
> А долгу чужому служенье — опасно»[1].

Эта выдержка не выражает какую-то всеобщую этику долга *(duty).* Кастовая система продолжает оставаться нерушимой частью миропорядка. Соответственно, индивидуальный долг опреде-

[1] *Бхагавадгита.* — С. 184.

ляется принадлежностью к определенной касте. Вишну недвусмысленно обосновывает законность этой системы:

> «Все касты смешав, я б людей уничтожил» [1].

Центральным положением *Бхагавадгиты* является индуистская интерпретация *освобождения*. Снова и снова подчеркивается, что освобождение предполагает контроль индивида над своими действиями, которые не должны быть связаны с какими-либо мотивами или желаниями.

> «Лишь разумом, чувствами, сердцем и телом
> Пусть действует, дело избравший уделом»[2].

В то же время освобождение связано с ненасилием *(ahimsa)*. Махатма Ганди (Mahatma Gandhi, 1869—1948) в своей интерпретации *Бхагавадгиты* подчеркивал, что именно насилие должно быть уничтожено огнем знания. По его мнению, *Бхагавадгита* является вневременным текстом, жизненная мудрость которого применима и к современному человеку.

Конфуций

Греческая философия являлась продуктом жизни *полиса*. Все без исключения ее представители жили в государствах-городах. Греческий полис был самодостаточным политическим образованием. Внутри своих стен он давал достаточный простор для философских споров и интенсивной интеллектуальной деятельности. Полис также создал *общественное* пространство для политических взаимодействий и дискуссий и тем самым сделал возможными новые формы политической *практики (praxis)*, в которой участвовали свободные и равные граждане. Все это обеспечило условия для развития более или менее постоянных академических институтов типа платоновской *Академии* и аристотелевского *Лицея*. Они были самоуправляемыми и обладали значительной академической свободой.

Таких условий не было ни в Индии, ни в Китае. Китайский город не был *полисом* в античном смысле этого слова. Он не являлся автономным и юридически независимым образованием, имевшим полномочия на заключение договоров. Китайский город был частью управляемой из центра системы. Все это оказало явное влияние на

[1] *Бхагавадгита*. — С. 182.
[2] Там же. — С. 186.

китайскую философию, которая была ориентирована на проблемы норм человеческого поведения и его бытийных оснований. Она являлась частью консервативной цивилизации и опиралась на культуру *канонических текстов,* а не *публичного дискурса.* В китайской философии обнаруживалось мало интереса к спекулятивно-систематическому философствованию, как это было в Греции, и к освобождению или спасению, как это было в Индии. Напротив, она имела более практическую и прагматическую направленность.

В основном китайские философы принадлежали к среде «бедной знати» *(poor nobility).* Часто они были вынуждены зарабатывать на жизнь работой в секторах административной системы, функционировавших при гигантских императорских дворах. Многие великие китайские мыслители были порождением этой социальной среды. Почти без исключения они были образованными государственными служащими, *мандаринами,* сдавшими экзамены и прошедшими обучение в государственной системе. В этом смысле они не так уж сильно отличаются от современных профессоров философии! Именно из этой социальной среды вышел философ, известный на Западе под именем Конфуция (Кун-цзы, «учитель Кун»).

Конфуций (Confucius, 551—479 до Р.Х.) жил приблизительно в то же время, что и Будда, Фалес и Пифагор. Написанных им текстов не сохранилось, но основные положения его учения были записаны *в Суждениях и беседах (The Analects)* — сборнике коротких заметок о беседах (вопросах и ответах) Конфуция с учениками. В основном они посвящены социально-этическим проблемам правильного поведения. Из них вырисовывается образ Конфуция как мыслителя, сильно привязанного к традиции. Так, он считает, что человек может приобрести правильное понимание своих обязанностей только с помощью тщательного изучения традиции. Традиция также становится нормой, с которой должны согласовываться попытки реформирования имеющихся хаотических общественных условий. В силу такого подхода естественно, что изучение древних письменных источников занимает центральное место в учении Конфуция. Его доминантной мыслью оказывается *приспособление к миру,* а не бегство от него, как это имело место в индийской философии.

Конфуций обнаруживает мало интереса к философии природы и философии религии. Как и для Сократа, для него центральным является человек. Это отношение сжато выражено в следующем положении: «Те, кто любит человеколюбие, [считают], что нет ничего выше его»[1]. Критерии правильного поведения суммированы в понятии *человеколюбия (humanity),* о котором Конфуций говорит в словах, напоминающих Нагорную проповедь *Иисуса Христа.* Студент «Цзы-гун спросил: «Можно ли всю жизнь руковод-

[1] Конфуций. *Лунь Юй.* Перевод Ю.Кривцова. — В кн. *Древнекитайская философия.* Собрание текстов. В двух томах. М., 1972—1973. Т. 1. — С. 148.

ствоваться одним словом?» Учитель ответил: «Это слово — *взаимность.* Не делай другим того, чего не желаешь себе»»[1]. Идея любви к ближнему в конфуцианстве часто называется *принципом меры:* то, чего мы желаем от других, должно быть мерой того, что мы должны делать по отношению к ним.

Учение Конфуция о человеколюбии и сострадании не должно интерпретироваться в универсалистском смысле. Он защищает строго иерархическую организацию общества. Для него обязанности личности определяются ее социальным положением. Хорошая жизнь, согласно Конфуцию, развертывается в «пяти присущих человеку отношениях»: правитель—государственный служащий, отец—сын, муж—жена, старый—молодой, друг—друг. Каждый имеет свои собственные обязанности. Отношения правителя с подданными четко выражены в следующей сентенции: «Суть господина подобна ветру, а суть простых людей подобна траве. И когда ветер веет над травой, она не может выбирать, а наклоняется». Эта сентенция может быть понята как приложение принципа меры. В этом контексте она, возможно, означает, что тот, кто является правителем, спрашивает себя: «Какого поведения я желал бы от моих подданных?» Если ответ заключается в том, что они должны подчиняться, то это означает, что принцип меры совместим с традицией господства и подчинения.

Конфуций не развил систематической философии. Прежде всего, он давал полезные советы в области отношений между людьми, а также сформулировал много нравоучений. Вокруг него образовался большой круг последователей, положивших начало практически ориентированному «конфуцианству». Вплоть до нашего времени оно играет важную роль в китайской культуре и обществе. Стиль выражения практической философии в форме сентенций, афоризмов и коротких историй все еще остается характерным для современного Китая. Примером может служить *Красная книга Мао* [*Mao's Red Book. Quotes by chairman Mao Tse-tung*], состоящая из цитат Мао Цзэ-дуна (1893—1976).

В дальнейшем конфуцианская этика была развита Мэн-Цзы (Mencius или Meng Zi, ок. 371—289 до Р.Х.). Как и Конфуций, он считал, что человек врожденно добр и что эта доброта может быть развита путем воспитания. Как и многие другие китайские философы его времени, он провел свою жизнь при различных императорских дворах, обучая принцев двум важнейшим добродетелям — человеколюбию *(жэнь)* и справедливости *(и).*

[1] *Бхагавадгита.* — С. 167.

Даосистская философия

В то время, как конфуцианство развило практически и политически этическую философию, даосизм (или таосизм) характеризовался мистицизмом и холистическим мышлением. Лао-Цзы (Lao Tzu) обычно рассматривается как крупнейший представитель даосистских тенденций в культурной жизни Китая. Другим влиятельным даосистским мыслителем был Чжуан-Цзы (Chuang Tzu, р. 369 до Р.Х.). О жизни Лао-Цзы известно мало. Достоверно лишь то, что он был старшим современником Конфуция. Считается, что он жил в одиночестве и избегал известности. Имя Лао-Цзы неотделимо от известного произведения *Дао дэ цзин (Книга о пути и его добродетели или Книга о дао и дэ),* хотя и сомнительно, что оно написано им. Возможно, оно было создано его последователями.

Дао дэ цзин представляет собой классический текст по даосистской философии. Оно трудно для понимания и порождает большие проблемы его интерпретации. Как и Гераклита, Лао-Цзы часто называют «загадочным» и «непостижимым». *Дао дэ цзин* стал значительным вкладом в китайскую философию природы или бытия. Это отличает его от практически ориентированной конфуцианской философии. Оно также явно порывает с некоторыми центральными философскими положениями, которые обычно ассоциируются с конфуцианской традицией.

Фундаментальным понятием для Лао-Цзы является *«дао».* О дао говорится, что оно является «неопределенным», «бесконечным», «неизменным», «безграничным в пространстве и времени», «как хаосом, так и формой». Подобные словесные обозначения могут только намекать на то, что они обозначают. Язык, строго говоря, в этом случае оказывается неадекватным, потому что он немедленно предполагает, чем дао является, даже когда это делается путем отрицательных определений. В западном мышлении подобный подход ассоциируется с *отрицательной (апофатической) теологией,* согласно которой мы не в состоянии положительно высказаться о Боге. Мы можем только утверждать, чем Он не является. Вместе с тем рассуждения Лао-Цзы о дао выглядят как имеющие много общего с типом вопросов и ответов, которым пользовалась греческая натурфилософия. Так, Анаксимандр считал, что «первоначало» является *апейроном,* неопределенным и безграничным. Здесь, без сомнения, можно увидеть некоторое семантическое сходство между *дао* и *апейроном.* Как и Анаксимандр,

Лао-Цзы утверждал, что дао предшествует Небу и Земле, что дао является источником рождения и уничтожения всего существующего. Он использует образы, в которых дао предстает «матерью мира», начальным пунктом всего разнообразия существующего. Возможным объяснением дао является то, что оно выступает как бытие бытия, неопределенная исходная сила, являющаяся основой всего, что существует. Однако в других местах Лао-Цзы говорит, что «бытие происходит из небытия». Возможно, он имеет в виду, что исходная сила, или «бытие», должно быть обусловлено «небытием», чтобы избежать превращения дао в вещь или нечто существующее. Подобные интерпретации сопряжены с большой долей неопределенности, но если их допустить, то можно утверждать, что Лао-Цзы представлял проблему дао аналогично тому, как досократики оперировали проблемой субстанции.

Точка зрения Лао-Цзы на изменение имеет явные параллели с ранней греческой философией. Видимо, он считал, что в нашем существовании есть некий основной принцип справедливости. В соответствии с этим принципом, когда нечто заходит слишком далеко, то возникает обратная реакция: «Обернется несчастьем то, что было счастьем, а счастье покоится на несчастье». Когда нечто достигает своей крайности, оно переходит в свою противоположность. Чрезмерное счастье оборачивается горем. Крайнее несчастье обращается в радость. Существует, следовательно, некоторая сила, вмешивающаяся, когда нечто выходит за свои естественные границы, когда торжествует *чрезмерность (hybris),* и восстанавливающая порядок, который должен быть или будет. Подобные мысли высказывал Гераклит. В одном из фрагментов [D: 94] он говорит, что Солнце не преступит своей меры. Если оно это сделает, то его накажут Эринии, служительницы богини справедливости Дике. Видимо, и Лао-Цзы и Гераклит вводили космический принцип справедливости, который поддерживает упорядоченное существование.

Нетрудно представить, что «загадочность» Лао-Цзы оказалась в противоречии с прагматическими социально-этическими максимами конфуцианства. Лао-Цзы также явно выступал против традиции конфуцианского воспитания мандаринов, заявляя, что было бы лучше, если бы люди имели меньше знания, а не стремились к его максимуму. Слишком большая образованность человека служит только порче его души.

Глава 2. СОФИСТЫ И СОКРАТ

Софисты

Первое, о чем размышляли греческие философы, была природа, *physis*. Поэтому начальный период греческой философии, приблизительно с 600 по 450 гг. до Р.Х., называется *натурфилософским периодом*. Но около 450 г. одновременно со становлением афинской демократии произошло *изменение* предмета философских размышлений. Оно было вызвано как *внутренней динамикой развития* ранней греческой философии, так и *политическими обстоятельствами*.

Рассмотрим вначале внутренние причины этого изменения. Представим, что мы оказались в этом времени в роли изучающих философию. Нам предшествует полтора века философской традиции, в которой существует *много различных* точек зрения. Некоторые из них противоречат друг другу, но *все* они претендуют на *истину*. Что-то здесь не так — такова была бы наша естественная реакция. Ведь в лучшем случае, только одно из существующих учений может быть истинным.

К такому выводу и пришли в то время очень многие. Изучавшие философию постепенно становились скептиками, то есть сомневающимися в обоснованности любой точки зрения. Ведь один философ утверждает, что *первоначалом* является *вода*, второй — *апейрон* (беспредельное), третий — *огонь*, четвертый — *атомы*. Одни философы учат, что существует *четыре первоначала*, а другие — *бесконечное количество*. В лучшем случае только одно из таких утверждений является правильным. В чем тогда ошибаются остальные?

Несовместимые друг с другом утверждения об одном и том же получены с помощью мышления. Следовательно, чтобы по-

нять, почему и как это произошло, надо разобраться в том, что такое мышление. В результате таких размышлений центр философского внимания был перенесен с природы на *человеческое мышление*. Был поставлен вопрос об условиях получения достоверного знания.

Таким образом произошел переход от претенциозных и часто слабо обоснованных натурфилософских спекуляций к скептической критике знания и теории знания, от «онтологии» (греч. *logos* — теория, объяснение, *to on* — бытие), или учения о бытии, к «эпистемологии» (греч. *episteme* — знание), или учению о знании.

Человек не просто пристально смотрит на объекты, а затем формулирует о них утверждения. Человек стал проблемой для самого себя. Мышление обратилось к самому себе. Человек начал рефлексировать, то есть исследовать себя и свое собственное мышление.

Нечто подобное произойдет после 1600 гг. и в английском эмпиризме, когда совершился переход от построения всеохватывающих систем (Декарт, Спиноза) к скептической критике знания (Локк, Юм).

Итак, около 450 г. до Р.Х. человек поставил себя самого в центр своих интересов. В греческой философии начался так называемый *антропоцентрический период* (греч. *anthropos* — человек).

Наряду с этим эпистемологическим поворотом имеется и другое основание для выделения этого периода. Оно было связано с *обращением философии к человеку* и выражалось в отчетливой постановке *этико-политических вопросов*[1]. Человек стал проблемой для себя самого не только в качестве *мыслящего*, но и в качестве *действующего существа*.

Внимание к этико-политическим вопросам было связано с политическими изменениями в греческом обществе. Благодаря эмиграции из метрополии и основанию колоний, греки пришли в соприкосновение с другими народами, имевшими иные обычаи и нравы. Так, однажды услышав о людях, поедающих мертвецов, греки пришли в ужас. В свою очередь, рассказавшие об этом обычае чужеземцы были потрясены, узнав, что греки предают огню умерших. У них именно сожжение покойников вызывало полное осуждение.

---

[1] Словосочетание «этико-политическое» мы пишем через дефис с целью подчеркнуть, что в античном полисе, как правило, этическое и политическое были связаны между собой. Ср. противопоставление Аристотеля и Макиавелли в Гл.8.

Современные люди, узнавая о совершенно неприемлемых, с их точки зрения, обычаях, не вступают с их приверженцами в этико-политические споры. Исследователи и путешественники, встречаясь с необычными для них культурами, обычно не задаются вопросом об обоснованности своих собственных обычаев и нравов. То, что именно греки первыми поставили такие мучительные вопросы, указывает на то, насколько необычной была их культура. Ведь на протяжении всех времен наиболее распространенной реакцией было стремление уничтожить «чужеземцев, которые придерживаются чудовищных обычаев» и так не похожи на нас! В любом случае чужаков следовало осудить! Однако греки поступили неординарно. Они поставили вопрос о том, что, может быть, *они сами,* а не другие, не правы? И, главное, они начали обсуждать этот вопрос в ясной и объективной манере.

Хотя контакты с другими народами были вызваны политическими причинами, но способность к *рациональному обсуждению* была наследием предшествующей стопятидесятилетней философской традиции. К 450 г. до Р.Х. греки уже научились четко и последовательно обсуждать сложные вопросы.

Точно так же, как первые греческие философы задавались вопросом о постоянном начале во всех изменениях, о единстве в многообразии, их наследники размышляли об *одной универсально общезначимой морали* и *об одном универсально общезначимом политическом идеале,* которые скрываются за разнообразием обычаев и порядков. Формально это один и тот же вопрос.

Однако ответы на этот вопрос были различны. Некоторые считали, что существует *одна* универсально общезначимая мораль и *один* политический идеал. Они *установлены* Богом или природой. Другие полагали, что мораль *порождена* обществом либо отдельным человеком, и что *не* существует универсальной и единственно правильной морали и политического идеала. К концу антропоцентрического периода (ок. 400 г. до Р.Х.) стало обычным утверждать, что мораль и право относительны в том смысле, что при решении связанных с ними вопросов не существует иного критерия, чем личное мнение отдельного человека. Мораль и право столь же различны, как суждения о вкусе и формах наслаждения.

Людей, наиболее последовательно отстаивавших эту точку зрения, называли *софистами* (греч. *sophistes* — мудрецы). К ним часто испытывали неприязнь, так как правители полагали, что такая точка зрения может разрушить основы общества. Какое же место занимали софисты в греческом обществе?

Сначала полезно подчеркнуть, что споры о морали и праве, начатые софистами, быстро выявили много проблем и их решений, с которыми мы сталкиваемся и поныне. Примером является проблема *обоснования* морали и права, утверждения которых носят нормативный характер, то есть выражают предписание или долженствование.

При обосновании определенной моральной нормы (то есть какого-либо нормативного суждения) *дедуктивным путем, то есть с помощью ее вывода,* необходимо иметь в качестве исходного пункта нормативное суждение в определенном смысле более высокого порядка. Тогда мы можем обосновать эту норму, но при этом базовое нормативное суждение остается необоснованным. Пытаясь обосновать его, мы воспроизводим ту же самую ситуацию и т.д. Все это похоже на попытку перегнать свою собственную тень. В любом случае верховная норма, к которой мы апеллируем последней, остается необоснованной[1]. Другими словами, всегда можно задать вопрос об *обоснованности* исходной нормы. Отметим, что это имеет место для всех дедуктивных способов аргументации, а не только для тех, которые связаны с обоснованием норм.

Более того, суждения, связанные с моралью и правом, не могут быть обоснованы с помощью *восприятия* и *наблюдения* подобно тому, как подтверждаются описательные (дескриптивные) и поясняющие суждения. Суждение «У Рогара рыжие волосы» может быть обосновано (признано истинным) или опровергнуто (признано ложным) путем простого взгляда на конкретного Рогара, о котором идет речь. Однако утверждение «Рогар должен отправиться за покупками» не может быть обосновано или опровергнуто путем *наблюдения* чего бы то ни было.

Другими словами, как подход формальных наук (дедукция), так и подход экспериментальных наук (восприятие и наблюдение) являются недостаточными при обсуждении этико-политических норм и возникающих в связи с ними проблем. (Отметим, что известны и другие подходы к их рассмотрению[2].) Однако неудачные попытки обосновать нормативные суждения с помощью дедукции, восприятия и наблюдения делают более понятными утверждения многих софистов о том, что мораль и право зависят от различных личностных и общественных обстоятельств, то есть относительны.

Чтобы понять, какими людьми были софисты, необходимо на время отвлечься от истории философии и обратиться к греческому полису и его институтам.

Уже отмечалось, что греческий полис был *небольшим* обществом как по количеству населения, так и по величине территории. Эти особенности, помимо других,

		Первый пример	*Второй пример*	
ОБОСНОВАНИЕ ↑		Этого желает бог	Каждый человек обладает равными правами	ВОПРОШАНИЕ ↓
	↑Нормы более высокого порядка	Необходимо помогать нуждающимся	Существующие законы соответствуют правам человека	
	↓Нормы более низкого порядка	Необходимо накормить голодающих детей в других странах	Расовая дискриминация противоречит действующему законодательству	
			Нельзя притеснять другие расы	

[2] См., например, Гл. 18.

создали в IV в. до Р.Х. условия для возникновения в Афинах прямой[1] демократии. Все свободные афинские граждане (около 40 тысяч из приблизительно 300 тысяч населения) имели право участвовать в городском собрании (греч. *ekklesia*)[2]. Считается, что 15—20% из них занимали один или несколько постов в различных комитетах или советах. Следовательно, многие афиняне активно участвовали в политической деятельности.

Афиняне полагали, что они сами, народ, *в состоянии* управлять собой. Поэтому не было потребности в специально подготовленных политиках и экспертах. Политика являлась составной частью обыденной жизни. Она касалась каждого и была делом каждого афинского гражданина.

Афинская демократия стала не только новым явлением, но и доказательством того, что прямая демократия возможна только в определенных условиях.

Функционирование афинской демократии[3] имело больше сходства с жизнью многочисленной семьи, члены которой связаны близкими родственными узами, чем

---

[1] Под *прямой* или *непосредственной* демократией понимается форма правления, в которой участвует *каждый свободный человек.* Она отличается от *представительной* демократии, где народ избирает органы управления, делегируя власть своим представителям.

[2] Это не означает, что каждый пользовался этим правом.

[3] Ее система состояла из общего собрания, а также выборных органов управления и суда, на переизбрание в которые существовали ограничения. С одной стороны, в их работе могли участвовать *многие афиняне,* и, с другой, имела место значительная ротация лиц, занимавших выборные должности. Любой свободный афинский мужчина мог быть избран на эти должности. (Однако то, что каждый *мог* участвовать в собрании не означает, что каждый участвовал в нем на самом деле, а среди участвовавших все были одинаково активны).

Рассмотрим вкратце устройство политических институтов афинской прямой демократии. Нас интересуют не детали, а место этих институтов в политической жизни.

Во-первых, это *собрание*, в котором могли участвовать все свободные афинские мужчины старше 20 лет. Собрание собиралось 10 раз в году, избирало и контролировало членов *совета, народного суда закона (суда присяжных — гелиэя)* и *военной коллегии.* Они являлись основными политическими органами. Кроме того, малые этнические группы обладали определенным самоуправлением. 10 стратегов, отвечавших за военные дела, избирались не по жребию и могли быть переизбраны снова. Афиняне полагали, что качествами, необходимыми для подобной деятельности, обладают только немногие (а потому переизбирали знающих и опытных людей). Члены совета избирались по жребию. (Жребий гарантировал, что *каждый* имеет одинаковые шансы независимо от популярности). Отсюда убеждение в том, «что каждый достаточно хорош для того, чтобы быть избранным!». (Афиняне создали определенную систему защиты — обнаруживший свою некомпетентность не допускался к жеребьевке. Избирались мужчины в возрасте от тридцати лет). Народный суд избирался так же, как и совет.

Совет состоял из 500 членов. Если сравнить собрание с конгрессом или парламентом, то совет выступал в роли правительства. Совет являлся исполнительным органом, но собрание обладало правом вето и изменения сделанных советом предложений. Само собрание не обладало правом законодательной инициативы, однако могло просить совет разработать законодательные предложения.

500 членов совета избирались поровну от 10 афинских территориальных округов. Каждый округ (представленный 50 членами) вместе с контролерами от

с деятельностью современной корпорации, в которой связи между ее членами носят внешний характер и охватывают только сферу ее деятельности.

Подобная система требовала достаточно высокого уровня общего образования. Чтобы каждый был способен участвовать в управлении обществом, ему необходимо было получить достаточную для этого подготовку. Именно софисты выполняли функцию «просвещения народа»[1]. Они обучали предметам, которые были необходимы для участия в политической деятельности: искусству аргументации, риторике, гражданскому праву, пониманию человеческой природы и т.д. Заметим, что натурфилософия не считалась необходимой для участия в политической жизни.

Выражаясь современным языком, софисты были одновременно учителями, журналистами и интеллектуалами. Они распространяли знания и культуру среди народа, прежде всего среди политически активных граждан, способных оплатить их труд.

В той мере, в какой софисты были исследователями, они занимались эпистемологическими и этико-политическими вопросами. Софисты не занимали одну и ту же позицию по этим вопросам. Так, многие из поздних софистов склонялись к скептицизму в отношении эпистемологических вопросов («мы не можем знать ничего определенного») и к релятивизму в отношении этико-политических вопросов («не существует универсально общезначимой морали и права»). Многие софисты утверждали, что называемое правом и справедливостью всего лишь выражает то, что вынуждает принять произвольно сложившаяся традиция или случайные установления того или иного правителя. Не существует

остальных округов образовывал отдельный комитет. Комитеты состояли из 59 (50 + 9) членов и по составу менялись через каждую десятую часть времени своих полномочий. Глава комитета избирался на один день без права переизбрания.

Суд присяжных насчитывал 6 тысяч членов, которые разделялись по комитетам, осуществлявшим контроль за выборными лицами и исполнением законов. Отсутствовала инстанция для обжалования постановлений суда.

Органы афинской демократии и способы их избрания

	СОБРАНИЕ	все свободные мужчины
выбор	жребий	жребий
↓	↓	↓
10 СТРАТЕГОВ	СОВЕТ ПЯТИСОТ	СУД ПРИСЯЖНЫХ
	↓	
	КОМИТЕТ	10 округов, каждый
	50+9	одну десятую времени
	↓	
	ГЛАВА	каждый день новый, без права переизбрания

[1] Софисты брали *плату* за обучение. Поэтому пользу от него получали в первую очередь богатые.

ничего такого, что является правом. То, что мы называем правом, реально всегда служит сильным. Сила творит право. Можно также сказать, что «право» — это то, чем состоящее из слабых большинство пытается защитить себя. Некоторые софисты говорили, что человек называет «морально правильным» то, что скрыто выражает то, к чему он стремится. А так как разным людям нравятся разные вещи, то «хорошая мораль» может быть определена поразному. Следовательно, не существует универсально общезначимой правильной морали. Существуют только различные эгоистические симпатии и антипатии.

Однако не только из-за этих релятивистских суждений софисты постепенно утратили уважение. Работа софистов, за которую они получали деньги, заключалась в обучении людей аргументации и ведению дискуссий. Софисты обучали искусству аргументировать в пользу или против одного и того же утверждения, как это делают опытные адвокаты. Ведь в зависимости от обстоятельств одни их ученики (или даже один ученик) могли быть заинтересованы в обосновании конкретного положения, а другие в его опровержении. Целью приобретенного у софистов умения аргументировать являлся выигрыш спора или судебного процесса, а не поиск правильного или справедливого ответа. Поэтому приемы аргументации, которым учили софисты, должны были быть приспособлены для достижения этой цели. Вот почему софисты чаще всего учили уловкам и хитростям, которые можно было использовать в спорах, чем искусству рациональной аргументации. В конце концов они превратились в изощренных игроков словами, то есть в «софистов» в современном значении этого слова.

Наиболее известными софистами были Горгий, Фрасимах и Протагор.

Жизнь. Горгий (Gorgias, ок. 483—374 до Р.Х.) известен как выдающийся оратор.
Труды. До нас дошло несколько отрывков из его работ. Поздний скептик Секст Эмпирик (Sextus Empiricus, вторая половина II— начало III вв.) упоминает произведение Горгия *О природе, или О не существующем.* Кроме того, Платон написал диалог под названием *Горгий.*

Вначале Горгий занимался натурфилософией, но стал скептически относиться к ней после знакомства с учением элеатов. В упомянутом труде, размышляя о парадоксах, связанных с движением и изменением [см. апорию Ахиллес и черепаха], он отрицает возможность истины. Если бытие есть то, что не имеет ничего общего с небытием, если изменение и движение причастны небытию, а все явления подвержены движению и изменению, то,

используя данную аргументацию, мы не можем сказать, что какое бы то ни было явление есть бытие. Прибегая к крайним формулировкам, можно сказать, что Горгий утверждает: 1) ничего не существует; 2) если нечто и существует, то оно не может быть познано и 3) даже если знание возможно, то его нельзя передать другим.

Дискуссионным является вопрос о том, действительно ли Горгий мыслил таким образом или только использовал данные положения в качестве исходного пункта риторических упражнений, с помощью которых он, возможно, показывал, как риторика может убедить людей признать самые абсурдные утверждения. Скорее всего, исходя из элеатского способа мышления о бытии, небытии, изменении, а также нашей способности замечать изменения, он пришел к выводу, что философия наполнена противоречиями.

Если такая интерпретация верна, то эти три краткие положения вели к выводу о бессмысленности философии. Поскольку истинное знание оказывалось невозможным, Горгий рассматривал риторику как чистое искусство словесного убеждения. Рациональная дискуссия и рациональное переубеждение подвергались сомнению. Оставалось только словесное воздействие людей друг на друга.

Для Горгия *искусство речи,* риторика, были в основном средством словесного уговаривания, а не средством поиска доказательства и рационального переубеждения. Главной ее задачей, согласно Горгию, было заставить слушателей изменить их взгляды и позиции. Упрощая, можно сказать, что он не стремился сообщить слушателям истинное знание, которое, возможно, изменило бы их взгляды. Для него важным было не различение истинного от ложного, обоснованного от произвольного, а, скорее всего, степень влияния на аудиторию. Риторика превратилась в инструмент манипуляции, а не поиска уместного и своевременного аргумента в разговоре, где участники взаимно открыты для признания наилучшего аргумента.

Жизнь. Фрасимах был современником Сократа и родился, вероятно, около 470 г. до Р.Х.

Труды. Сохранилось несколько отрывков его произведений. Платон рассказывает о нем в диалоге *Государство*, где Фрасимах выступает одним из участников дискуссии.

Фрасимах известен своими взглядами на право и справедливость. Право есть то, что служит сильнейшим. *Право есть сила.* Противоречащее этому понимание есть лишь выражение глупой наивности.

Фрасимах резко выступает против мнения о существовании общезначимого правового порядка. Он истолковывает существующее (позитивное) право как выражение интересов сильнейших.

Эти утверждения Фрасимах высказывает в первой части платоновского диалога *Государство*. Далее мы увидим, каким образом Платон пытался их опровергнуть.

Протагор

Жизнь. Протагор (Protagoras, ок. 481—411 до Р.Х.) приобрел известность благодаря преподавательской деятельности в нескольких греческих городах, в частности, в Сицилии и Италии. В Афинах, помимо других, он общался с Периклом и Еврипидом (ок. 484—406 до Р.Х.).

Труды. Один из диалогов Платона посвящен Протагору и носит его имя. Наиболее известным утверждением Протагора из сохранившихся фрагментов является следующее: «*Человек является мерой всех вещей, существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют*».

Тезис Протагора, что «человек есть мера всех вещей», может быть истолкован как эпистемологическое положение, а именно: вещи не обнаруживают себя перед людьми такими, какими они являются сами по себе. Перед человеком предстают всегда только определенные стороны или свойства вещей.

Попытаемся разъяснить это положение с помощью примера. Молоток в руках столяра — это инструмент для забивания гвоздей. Он может быть удобным или неудобным, тяжелым или легким. Для физика молоток в качестве объекта исследования предстает физическим объектом, который не является удобным или неудобным, но который имеет ту или иную молекулярную структуру, те или иные физические свойства, как-то: вес, прочность и т.д. Для продавца молоток на магазинной полке — это товар, обладающий определенной стоимостью и прибылью, которую принесет его продажа. Этот товар легко, а может быть, и сложно продавать и хранить. Такова наша интерпретация.

Если именно это имел в виду Протагор, то его тезис следует понимать так, что человек есть мера всех вещей постольку, поскольку вещи всегда предстают перед людьми той стороной, которая определяется обстоятельствами и конкретным способом их использования. Этот взгляд на вещи приводит к эпистемологическому *перспективизму*, согласно которому наше знание вещей всегда обусловлено перспективой их рассмотрения.

Из этого перспективизма вытекает эпистемологический *плюрализм*, утверждающий разнообразие (множественность) способов смотреть на вещи.

Подобный перспективизм также является *релятивизмом:* наше знание вещей определяется нашей деятельностью и ситуацией, в которой мы находимся. Знание оказывается ситуативно относительным (релятивным).

Значит ли это, что мы не в состоянии отличить истину от лжи? Положительный ответ на этот вопрос не согласуется с нашей интерпретацией тезиса о человеке как мере всех вещей. Действительно, при условии, что два столяра имеют приблизительно одинаковые руки и обладают почти одинаковой силой и т.п., они обычно легко придут к согласию, какой молоток лучше подходит для выполнения конкретной работы. Два ученых будут согласны в отношении удельного веса и твердости предъявленного им молотка и т.д. Другими словами, подобный тип перспективизма (плюрализма, релятивизма), связанный с разными ситуациями и профессиями, не влечет за собой стирания различия истины и лжи. Столяр в состоянии высказываться о молотке как истинно, так и ложно. Это же верно и для ученых, продавцов и т.д. Рассуждая в конкретной ситуации об объекте (например, о молотке), как он представлен в ней, мы утверждаем о нем истину до тех пор, пока говорим, что объект есть то, чем он является в этой ситуации. Мы говорим здесь именно о самом объекте, например, о молотке, а не о каком-либо воображаемом объекте.

Однако если объект обнаруживает себя только в определенных перспективах, то как можно быть уверенным, что это *один и тот же* объект, например, молоток, о котором мы говорим, когда мы переходим от одной перспективы к другой? На этот вопрос можно ответить, указав, что на самом деле различные перспективы пересекаются друг с другом. Столяр является не только столяром. В качестве члена семьи может быть, например, отцом, сыном или братом. Он участвует в рыночных отношениях, например, с поставщиками необходимых ему материалов или с покупателями производимых им изделий в качестве покупателя и продавца. В этом смысле существуют пересечения и подвижные переходы между разными перспективами. Благодаря этому мы можем идентифицировать «один и тот же» объект, например, молоток, в различных контекстах.

Но на каких основаниях *мы* можем все это говорить? Является ли только что сказанное о самом перспективизме истиной, которая сама зависит от определенной перспективы? Отвечая «да», мы релятивизируем все вышесказанное и переходим на позиции скептицизма. Отвечая «нет», мы ограничиваем перспективизм нашим познанием вещей: когда речь идет о нашей теоретической рефлексии, то она не зависит от какой-либо перспективы, а обладает логической общезначимостью.

Последнее не отвечает, однако, позиции Протагора. Один из фрагментов его трудов [D: 6] указывает, что он хотел расширить перспективизм за пределы восприятия вещей, чтобы включить в него и теоретические рассуждения. *«О всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу»*[1]. Утверждает ли в этом положении

[1] *Антология мировой философии.* В четырех томах. М.: Мысль, 1969. — Т. 1. Часть 1. Перевод фрагмента А.Маковельского. — С. 318.

Протагор, что люди не обнаруживают согласия практически ни по одному предмету рассуждений? При этом Протагору не важно, говорят ли они истину или ложь. Или же Протагор говорит, что относительно любого предмета можно сформулировать два противоположных утверждения, которые являются одинаково истинными (в одном и том же смысле и относительно одного и того же предмета)?

Первый ответ не является философски интересным. Он сводится к несколько догматическому выражению действительного состояния дел — «люди противоречат друг другу». Однако второй ответ оказывается философски проблематичным. Что имеется в виду, когда говорят, что об определенном предмете существуют два противоположных утверждения, которые являются истинными в одном и том же смысле? Применимо ли это положение к самому себе? Если да, то тогда возможно сформулировать противоположное к нему утверждение, которое также будет истинным. В таком случае, что же тогда действительно утверждает это положение? Очевидно, оно закладывает основы скептического саморазрушения.

В четвертом фрагменте Протагор говорит также, что «о богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и невоспринимаемость, и краткость человеческой жизни»[1].

Этот фрагмент содержит мысль о пределах человеческого познания. Здесь Протагор утверждает, что мы не можем узнать, существуют ли боги и каковы они. Однако этот фрагмент не ставит под сомнение познавательные возможности человека, потому что сам фрагмент, то есть выраженное в нем сомнение, в свою очередь, подвергается сомнению.

Мы интерпретировали положение «человек — мера всех вещей» как тезис, согласно которому вещи всегда обнаруживаются способом, каждый раз зависящим от ситуации, в которой находится человек. Следует отметить, что мы постоянно переходим из одной ситуации в другую. Однако, если перспектива зависит от социального или экономического статуса, то переход между разными перспективами оказывается столь же *труден*, как и переход из одного социально-экономического класса в другой. В результате мы приходим к социологическому тезису о принци-

[1] *Там же,* с.318. По сравнению с исходным русским переводом словосочетание «неясность [вопроса]» заменено на слово «невоспринимаемость». По мнению переводчика, такая замена, основанная на издании Дильса-Кранца, где употребляется немецкое слово Nichtwahrnehmbarkeit, более адекватно передает смысл фрагмента. — *В.К.*

пиальных *трудностях* коммуникации в обществе. Если представители разных групп или классов не могут понять друг друга, то в ходе свободного обмена мнениями невозможно достичь политического консенсуса. К тому же, если групповые интересы фундаментально противоречат друг другу, то политика будет характеризоваться конфликтами и отсутствием взаимопонимания. Как рациональный дискурс и управление политика возможна только тогда, когда вместе с классами будут устранены конфликты, порождаемые социальными интересами и различиями в понимании.

Итак, тезис Протагора о человеке как мере вещей допускает различные интерпретации. Не обсуждая вопрос об обоснованности их приписывания самому Протагору, мы остановились на тех из них, которые интересны в эпистемологическом и политическом планах.

Мы можем изменить предыдущую интерпретацию, основывающуюся на классовых различиях. Для этого вместо *класса* следует поставить *нацию, народ, эпоху*. В результате было бы получено учение о том, что любой *нации* (любому *народу* и любой *эпохе*) присуще особое видение вещей. Тогда возникла бы проблема взаимопонимания между нациями и народами, или между временем, в котором мы живем, и прошлым.

Утверждая далее, что фундаментальные перспективы зависят от *возраста, пола* или *расы*, получаем теории о конфликте поколений, о недостатке взаимопонимания между полами или о трудностях общения между расами. Как Востоку и Западу, в известном высказывании Киплинга, так и молодому и старому, мужчине и женщине, черному и белому никогда не сойтись. Если различия перспектив носят биологический, а не социальный или культурный характер, например, связаны с расой, то тогда в принципе невозможно прийти к взаимопониманию — ведь эти различия определяются нашими хромосомами! Здесь не помогут ни образование, ни дискуссии. В экстремальных случаях решение подобных конфликтов может приобрести радикальные формы. Представителям другой расы или науки грозит уничтожение, как это было бы в случае гитлеровского «окончательного решения» так называемого «еврейского вопроса».

Сейчас мы должны задать следующий вопрос. Является ли теория о зависимости понимания мира любой группой или расой от присущих им перспектив сама зависимой от перспективы конкретного народа или конкретной расы?

Как мы вообще можем доказать, что подобные теории о народах и расах, имеющих свои особые способы видения мира, являются общезначимыми? Откуда мы это знаем? Какие аргументы используются при построении таких теорий? И что вообще в этой связи мы понимаем под такими понятиями, как народ и раса?

Следует отметить, что до сих пор мы говорили о *группах* людей, а не об индивидах. Мы упоминали о том, что вещи оказываются разными в представлении различных профессиональных групп (классов, народов, поколений, полов и рас). Однако тезис Протагора о человеке как мере всех вещей может быть истолкован как применимый к *индивидам*, которые, обладая собственным опытом и находясь в особых ситуациях, имеют собственное видение вещей. *Индивид, отдельный человек,* выступает мерой всех вещей.

Действительно, мир не является одним и тем же для счастливых и несчастных, для страдающих паранойей и для находящихся в состоянии экстаза. С психологической точки зрения, эти различия в определенном смысле имеют место. Но если тезис Протаго-

ра понимать как утверждение о том, что любое знание вещи зависит от той или иной ее перспективы, определяется различными интересами и обстоятельствами индивида, то при применении этого утверждения к нему самому возникает парадокс. Не является ли это утверждение только выражением той стороны, которой проблема предстает перед конкретным индивидом?

До сих пор тезис о человеке как мере всех вещей истолковывался в качестве *эпистемологического* положения, как вопрос о том, *как* вещи являются индивидам. Но его можно интерпретировать и как *нормативный* тезис, то есть как утверждение о нормах. Человек есть мера всех вещей, так как ценность или значение, которыми обладают вещи, в том или ином смысле относятся к человеку. Можно сказать, например, что вещи сами по себе не являются ни хорошими, ни плохими. Они становятся таковыми только по отношению к отдельному индивиду или отдельной группе индивидов.

Подобное заключение не означает, что добро и зло являются чисто субъективными. Если утверждается, что хлебный нож является *хорошим*, то, конечно, имеются в виду определенные качества ножа. Это именно *нож*, который хорош. Он хорош для резки хлеба. Хорошими являются не наши мысли о ноже и не наши ощущения ножа.

Можно возразить, что нарезка хлеба делается человеком и как он ее делает — хорошо или плохо — зависит от человека. Вещи сами по себе, можно ответить, таковы, каковы они есть, независимо от того, годятся ли они для резки хлеба или нет.

Однако человек специально *сделал* нож, чтобы с его помощью резать хлеб. Тогда вещь сама по себе, хлебный нож в качестве хлебного ножа, уже предопределена предполагаемым использованием, где возможна как хорошая, так и плохая нарезка хлеба. В *самой этой* вещи уже заложено то, что она должна функционировать в качестве хорошего ножа для резки хлеба.

Из этого краткого обсуждения видно, насколько проблематичным является строгое разграничение между вещами как они *есть* и вещами как хорошими или плохими, то есть различие между дескриптивным и нормативным.

Слово *нормативный* обычно используется в контексте рассуждений о *нормах*, то есть о стандартах, правилах и обычаях, которые предписывают, каким нечто *обязано* или *должно* быть. Что мог бы обозначать в этой связи тезис о человеке как мере всех вещей?

Один из возможных ответов заключается в следующем. Правила и обычаи установлены не природой или Богом, но самими людьми. Именно люди устанавливают меру для человеческого поведения. Ни священный авторитет, ни что-либо природное не определяют, какие этические и политические нормы являются общезначимыми. Это делает человек.

Но что такое человек? Понимаются ли под этим словом все люди? Ведь отдельные индивиды не всегда приходят к согласию по поводу норм. Тогда кого или что мы имеем в виду, говоря о человеке? Содержание ответа, очевидно, не будет определено до тех пор, пока мы не уясним себе, как понимаются взаимосвязи между индивидом и историко-социальной сообщностью, между человеком и природой, между человеческим и божественным. Если полагать, что люди действительно яв-

ляются органическими частями социального целого, что они являются частью природы, или что человеческое основано на божественном, то тезис о том, что *человек* является авторитетом в нормативных вопросах, не будет противоречить тезису о зависимости норм от социума, природы или сакрального.

Можно задаться и таким вопросом: какие человеческие качества — общественные, альтруистические или эгоистические — действительно присущи человеку? Характеризуют ли его спонтанные импульсы и естественные эмоции или же чувство долга и качества, выработанные воспитанием? Или же человеческой сущностью *является* критическая рациональность, которая и играет роль меры в нормативных вопросах?

Из вышесказанного следует такой вывод. Без предварительного обоснованного выяснения того, чем является человек и как он связан с обществом, природой и традицией, бессмысленно говорить, что «человек сам является мерой для своего поведения».

Наши достаточно вольные размышления об одном только фрагменте Протагора показывают, как сложны возникающие здесь вопросы. Употребляемые нами слова и способы их использования часто настолько неопределенны, что для выяснения того, о чем говорится с их помощью, необходим особый анализ понятий (концептуальный анализ). Он является одной из центральных задач философии. Стремление к рациональному прояснению и обсуждению, которое обнаруживается у *софистов* и *Сократа*, у *Локка* и *философов Просвещения*, а также у современных мыслителей, направлено на решение этой задачи.

В ходе дискуссии, проясняющей суть нормативных оснований обычаев и поступков, различные нормы и правила прослеживаются до некоторых базисных норм. Эти нормы считаются представляющими ценность сами по себе. Например, мы говорим, что *хорошим* или *полезным* является строительство дороги, *потому что* дорога служит чему-то *хорошему (благому)*, что является (в большей степени) ценным само по себе. Если бы вопрос заключался в том, *почему* мы проводим дорогу, то мы бы указали на более фундаментальную ценность, такую, как рост благосостояния живущих вдоль дороги.

Но как доказать, что нечто является добром (благом) само по себе? Как обосновать исходные нормы? Три приведенные выше высказывания Протагора — о религиозном агностицизме, о том, что всегда можно выдвинуть противоположное мнение, и о человеке как мере всех вещей — позволяют предположить, какими были его взгляды на проблему обоснованности исходных норм. Видимо, первое из этих высказываний указывает на то, что Протагор не считал возможным разрешить эту проблему путем обращения к божественному — воле богов, их желаниям и повелениям. Причина этому проста — мы не знаем о богах ничего определенного.

В пользу положения о том, что мы не можем знать ничего определенного о богах, Протагор выдвигает два аргумента: 1) божественное находится за пределами чувственно воспринимаемого и 2) человеческая жизнь является слишком мимолетной. Первый аргумент не отрицает существование божественного, а утверждает его недоступность чувственному восприятию. При этом неявно предполагается, что чувственное восприятие является единственной фундаментальной формой человеческого опыта. Платонисты, например, возражали бы против этого. Из второго аргумента о краткости человеческой жизни, по-видимому, вытекает, что *если бы* жизнь была длиннее, то мы были бы способны больше знать о

божественном. Тогда этот аргумент допускает как существование божественного, так и возрастание тем или иным способом знания о нем с увеличением продолжительности жизни.

Тезис о существовании для любого мнения полностью ему противоположного в данном контексте можно истолковать, помимо прочего, в качестве косвенной критики практики принятия существующих норм без их обсуждения. В таком случае с одинаковым успехом можно приводить аргументы в пользу не только принятых, но и альтернативных моральных или политических норм. Отметим, что подобное умозаключение может служить оправданием традиции — традиционные нормы столь же хороши, как и любые другие.

Далее, если агностический тезис истолковывать как аргумент против обоснования этико-политических норм на божественном авторитете, то тезис о существовании противоречащих друг другу мнений по любому вопросу можно, по-видимому, интерпретировать как аргумент, направленный против обоснования этико-политических норм непосредственно на господствующей традиции.

Из еще одной возможной интерпретации тезиса о человеке как мере всех вещей следует, что именно общество оказывается верховной инстанцией в вопросе об общезначимости норм[1].

Смысл этой интерпретации состоит в том, что ценности и нормы являются общезначимыми для установившего их общества,

---

[1] Если различать, с одной стороны, мнения в пользу и против обсуждаемого предмета, и, с другой — предпосылки, на которых основывается дискуссия, то можно сказать, что тезис о наличии для каждого мнения ему противоположного будет справедлив *внутри* определенного общества, которое создает условия для рационального обсуждения проблем. В таком случае тезис об обществе как конечной инстанции при решении нормативных проблем трактует общество как арену человеческого поведения, то есть того, что не является само по себе частью обсуждаемого предмета. Общественные нормы тогда похожи на шахматные правила. Благодаря этим правилам мы знаем, что является хорошим или плохим ходом. Но сами правила не являются предметом обсуждения, по крайней мере до тех пор, пока мы играем в шахматы! Однако в случае общественных норм различие между «ареной» и «содержанием», между предпосылками и их следствиями, является проблематичным. Например, в обществе могут существовать группы, которые осознанно или неосознанно выступают против общества, в котором они живут. Например, угнетенный класс, помимо прочего, заинтересован в обсуждении самих предпосылок, то есть основных норм, которые поддерживает общество. Такие группы стремятся создать новые «правила поведения», сделав господствующие «правила» «предметом обсуждения» и изменив тем самым общество. Другими словами, отношение между «правилами» и «содержанием» является подвижным и политически важным. Способный изменить правила в свою пользу получает в силу этого большую власть.

но не для других обществ. Эта интерпретация предстает одновременно и абсолютной, и относительной. Определенная система норм и ценностей будет абсолютной (общезначимой) в принявшем ее обществе, но в *иных* обществах общезначимыми будут другие нормы и ценности. Когда мы играем в шахматы, мы должны придерживаться шахматных правил. Но когда мы играем в преферанс, мы должны следовать другим правилам игры. Таким же образом общезначимость определенных законов в Афинах не противоречит тому, что совсем иные, возможно, противоположные законы действуют в Персии[1].

Здесь обнаруживается противопоставление двух основных точек зрения, в частности, на юридические законы. Согласно первой, общезначимыми являются законы, принятые в данное время, или «позитивное» право. Согласно второй, общезначимые законы отличаются от «позитивного» права, так как основываются на естественном всеобщем человеческом праве. В современных дискуссиях говорят о *правовом позитивизме* и *концепции естественного права*

---

[1] Если принять этот тезис, то, помимо прочего, надо иметь в виду его следствия для педагогики, законодательства и политической теории.

Исходя из этого тезиса, педагог должен обучать студентов нормам и правилам общества, в котором они живут. Если студенты живут в милитаризованном обществе, то педагог должен обучать их существующим в нем нормам. Если они живут в обществе, основанном на торговле, то он должен обучать нормам этого общества.

Согласно этому тезису, юридическая практика должна основываться на существующем законодательстве. Именно универсально применимые в обществе правила являются основой для разрешения спорных вопросов. Поэтому жертвоприношения детей могут быть наказуемы в одном обществе и обязательны в другом. Юридические законы, хотя и являются общезначимыми для принявшего их общества, но соотносятся с его условиями.

Соответственно, правители на основе принятых в обществе норм рассчитывают на лояльность подданных. Правители обладают правом применения силы, которое основано на нормах данного общества. В управляемом законами обществе применение насилия должно осуществляться в соответствии с законами. В то же время правитель деспотического государства, в котором не соблюдаются законы, обладает, основываясь на принятых этим обществом условиях, «правом» произвольного применения силы. Критика норм (законов, правил) одного общества на основе норм (законов, правил) другого общества является столь же бессмысленной, как и критика шахматных правил на основе правил игры в преферанс.

Однако, действительно ли невозможно критиковать действия в рамках одного общества на основе норм, которые должны быть применимы во всех обществах? (Мог ли гитлеровский режим опровергнуть по существу обвинения в массовом уничтожении евреев, если бы в то время в германском законодательстве существовал соответствующий закон?).

(естественноправовой концепции или *теории)*. Далее мы увидим, что, исходя из определенной версии концепции естественного права, Сократ и Платон выступали против «позитивистских» тенденций, которые выражали софисты.

Все это поднимает вопрос о том, может ли человек тем или иным способом приобщиться к универсальным нормам, в состоянии ли он познать нечто всеобще правильное и истинное, не зависящее от традиции и взглядов.

Софисты сформулировали ряд связанных с этикой, социальными науками и эпистемологией вопросов, которые остаются актуальными и в наше время. Это, по сути, целые проблемные области, которые характеризуются такими ключевыми терминами, как *относительное* и *абсолютное; право* и *власть; эгоизм* и *альтруизм; индивид* и *общество; разум* и *чувства*.

Сократ и Платон активно участвовали в спорах с софистами. В частности, платоновская теория идей может быть рассмотрена как попытка обоснования *положительного* ответа на вопрос о существовании одного универсального морально-политического порядка. В этом смысле учение об идеях является контраргументом против этико-политического скептицизма софистов.

ВРЕМЯ (годы до Р.Х.)	ПЕРИОД И ПЕРСОНАЛИИ	ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ	СТИЛЬ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ
600—450	*Натурфилософский* От Фалеса до примирителей включительно Фалес (624—546) Анаксимандр (610—546) Анаксимен (585—525) Пифагор (ок.580—500) Гераклит (ок. 500) Парменид (ок. 500) Эмпедокл (492—432) Анаксагор (498—428) Демокрит (460—370)	«Внешнее» (природа)	Утвердительный
450—400	*Антропоцентрический* Софисты Горгий (483—374) Фрасимах (470—410?) Протагор (481—411) Сократ (470—399)	Внутреннее (познание, моральные нормы)	Скептический
400—300	*Систематизирующий* Платон (427—347) Аристотель (384—322)	Внутреннее и внешнее	Сбалансированный

Платон и Аристотель творили в политических условиях афинского полиса, сложившихся после Пелопонесской войны (431—404 до Р.Х.). Этот период характеризовался политической нестабильностью и интеллектуальной критикой традиций и общества.

Сократ

Жизнь. Сократ (Socrates) родился около 470 г. и умер в 399 г. до Р.Х. Его активная философская деятельность разворачивалась в натурфилософский период (450—400 годы до Р.Х.). Современник софистов, Сократ был первым афинским философом и прожил всю жизнь в родном городе. Его отец был каменотесом, а мать — повивальной бабкой. Будучи незнатного происхождения и не богат, он никогда не стремился улучшить свое материальное положение. Сократ был женат на Ксантиппе и имел троих детей.

Сократ, каким он изображен в платоновских диалогах, относится к числу тех людей, которые оказали наибольшее влияние на дух западного мира. Отличительными чертами Сократа как человеческой личности являлись его высокая мораль, скромный и простой образ жизни, остроумие, искренность и добродушный юмор. Однако афинские граждане ощущали определенный дискомфорт, когда Сократ останавливал их на улице или на рынке и начинал в разговорах с ними задавать трудные вопросы. В силу ряда обстоятельств сложилось мнение, что Сократ, подобно софистам, губит юношество и представляет собой опасность для общества. Судом присяжных Сократ был приговорен к смерти, которую он и принял, выпив яд.

Труды. Сократ ничего не писал. Наше знание его учения (если вообще можно говорить о его учении) основано на том, что о нем написано другими. Главным образом, это Платон, в диалогах которого Сократ играет основную роль. Поэтому трудно с уверенностью утверждать, что действительно говорил Сократ и где в платоновских диалогах проходит граница между утверждениями Сократа и утверждениями Платона. Имея в виду это замечание, попытаемся интерпретировать сократовскую философию, как она изложена Платоном.

Как и у софистов, в центре внимания Сократа была не натурфилософская, а эпистемологическая и этико-политическая проблематика[1]. В эпистемологии его интересовал анализ понятий (определений) с помощью диалога. В этико-политической сфере его целью было опровержение скептицизма софистов. Здесь его главным тезисом был следующий: существуют ценности и нормы, являющиеся всеобщим благом (высшим добром) и справедливостью!

По-видимому, основные принципы сократовской этики могут быть схематически выражены так. «Добродетель» и «знание» образуют единство. Человек, действительно знающий, что такое «справедливое», будет поступать справедливо. Человек, знающий, что такое справедливость и поступающий справедливо, будет «счаст-

[1] См. сноску на стр. 60.

лив». Так как правильное знание есть знание того, чем *собственно является* человек, то поступать морально (справедливо) означает вести себя в соответствии с тем, чем *действительно* является человек.

Греческим словом для обозначения добродетели было *арете (arete)*. Первоначально оно не подразумевало «добродетель» в узко морализаторском смысле, как воздержание от некоторых действий: «было бы лучше не попадать в неприятные ситуации», «было бы лучше не тратить напрасно деньги» и т.д. Добро как *арете* было больше связано с воплощением в сообществе с другими людьми подлинного потенциала человека. В этом смысле добродетель имела позитивный, а не запретительный оттенок. Основное значение слова *арете*, как и русского слова «благо», связано с идеей совершенства, будь то моральное совершенство или совершенство, достигаемое при выполнении человеком наилучшим из возможных способов предназначенной ему роли или функции. Тот, кто обладает *арете*, делает свое дело так, как оно должно быть сделано. Учитель обладает *арете*, если он учит так, как это необходимо. Кузнец обладает *арете*, если он изготавливает хорошие инструменты. Человек будет добродетельным, если он есть все то, кем он может быть согласно данным ему способностям, то есть если он реализует подлинный образец того, что означает быть человеком.

По-видимому, сильнее всего «проблема добродетели» занимает нас в молодости, когда каждый из нас должен найти свое место в обществе, свой образ жизни, свою среду, свою работу, свою семью и т.д. Если мы ошибемся, то наша жизнь может быть безнадежно покалечена. Когда речь идет о том, чтобы быть «добродетельным», то имеется в виду, что необходимо найти свое место в жизни, свой образ жизни и т.д. Требование быть «добродетельным» означает также, что человек должен *избегать* определенного рода поступков и действий (то есть он должен быть «добродетельным» в ограниченном смысле, по отношении к которому «добродетель» в смысле *арете* остается более широким, охватывающим понятием).

Для Сократа добродетель была определенным эквивалентом «знания» (греч. *episteme*). Однако его понимание знания является достаточно сложным. Используя современную терминологию, у Сократа можно выделить три особых вида знания, которые тем не менее были для него нераздельными. Знание — это *знание о нас самих и о ситуациях, в которых мы находим себя.* Характерным для Сократа было то, что он не искал подобное знание путем обращения к опыту. Он стремился получить это знание, главным образом, с помощью *анализа понятий (концептуального анализа)* и прояснения тех смутных понятий, которые мы уже имеем о чело-

веке и обществе. К их числу относятся понятия справедливости, мужества, добродетели и хорошей жизни[1]. Но этого мало.

Добродетель означает жить так, как мы *должны* жить. Здесь мы говорим о *целях* или *ценностях*, знание о которых невозможно получить с помощью экспериментальных или формальных наук. Другими словами, мы должны *постигать добро* (греч. *to agathon*), понимать нормы, то есть приобрести нормативное понимание. Но и этого все еще недостаточно.

Знание должно быть «одно» с человеком, то есть оно должно быть знанием, которого действительно *придерживается* человек, а не мнением, относительно которого он *говорит*, что его придерживается[2].

Итак, знание является триединством: 1) фактуального знания (о том, что есть); 2) нормативного знания (того, какими вещи *должны* быть) и 3) знания, которого действительно придерживается человек.

Это разграничение требует определенного уточнения. Сократ рассматривал знание как познание самого себя с помощью прояснения понятий. Оно означало познание самого себя как человеческого существа и члена общества. При этом Сократ считал, что то знание, которым уже обладает конкретный человек, должно быть прояснено и помещено на его собственное место. В таком случае, самопознание будет определенным образом объединять все три выше выделенные аспекты знания.

В рамках этой интерпретации возражения Сократа софистам связаны со вторым из указанных выше аспектов знания. Существует *нечто, что является всеобщим благом!* И это всеобщее благо является постижимым.

Согласно Сократу, понимание, возникающее в процессе диалога с помощью анализа понятий справедливости, мужества, добра, истины, реальности и т.д., является прочным и неизменным. Анализируя понятия, мы можем достичь истины о том, каковы вещи на самом деле. Это касается знания как о существующих вещах, так и о целях и ценностях (постижение того, что является благим и справедливым и что *должно* делать).

---

[1] Здесь мы говорим о двух исследовательских направлениях в социальных науках: эмпирически ориентированном и теоретически ориентированном. Сократ принадлежал ко второму, то есть к теоретическому направлению (концептуальный анализ).

[2] Это различие подтверждается практикой психоанализа. Как правило, пациенту мало помогает *повторение* того, что о нем говорит психоаналитик, если это не является тем, что действительно переживает пациент.

Мы не знаем, считал ли Сократ, что человек с помощью одного только разума, анализируя понятия, сам в состоянии полностью постичь, что такое благо. Иногда Сократ говорил о том, что с ним беседует его внутренний голос. Он называл его *демоном (daimon)*. Это имя греки использовали для обозначения неперсонифицированной божественной силы, которая оказывает влияние на человеческую жизнь и природу. Тогда получается, что Сократ пытался дать конечное обоснование этики с помощью не только разума, но и божественной мудрости, к которой приобщаются путем интуитивного проникновения. (Именно в этом месте Платон использует теорию идей: *добро* существует как *идея*.) Сократ в своих беседах почти никогда не шел дальше утверждения, что он следует своей совести. Вопрос же о том, почему демон приобщает его к всеобщей морали, оставался в основном открытым.

Хотя Сократ, возможно, и не дал окончательного философского ответа на онтологический вопрос о природе морали, он существенно способствовал постановке проблемы нравственности на эпистемологический фундамент, а именно: чтобы делать добро, необходимо *знать*, что такое добро. Согласно Сократу, *добро* является *всеобщим понятием*. Следовательно, концептуальный анализ всеобщих понятий добра, счастья, блага и т.д. является важным для правильной, добродетельной жизни. Ведь творение добра предполагает, что мы знаем, что репрезентируют эти всеобщие этические понятия. Любое отдельное действие оценивается путем его соотнесения с этими универсальными этическими понятиями. *Всеобщность* этих понятий гарантирует как истинное знание (знание всеобщего, а не только частного и случайного), так и объективную мораль (общезначимую для всех людей).

Беседуя с людьми, Сократ стремился заставить их думать об их действиях и жизненных ситуациях, а также размышлять об основных принципах и взглядах, которые определяют их поступки и слова. Образно говоря, Сократ пытался «разбудить» людей. Такой подход соответствует третьему аспекту знания. Подобно психиатру, разговаривая с людьми, Сократ не довольствовался тем, чтобы они только повторяли без должного понимания то, что слышали. Цель беседы, которая направлялась сократовской манерой ведения диалога, схожей с повивальным искусством, заключалась в извлечении из его собеседников того, что сейчас называется «личностным знанием». В дальнейшем мы увидим, что факти-

чески к этому стремятся и экзистенциалисты (например, Кьеркегор)[1].

Для Сократа важно было добиться, чтобы в ходе разговора его собеседник лично осознал то, о чем идет речь. Путем личного осознания человеком истины о предмете разговора этот предмет становился «лично приобретенным».

---

[1] См. Гл. 22.

Этот момент личностного убеждения оказывается педагогически важным. Педагогика должна учитывать, *что* есть то, что должно быть усвоено. Когда, например, речь идет о литературе или философии, то цель этих дисциплин не просто в том, чтобы выучить что-либо о них, но, помимо прочего, и в том, чтобы *проникнуться* жизненными перспективами, которые представлены в соответствующих произведениях. По отношению к этим дисциплинам оказываются неудачными педагогические крайности. 1) Авторитарный подход к ученику (уподобление его куску глины, которому придает форму учитель. Чем больше учитель прилагает усилий, тем лучше окончательный результат!) Это вряд ли приводит к знанию, с которым ученик может отождествить себя, и к формированию у него рефлексирующего понимания. 2) Либеральный метод трактует ученика наподобие растения, которое необходимо обеспечивать водой и питательными веществами, не вмешиваясь при этом в его развитие. Однако ни один человек не в состоянии сам «вырастить» внутри себя двухтысячелетнюю предшествующую культурную традицию. Поэтому остается прибегнуть к сократовской педагогике. 3) Ей присуще сосуществование и «совместное философствование» учителя и ученика. Оба они учатся и ищут способ более глубокого проникновению в предмет в ходе его совместного обсуждения. Начав дискуссию с точки зрения ученика, можно рассчитывать на достижение рефлексивного понимания, с которым тот может отождествить себя. Это понимание не является «насильственно вколоченным», или запрограммированным. Оно возникает не в изоляции, само по себе, а в ходе совместного диалога о предмете.

Когда, используя нашу терминологию, мы говорим, что Сократ стремился к познанию, с которым мог отождествить себя его собеседник, то не имеем в виду *индоктринацию*. Под ней понимается то, что человек принимает под внешним влиянием определенную точку зрения в качестве истинной, не имея при этом возможности лично определить, является ли она истинной или нет. Лицо, прибегающее к индоктринации, намеренно представляет предмет обсуждения односторонним образом, трактуя сказанное о нем в качестве полной истины. Это лишает его собеседника шансов самому оценить истинность услышанного.

Когда один человек под влиянием другого думает, что вещи действительно таковы, как о них ему говорят, то возможно, что они оба неумны или простодушны. При этом речь не идет об индоктринации, *если* мы понимаем под ней внушение другим односторонних и несостоятельных взглядов, которые мы *сами* осознаем в качестве таковых.

По-видимому, некоторые использовали бы представление, согласно которому индоктринацией называется ситуация, в которой одно лицо, влияющее на другое, полагает, что сказанное им является истинным.

Вероятно, может существовать много *промежуточных* позиций. Человек, внушающий что-то другому, может частично, а не полностью быть уверен в том, что он говорит.

В свете этого становится понятной направленность сократовской критики софистов. Участвующие в дискуссии не должны вступать в нее с уже готовыми мнениями и использовать ее для того, чтобы всеми возможными способами заставить оппонента принять свою точку зрения. В результате дискуссии все ее участники должны узнать больше о самом предмете обсуждения. При этом точка зрения каждого участника всегда должна соответствовать тому, что оппоненты в каждый момент времени признают истинным. Сократ проводит различие между успешным и неуспешным способами убеждения, которые можно было бы назвать *уговариванием (persuading, Überreden) с помощью риторики* и собственно *убеждением с помощью разума*[1].

С одной стороны, речь идет о мнении без понимания или слабо обоснованном мнении — *doxa*. В этой ситуации один собеседник пытается уговорить других принять это мнение, хотя другие (и он сам) не обладают достаточно основательным пониманием сути. Средством убеждения здесь выступает искусство уговаривания — риторика в негативном смысле. В этом случае отношения между участниками диалога имеют форму монолога или, образно говоря, улицы с односторонним движением. Задача заключается в изощренном применении искусства речи, чтобы произносимыми словами уговорить оппонента. Истинность обсуждаемого при этом не является предметом спора. Ярким примером уговаривания является пропаганда, с помощью которой иногда можно достичь власти над людьми, фактически уговорив их принять определенные мнения.

С другой стороны, речь идет об открытом споре, целью которого является возрастание истинного знания — *episteme*. Отношения между его участниками имеют форму диалога, в котором все его субъекты сотрудничают во имя наилучшего понимания предмета обсуждения. Диалог служит наилучшему из возможных представлению и прояснению этого предмета. При этом обсуждение проблемы должно проходить с помощью аргументов и контраргументов, выраженных на общем для участников языке. С помощью языка личное и интерсубъективное определенным

Об индоктринации в указанном смысле трудно говорить в ситуациях, когда человек, которому внушают, понимает, что на него влияют, или когда лицо, которое воздействует на других, делает это очевидным для них. По-видимому, состояние индоктринации предполагает, что тот, на кого влияют, не осознает этого. Об индоктринации не может идти речи и в случае игры с «открытыми картами», даже если на игроков воздействуют посредством угроз и риторики.

Необходимо также уточнить использование слова «воздействие». В той мере, в которой взвешенные и непредвзятые аргументы вынуждают человека изменить свои взгляды, мы не можем говорить, что он «находится под воздействием». Лучше говорить, что он обучается или приобретает более глубокое понимание обсуждаемого предмета.

[1] Использование в философии обыденных примеров для разъяснения различий между уговариванием и убеждением и т.п. отличается от имеющего место в экспериментальном естествознании поиска свидетельств в пользу теории. Полезность подобных различий в одной ситуации не означает, что они окажутся таковыми и в другой.

образом примиряются друг с другом. Это — общение между двумя личностями, признающими друг друга равными в совместных поисках истинного постижения обсуждаемого предмета. В подлинном диалоге нет сильнейшего или хитрейшего, который стремится уговорить слабого или простодушного. Он является совместной, исходящей из сути дела, попыткой убедить друг друга и убедиться самому. Здесь целью является лучшее понимание предмета разговора как для другого участника, так и для самого себя. Такой диалог представляет собой взаимное развитие[1].

Был ли Сократ только непревзойденным мастером диалога, человеком с исключительным даром *переубеждения*? Отвечая на этот вопрос, надо признать, что и Сократ использовал риторические приемы «убеждения», основанные на своем словесном искусстве и способах аргументации.

В тех ситуациях, когда оппоненты не равны друг другу по уму и познаниям, по престижу и социальному положению, свободная дискуссия очень затруднена. Несомненно, такое часто случается. Поэтому столь важно *создать* условия для открытой и разумной дискуссии. В ней могут сыграть свою положительную роль провокационные вопросы, поражающие воображение примеры и типично риторические приемы. В психотерапии, когда с больным не установлен или нарушен контакт, используют медикаментозные и другие методы воздействия, влияющие на его психику и приводящие его к состоянию, когда он способен добровольно общаться с врачом. Аналогичным образом в диалоге допустимо использование риторических приемов «уговаривания» оппонента, чтобы создать ситуацию, в которой возможно его рациональное «убеждение».

Таким образом, необходимо проводить различие между использованием уговаривания и других манипулятивных приемов для создания открытой и рациональной дискуссии и использованием этих же средств для подавления оппонента и контроля над ним.

Однако, кто решает, кто имеет право и основания для уговаривания других? Больной обычно добровольно идет к психиатру, профессиональная компетенция которого не ставится под сомнение. Иначе обстоят дела в политической жизни, где часто возникают

---

[1] Различие между убеждением и уговариванием позволяет осмысленно различать между настоящим и мнимым *авторитетом*. Человек с подлинным авторитетом обладает подлинным пониманием предмета и способен рациональным образом передать его другим в процессе открытого обсуждения. (Предполагается, помимо прочего, что все участники одинаково способны к самовыражению и участию в диалоге). Человек, способный главным образом уговаривать других с помощью риторических и других приемов, обладает только мнимым авторитетом.

конфликты по поводу того, кто должен быть учителем, а кто — учеником, кто достаточно подготовлен для того, чтобы обучать, а кто — нет. Как правило, люди добровольно не соглашаются на то, чтобы кто-то убеждал их и манипулировал ими на основе не совсем понятных им доводов. Поэтому естественно, что в античных Афинах Сократ встретил сильное сопротивление, когда, пытаясь создать условия для свободного и открытого общения, он прибегал к риторике[1].

То, что истолковывается некоторыми как многословие Сократа или как излишне риторические формы выражения, может быть интерпретировано как понимание им того, что часто ситуация оказывается слишком нечеткой, чтобы обсуждать ее в открытой и разумной дискуссии. В результате, используя разговорную форму и риторические средства, Сократ пытался создать общую базу взаимопонимания, на основе которой между участниками мог развиваться свободный диалектический процесс мышления.

На это обстоятельство указывают и платоновские диалоги, описывающие ситуации общения, а не следующие строго, как это должно быть в научных работах, логике предмета обсуждения. Для того, чтобы двое или больше людей смогли разумно обсуждать интересующий их вопрос, между ними должно возникнуть общее взаимопонимание, которое позволяет им наилучшим способом понимать детали и суть обсуждаемого предмета. Знакомясь с обычным прозаическим текстом, читатель не всегда воспринимает его с той точки зрения, с которой он был написан. В этом смысле диалогическая форма, возможно, предоставляет гораздо больше возможностей для создания взаимопонимания между читателем и автором. .

Это означает, что устная речь в виде дискуссии предпочтительнее записанного текста и устного монолога. Как известно, сам

---

[1] Во время дискуссии Сократ, указывая на противоречия и неясности, «разрушал» картину реальности, которой обладали его собеседники. Он показывал, что социальные и моральные представления его партнеров не являются обоснованными и достаточными. Таким образом, одним своим слушателям он открывал благотворность теоретического исследования. Другие же отрицали эту благотворность. С одной стороны, обнаруживались болезненные для них откровения. С другой, афинские правители полагали, что разрушение господствующих мнений опасно для государства. Даже если людские мнения и лишены всякого реального обоснования, они тем не менее необходимы для функционирования общества (выражаясь современным языком, полуистина, или идеология, может быть функционально необходима для общества).

Сократ не писал ничего, однако принимал участие во многих дискуссиях. Согласно Платону [*Седьмое письмо* или *Федр*], он полагал, что письменное изложение трудного предмета является сомнительным делом.

До сих пор в центре нашего внимания был первый тезис нашей схемы, а именно:

«Благо» есть в известном отношении «знание» (и в определенном смысле ему можно научиться)[1].

Этот тезис объясняет второй тезис:

«Правильное знание необходимо ведет к моральным действиям»[2].

Второй тезис становится понятным, если иметь в виду знание, которое превратилось в наше убеждение. Если вы обладаете правильным знанием, то и действовать вы будете в соответствии с ним, то есть справедливо. *По определению* немыслимо, чтобы человек знал добро и одновременно не действовал в соответствии с ним. Если вы лично приобрели знание добра (вместе с правильным познанием ситуации и правильным пониманием добра), то логически истинно то, что вы будете поступать морально. Или точнее: то, что вы поступаете справедливо (морально), является доказательством того, что знание действительно вами лично усвоено.

Третий тезис неизменно вызывает удивление:

«Моральные (справедливые) действия необходимо ведут к счастью».

Но ведь законопослушный Сократ, который совершал моральные действия, был приговорен к смерти. Разве это счастье? Очевидно, Сократ понимал под счастьем (греч. *eudaimonia*) нечто иное, чем удовольствие. Для Сократа физические страдания и смерть не препятствуют счастью. Быть счастливым для него означало жить в

---

[1] Напомним, что Сократ употреблял понятия *добро, добродетель* в широком значении *блага*, то есть высшего воплощения нравственного потенциала человека, морального совершенства, достигаемого выполнением высоких нравственных целей наилучшим способом. — *С.К.*

[2] Сократ может считаться когнитивным *рационалистом*, так как он полагал, что разум обладает преимуществом перед волей и чувствами. Именно разум первый узнает благо, а воля и чувства используются для достижения того, на что указывает разум. Противоположностью такой позиции является *волюнтаризм*, отдающий предпочтение воле и чувствам, а не разуму. Прежде всего, мы желаем нечто (называя это «добром»), а затем разум находит *средства* для его достижения (а также для оправдания, «рационализации» *желаемого*).

мире с самим собой, обладать чистой совестью и самоуважением. Таким образом, счастье связано с человеческой цельностью и подлинностью. Тот, кто воплощает добродетель и как таковой является *цельным* человеком, тот является «счастливым». Счастье, цельность и добродетель, следовательно, взаимосвязаны (точно так же, как счастье и благо связаны с правильным пониманием и правильными действиями). Что бы с нами ни случилось, это не существенно для вопроса о том, в какой степени мы счастливы. (Здесь обнаруживаются черты сократовской этики, которые напоминают стоицизм).

Глава 3. ПЛАТОН — ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: ОБРАЗОВАНИЕ И ВСЯ ВЛАСТЬ «ЭКСПЕРТАМ»

Платоновское учение о государстве является первым существенным вкладом в *политическую теорию*. Это учение может быть рассмотрено как синтез сократовской этики и платоновской теории идей. Используя первую как основу, рассмотрим платоновскую теорию идей, а затем перейдем к учению о государстве.

Жизнь. Платон (Plato) родился около 427 г. до Р.Х. в Афинах, где и умер в 347 г. Он был аристократом по происхождению, и по материнской линии его род восходил к законодателю Солону. Следуя семейной традиции, его готовили к политической деятельности. Однако судьба распорядилась иначе. Афинская демократия потерпела поражение от Спарты, и на короткое время власть в Афинах перешла к тридцати тиранам. В свою очередь, их сменила новая демократическая власть, которая в 399 г. до Р.Х. приговорила к смерти Сократа, учеником и последователем которого был Платон. Возможно, поэтому Платон решил не принимать участия в политической деятельности, по крайней мере, в том виде, в каком она существовала в это время в Афинах. Вместо этого он стал интересоваться тем, каким образом можно было бы перестроить политику. Платон продолжил дело Сократа по теоретическому опровержению релятивизма софистов, который рассматривался им как одно из проявлений общественного упадка. Своей целью Платон поставил задачу раскрытия принципов, на которых могла бы быть построена разумная политика идеального государства. Вместо участия в политической деятельности он обратился к исследованию того, что такое политика и какой она должна быть. При этом, размышляя об этих принципиальных вопросах, Платон имел в виду греческий *полис*.

Платон несколько раз пытался реализовать свои идеи о политике. Одна попытка была предпринята при власти тирана Дионисия I (ок. 430—367 до Р.Х.), правившего в сицилийском городе Сиракузы, другая — во времена правления (367—344 до Р.Х.) его сына Дионисия II. Обе попытки потерпели полное фиаско, и Платону только чудом удалось вернуться в Афины.

Помимо путешествия в Сиракузы Платон совершил путешествие по Южной Италии, где познакомился с пифагорейцами. По-видимому, встреча с ними оказала на него серьезное влияние. Их объединяли следующие общие воззрения: 1) математика является внутренней сущностью всех вещей; 2) мир дуалистичен, что выража-

ется в разделении истинного бытия идей и чувственного бытия как тени идей; 3) душа бессмертна и переселяется из одного тела в другое. Платону и пифагорейцам в равной степени был также присущ интерес к теоретической науке, религиозный мистицизм и аскетическая мораль.

В 388 г. до Р.Х. Платон основал школу в Афинах — Академию. Она получила название по своему местонахождению в роще, посвященной полубогу Академу. Академия просуществовала более 900 лет и была закрыта по указанию императора Юстиниана I (483—565) в 529 г. Это произошло во времена упадка Римской империи почти одновременно с распространением первых христианских монастырей. Именно монастырские общины были главной опорой культурных институтов средневековой Европы вплоть до основания в 1100 гг. первых университетов (Болонья, Париж). Таким образом, с платоновской Академии ведет свое начало непрерывная традиция, частью которой являются современные университеты и «академики как преподаватели и ученые».

В афинской Академии обучали не только философии, но и геометрии, астрономии, географии, зоологии и ботанике. Однако центральное место занимало политическое образование. Обучение основывалось на лекциях, дискуссиях и совместных беседах. Каждый день проводились гимнастические занятия.

Труды. До наших времен дошло только несколько фрагментов досократиков. От Платона сохранилось около 30 малых и больших диалогов, а также ряд писем. Кроме того, имеется вторичная литература, *посвященная* Платону.

Трудность восстановления учения Платона связана не с недостатком сохранившихся произведений, а скорее с манерой, в которой написаны диалоги. Они не содержат окончательных выводов и положений, а сам Платон предстает в них крайне редко. Кроме того, следует учитывать изменение взглядов Платона на протяжении его жизни. Обычно среди платоновских диалогов выделяют три группы: 1) ранние, «сократические» диалоги; 2) диалоги, отражающие зрелую доктрину Платона (сюда относится *Государство*) и 3) поздние диалоги, к которым принадлежат *Законы*.

Платон следующим образом комментирует трудности в передаче того, что он хочет сообщить. «...Поскольку она [философия] не допускает изложения подобно другим областям знания; однако только после длительной беседы о ее предмете и жизни с ним внезапно свет как бы зажигается в душе от пламени...» [*The Seventh Letter* 341, Translation by J.Harward, Cambridge University Press, 1952]. Платон не верит, что может точно передать неискушенному человеку то знание, которое содержится в глубине его души. Путь к философскому пониманию длителен и труден. Он требует много времени и значительных усилий. На этом пути необходимы обсуждения и беседы с другими ищущими истину. Но даже тогда мы автоматически не постигаем истины, как это бывает в случае приобретения знания в запрограммированном процессе обучения. Истина является, если вообще является, подобно вспышке света в душе.

Отнесясь серьезно к этим платоновским утверждениям, можно извлечь из них два следствия. Первое касается характеристики нашего способа рассмотрения философских проблем, а второе — признаков, которые сопровождают приобретение знания и мудрости. Педагогические упрощения, к которым мы прибегаем, будут, разумеется, предельно неплатонистскими! Однако они, будем надеяться, окажут помощь для выбора дороги, ведущей к мудрости.

Согласно Платону, эта дорога требует настойчивости и труда. Она никогда не кончается, как это свойственно учебному процессу, завершающемуся экзаменом. Эта дорога и есть наша собственная жизнь. Истина, которую мы обретаем совместно с другими, не может быть просто передана тем, кто не шел вместе с нами. Истина остается недоступной тем, кто не пошел этой дорогой. Значит, мы можем сказать, что Платон утверждает единство «дороги, истины и жизни».

Знание и бытие

Мы уже говорили, что Сократ верил в возможность получения объективного знания путем критического анализа и прояснения наших понятий о человеке и обществе. Это прежде всего понятия блага, добра, справедливости и познания. С помощью концептуального анализа можно обнаружить то, что *есть* на самом деле, скажем, справедливость и благо. Если мы хотели бы определить, является ли некоторое действие хорошим, то должны были бы сравнить его с образцом, или нормой, то есть с добром. В той мере, в какой действие отвечает добру, оно является хорошим. Путем определения таких всеобщих понятий, как добро и справедливость, мы приобщаемся к тому, что является всеобщим и неизменным. Однако что из этого следует? Чем является *нечто*, к которому мы приобщаемся? Имеет ли оно объективное существование? Можем ли мы указать на него как на самостоятельно существующий в нашем окружении объект? Или оно является некоторым мысленным объектом, который не существует вне одного или нескольких человеческих субъектов? Подобные вопросы возникают в связи с сократовским концептуальным анализом и утверждением о существовании всеобщих этических норм.

Выше отмечалось, что, по-видимому, Сократ не занимал достаточно четкую позицию в отношении того, как можно философски обосновать всеобщие этико-политические нормы[1]. Говорилось также, что Платон полагал, что ответ дает понимание *добра* как *идеи* (греч. *eidos*, идея). В этой связи теория идей может рассматриваться как основное средство защиты «объективной» этики. С ее помощью Платон значительно усиливает сократовскую критику релятивизма софистов.

Есть определенное сомнение по поводу того, в какой мере Платон на самом деле придерживался «платоновской теории идей». Ведь он сам выдвинул серьезные аргументы *против* этой теории. Возможно, Платон был больше «неоплатоником», наподобие Августина, чем «платоником». Важно не забывать, что собственная позиция Платона развивалась. Вначале, работая над прояснением и пониманием понятий (сократовские диалоги), Платон был близок к Сократу. Затем Платон пытался доказать, что идеи обладают независимым существованием. Это привело его к формулировке теории идей (например, в диалоге *Государство*). Наконец, Пла-

[1] См. сноску 1 Гл. 1.

тон, побуждаемый внутренней динамикой проблематики анализа понятий и всеобщего, выдвинул диалектическую эпистемологию (диалог *Парменид*).

Существуют разные интерпретации того, что на самом деле мог иметь в виду Платон. Согласно Аристотелю, он был теоретиком учения об идеях. По мнению Вернера Йегера (Werner Jaeger, 1888—1961)[1], он был гуманистом. (Так называемая традиция *Paideia*, которая выдвигает на передний план общее образование и воспитание человека, связанные с гармоническим телесным и духовным формированием личности. — *С.К.*) Согласно неоплатонистской традиции, Платон был диалектико-рациональным спиритуалистом, пытавшимся представить в структуре своих диалогов невыразимое. Имеются также различные точки зрения на философскую значимость той или иной интерпретации.

В дальнейшем мы не будем касаться развития философских взглядов Платона и различных направлений платоноведения и ограничимся достаточно простым изложением проблематики учения об идеях.

Теория идей может быть интерпретирована подобно натурфилософским учениям, для которых стержнем был онтологический вопрос: «Что реально существует?» Ответ досократиков заключался в утверждении существования различных элементов или первоначал. Другие философы, подобно пифагорейцам, постулировали существование структур или форм — того, что Платон называет *идеями*. Именно идеи являются первичной реальностью, то есть субстанцией.

Чтобы сделать учение об идеях более понятным, рассмотрим обычную жизненную ситуацию. Пусть мы копаем канаву с помощью лопаты, и наш знакомый спрашивает, *что* мы делаем. Вероятнее всего, мы ответим, что «роем канаву» или «выбрасываем землю лопатой». Вопрос о том, что мы делаем, может быть задан и на уроке математики. Однако ответить на него гораздо труднее. На него можно дать явно неудовлетворительные ответы, вроде «пишем ручкой на бумаге» или «мелом на школьной доске». Ведь точно так же можно ответить и на вопрос о том, что мы делаем во время занятий по английскому языку или по черчению. При этом

---

[1] См. W.Jaeger. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 Vols. Oxford, 1939—1944. Русский перевод второго тома см. В.Йегер. *Пайдейа*. Перевод; М.Ботвинника. — М., 1997; W.Jaeger. *Die platonische Philosophie als Paideia*. — In W.Jaeger. *Humanistische Reden und Vorträge*. — Berlin, 1960. — S.142—157. — *С.К.* и *В.К.*

очевидно, что мы не делаем «одно и то же», когда занимаемся математикой и когда учим грамматику. В каждом из этих случаев имеются различные предметы изучения. Однако, чем *является* предмет, например, математики? На него можно ответить — «системой понятий». Отвечая так, мы вступили на путь, который ведет к учению об идеях. Оно утверждает, что, кроме чувственно воспринимаемых вещей (кусков мела, чернил, бумаги, школьной доски и т.п.), существует нечто, что мы понимаем, хотя и не можем чувственно воспринимать. Это нечто является «идеями», например, идеей окружности, идеей треугольника и т.п.

Однако откуда наша уверенность в том, что эти математические идеи *существуют*? Разве не верно, что существует только след мела на школьной доске, а не эти идеи? Разве математические идеи не *исчезают* тогда, когда мы вытираем доску после окончания урока по математике? Это кажется неправдоподобным. Тогда, может быть, математика существует только «внутри» нас самих? Но возможно ли, что тридцать учеников на уроке математики изучают *один и тот же предмет,* например теорему Пифагора, хотя некоторые из них соображают быстрее остальных? Очевидно, математика не может быть «внутри» нас. Математика должна быть тем, на что мы все можем направлять наше внимание, *о* чем мы думаем.

Истины математики являются *общезначимыми*, то есть имеющими силу для всех. Они также не зависят от отдельного субъекта. Они являются тем, на что мы все «направляем наше внимание».

С помощью таких простых вопросов и аргументов мы приближаемся к пониманию платоновского учения об идеях. Идеи, такие как окружность или треугольник, являются не чувственно воспринимаемыми, а интеллигибельными, постигаемыми с помощью рассудка *(Verstand).* Отдельные воспринимаемые окружности и треугольники являются, так сказать, преходящими представлениями соответствующих идей. В противоположность этим изменяющимся и отдельным представлениям идеи являются неизменными и всеобщими. Идеи не являются чем-то «внутри» наших мыслей, они существуют объективно и являются общезначимыми.

Для того, чтобы понять ответ, воспользуемся опять схемой философского вопрошания *вопрос—аргумент—ответ—следствие.* Одним из следствий платоновского ответа является следующее утверждение. Если действительно мир «раздвоен», то есть имеются два *способа существования* (чувственные вещи и идеи), то тем самым *создаются условия для общезначимой этики (нравственности).* В таком случае мы определенным образом объясняем, как

можно утверждать, что *«добро* есть *нечто объективно* существующее». А именно, оно существует в форме идеи.

До сих пор онтологический вопрос: «что считать существующим?» рассматривался в контексте математики. Но платоновское учение об идеях будет более понятным, если обратиться к другому примеру.

Если спросить, «что является благородным поступком?», то нетрудно указать в качестве ответа на ряд конкретных ситуаций. Например, спасение провалившегося под лед человека является благородным. Но в чем заключается благо соответствующего действия? В том, чтобы кинуться на помощь? В том, чтобы бросить на лед лестницу? В том, чтобы поползти по лестнице? Мы не в состоянии *предметно представить* или *увидеть* благо в этой ситуации. Оно не является чем-то нами чувственно воспринимаемым. Тем не менее мы уверены в благородстве данного поступка. Почему? Потому, сказал бы Платон, что мы уже имеем идею благородного поступка и она помогает понять этот поступок как благородный.

Можно далее спросить: «Что такое понятие?» Этот вопрос, как мы дальше увидим, относится к числу наиболее спорных в истории философии [см., например, средневековые споры об универсалиях, Гл. 6]. Мы можем упростить его следующим образом. Когда говорится о лошади Петра, то имеется в виду конкретная лошадь, на которую можно указать (чувственно воспринимаемый феномен в пространстве и времени). С другой стороны, когда мы говорим о лошади вообще, то можно сказать, что мы говорим о понятии «лошадь». Каждый язык использует свои слова для обозначения этого понятия: *лошадь, horse, Pferd, hest, cheval, hestur* и т.д. Платон полагал, что понятия (например, понятие «лошадь» или то, что мы «подразумеваем», или на что мы «указываем», когда используем слова *лошадь, horse, cheval* и т.п.) обладают независимым существованием по отношению к отдельным конкретным объектам, которые подпадают под это понятие. В нашем примере к их числу относятся разные представители биологического вида *Equus caballus.* Истолковываемые таким образом понятия Платон называет идеями.

Когда мы говорим о коне по кличке Пепел, то нам обычно ясно, *о ком* идет речь, а именно: это представитель породы лошадей и конкретно известный нам Пепел. Он является объектом, до которого мы можем дотронуться и на который можно указать. «Лошадь», напротив, не является объектом, который можно обнаружить в конюшне или на ипподроме, который можно увидеть и на который можно указать. Если бы мы использовали *теорию смыс-*

ла, согласно которой языковые выражения только тогда имеют смысл, когда *указывают* на *нечто* существующее[1], и одновременно знали, что *осмысленно* сказать, например, что «лошадь является млекопитающим», то из этого следовало бы, что слово «лошадь» должно *указывать на нечто*. Но так как это нечто чувственно не воспринимается, то оно должно быть *неощущаемым нечто*, то есть идеей «лошади». В таком случае «идея» лошади должна *быть некоторой сущностью*, которая *существует*, даже если мы не можем воспринимать ее в пространстве и времени.

Подобные аргументы делают учение об идеях более правдоподобным. Они ведут нас к разделению мира на две части. Реальность существует двумя принципиально различными способами: либо в качестве *идей*, либо в качестве *чувственно воспринимаемых вещей:*

идеи
чувственно воспринимаемые вещи

Этот (онтологический) дуализм во многом соответствует разделению мира, который вводили Парменид и пифагорейцы. Главное различие состоит в том, что постулируемый Платоном онтологический дуализм определенным образом *объясняет*, как возможны общезначимые этико-политические нормы. Добро — этические и политические нормы — существует как идея.

Идеи существуют независимо от пространства и времени. Они не могут быть описаны с помощью пространственно-временных свойств. Так, понятие *семь* не может быть охарактеризовано с помощью цветовых терминов. Однако воспринимаемые в пространстве и времени вещи должны быть так или иначе связаны с идеями. Именно благодаря воспринимаемым в пространстве окружностям мы вспоминаем идею «окружности». Но если понимать идеи как нечто радикально отличное от воспринимаемых вещей, вследствие чего они не могут быть описаны с помощью свойств, которые можно найти в пространстве и времени и в процессах изменения, то тогда трудно объяснить, каким образом изменчивые пространственно-временные объекты нашего восприятия могут быть *причастны* идеям. В этом заключается одна из основных проблем учения об идеях.

Придерживаясь обычной интерпретации, можно сказать, что идеи не существуют во времени и пространстве, что они не возникают и

[1] Конечно, это очень спорный тезис. Ведь, например, являются осмысленными такие слова и словосочетания, как «или» и «может быть». Критику референциальной теории лингвистического смысла см. J.Searle. *Speech Acts*. — Cambridge, 1969.

не исчезают. Они являются неизменными. Лошади рождаются, живут и умирают. Однако идея «лошадь» всегда остается одной и той же.

Это значит также, что и благо (добро) как идея является неизменно одним и тем же, независимо от того, следуют ему люди или нет, знают они его или нет. Иначе говоря, Платон верил, что он показал, что мораль и политика имеют прочное основание, которое полностью не зависит от многообразия мнений и обычаев. Учение об идеях понималось им как обосновывающее абсолютный и общезначимый фундамент этико-политических норм и ценностей. В дальнейшем мы увидим, что существуют и другие теоретические объяснения того, как возможны абсолютные и общезначимые нормы [см. позицию Канта, Гл. 18], а также их разные модификации и опровержения [см. позицию Юма, Гл. 15]. В целом этот вопрос продолжает оставаться в центре философских дискуссий [см. современные его решения Карнапом и Хабермасом в Гл. 29 и 30][1].

---

[1] Платоновское понимание морали как укорененной в «мире идей» до определенной степени соответствует обычным воззрениям на мораль. Если спросить философски неискушенного человека, почему нельзя уничтожать людей, как это делал, например, Гитлер с евреями, то многие, возможно, ответят: «потому что это *несправедливо*» или «*существуют* определенные моральные нормы», запрещающие убийство. По поводу нюрнбергского приговора нацистским военным преступникам многие, по-видимому, скажут, что он был справедливым, поскольку *существуют* определенные моральные нормы, верные для всех времен и народов. Только немногие согласятся с тем, что обвиняемые в преступлениях против человечества не могут быть осуждены, поскольку этические и политические принципы зависят от изменяющихся обычаев и нравов, а также от законодательств отдельных стран. Если бы те, кто отвергает такой аморализм и считает нюрнбергский приговор объективно правильным, подобрали более точные слова, то тогда они безусловно выразили бы свою позицию в форме, близкой платоновскому пониманию. Этико-политические нормы *существуют* независимо от пространства и времени в дополнение к чувственно воспринимаемым вещам.

Часто моральные убеждения, которыми обладают обычные люди, могут быть истолкованы на основе *различных* философских учений. Напомним читателю, что Платон не так далек от господствующих воззрений, как это может показаться. Однако это не значит, что философские учения, которые наиболее близки господствующим взглядам, являются более истинными, чем другие. И наконец, хотелось бы сказать читателю, что учение, которое мы стремимся сделать более понятным, — учение об идеях — само сталкивается с различного рода проблемами. К их числу относится проблема понимания отношения между неизменными идеями и изменяющимися вещами и явлениями воспринимаемого мира. Поэтому аргументы, использовавшиеся при объяснении учения об идеях, не являются аргументами, которые убедительно демонстрируют его правильность. Отметим, что и сейчас все еще остаются дискуссионными вопросы о том, как понимать математику, язык и нормы.

Учение об идеях предполагает следующие отношения:

$$\frac{\text{идея}}{\text{чувственные вещи}} = \frac{\text{неизменяемое (этико-политическое благо)}}{\text{изменяемое (многообразие обычаев и мнений)}}$$

Платон не считал, что мир идей и мир вещей являются *равноценными*. Он считал идеи более *«ценными»*, поскольку они являются *идеалами*. Эта мысль вдохновляла многих, в том числе поэтов эпохи Романтизма[1].

Мы стремимся к идеям, потому что они являются *идеальными*. Согласно Платону, в каждом из нас заложено страстное стремление к идеалам[2]. Это и есть платоновский *эрос:* страстная жажда ко все возрастающему видению Прекрасного, Блага и Истины.

Поэтому для людей не существует постоянного и непреодолимого противоречия между воспринимаемым органами чувств миром и миром идей. Люди живут в атмосфере динамического напряжения между этими двумя мирами. В воспринимаемом мире человек познает, что некоторые поступки лучше других. Это отражение идеи добра в мире восприятия позволяет достичь лишь ее временного и несовершенного понимания. Когда мы ищем более ясного видения идеи блага, то мы в большей степени оказываемся способными различать добро и зло в мире восприятия, а когда мы пытаемся лучше понять, что мы считаем благом и злом в этом мире, то мы значительно облегчаем проникновение в идею блага. Итак, *процеес познания* реализуется в форме непрекращающегося взаимодействия (диалектики) между созерцанием идей (теорией) и жизненным опытом в чувственном мире (практикой). Именно так мы углубляем наше понимание идеи блага и того, что есть благо в нашей жизни.

Таким образом, философия предстает одновременно и всеобщей, будучи связанной с вечными идеями, и конкретной, будучи связанной с жизненными ситуациями. Философия является в равной степени как познанием, так и *образованием.*

Процесс образования (педагогическая *пайдейа*) оказывается непрекращающимся странствованием между верхом («светом») и низом («царством теней»). Поэтому было бы неправильным соглашаться с часто высказываемым мнением, согласно которому Платон искал истину ради самой истины. Отчасти истина постигается в ходе движения между пониманием идей и пониманием конкретных жизнен-

[1] См. Henrik Wergeland. *Napoleon.* — In Henrik Wergeland. *Poems.* — Oslo, 1960. — P.8.

[2] См. ниже платоновскую антропологию, с. 106—108.

ных ситуаций, переживаемых здесь и теперь. Отчасти она постигается, когда человек, достигший достаточно глубокого понимания идей, обращается к людям, чтобы поделиться с ними своим пониманием. Философы не должны пассивно созерцать идеи, подобно отшельникам, уходящим от мира в келью. Напротив, они должны использовать приобретенное ими знание для управления обществом. В этом смысле можно говорить о «единстве теории и практики» у Платона.

Мы не намереваемся критиковать учение об идеях. Выше отмечалось, что именно Платон был его первым критиком. Укажем только на два возражения. 1) Идеи являются тем, на что мы *указываем* с помощью таких, например, понятий, как «справедливость» и «зло». Однако идеи одновременно представляют собой и *идеалы*. В результате возникает следующая дилемма. Зло является примером понятия, указывающего на идею, и, как таковая, идея зла должна существовать в качестве того, на что указывает понятие «зло». С другой стороны, зло не является идеалом, и, следовательно, идея зла не может существовать. 2) Идеи являются неизменными, тогда как чувственные вещи изменяются. Учение об идеях трактует чувственные вещи как отражение идей — это обрисовано в платоновском образе узников в пещере. Точно так же, как тени на стене пещеры являются отражениями перемещаемых вещей, так и воспринимаемые нами вещи являются отражениями идей. Однако как могут *изменяющиеся* чувственные вещи быть отражениями *неизменных* идей? Разве это не ведет к логической проблеме? Если эти два фактора, мир идей и чувственный мир, определены как *полные противоположности,* то разве мыслимо, чтобы они имели между собой нечто общее?

Из сказанного ранее о взаимоотношении между пониманием идей и пониманием конкретных жизненных ситуаций следует проблематичность предположения, что Платон проводил подобное логически непреодолимое различие между миром идей и миром ощущений.

Согласно Платону, идеи не изолированы друг от друга, как отдельные звезды на мысленном небосклоне. Идеи *связаны друг с другом*. Они образуют связанное *целое*. В *Государстве* Платон обсуждает вопрос о том, какой поступок является справедливым. Беседа выявляет разные мнения и разные действия, которые могут быть обозначены как справедливые. Только тогда все эти *различные* феномены и представления могут быть названы «справедливыми», когда, согласно Платону, все они причастны одной общей идее, идее справедливости. Именно эта идея делает возможным рассмотрение этих разных случаев как «справедливых». Но это означает, утверждает

Платон далее, что мы не в состоянии понять идею справедливости изолированной от других. Идея справедливости указывает не только на себя. С одной стороны, она предполагает добродетели мудрости, мужества и умеренности — при условии, что справедливость заключается в правильной их гармонии. С другой стороны, справедливость предполагает идею добра (блага).

Таким образом, идеи переплетены между собой. Поэтому, согласно Платону, у нас не можем быть истинного познания *отдельной* идеи. Постижение идей является познанием их взаимосвязей, познанием «тотальностей». Однако мы впали бы в другую крайность, если бы посчитали, что истинное познание является познанием «всего». Такое понимание целого, идей во всех их внутренних взаимосвязях, вряд ли может быть достигнуто человеком. Нам доступны только неполные «тотальности» или, более точно, предположительные *(provisional)* «тотальности», так как постижение идей осуществляется в непрерывно продолжающемся движении. Оно имеет как бы два измерения. Первое связано с взаимопереходами между миром явлений и миром идей. Второе — с непрерывным переходом от одних идей к другим, связанным с ними. Таким образом, «тотальность» никогда не бывает статически данной.

Исходя из этого толкования, можно сказать, что идея блага («идея единого»)[1] выделяется из ряда других идей, а именно: идея блага представляет подлинную внутреннюю взаимосвязь идей.

Эта взаимосвязь между идеями, по Платону, является подлинным основанием реальности, базисной структурой, лежащей в основе всех отдельных чувственно воспринимаемых нами явлений.

Этот постоянно выходящий за свои границы холизм (системная целостность, смысловое поле), или диалектика, может быть назван ядром платоновской философии[2].

В диалоге *Государство* Платон использовал три аналогии для разъяснения учения об идеях. Это *аналогия с Солнцем, аналогия с разделяющей линией* и уже упоминавшаяся *аналогия с узниками в пещере.*

Кратко суть *аналогии с Солнцем* заключается в том, что Солнце можно сравнить с *идеей блага.* Солнце является для чувственного мира тем, чем является идея блага для мира, постигаемого только мышлением. Солнце, как и идея блага, является властелином своего

[1] См. диалог *Парменид.*

[2] Отсюда следует, что Платон был *против* изучения явлений, основанного на их изоляции и строгом разграничении (как это делают сейчас психология, социология, политика, экономика, этика и т.д.). Для него истинное знание могло быть получено только в ходе интердисциплинарных исследований.

мира. Как солнце излучает *свет*, так и идея блага порождает *истину*. И точно так же, как глаз видит при дневном свете, так и *разум* понимает в свете истины. Разум является человеческой способностью, которая связывает нас с идеей блага подобно тому, как глаз, являясь органом зрения, связывает нас с Солнцем. Но глаз, или способность зрения, не тождественен Солнцу, как и разум не тождественен идее блага. Солнце освещает все вещи, включая самого себя, и делает их видимыми для нас. Сходным образом, идея блага делает все идеи, включая и саму себя, постигаемыми нашим разумом. Более того, идея блага является условием существования, а не только познаваемости всех других идей, точно так же, как, по Платону, существование Солнца является условием не только нашей способности видеть вещи, но и их существования.

Суть *аналогии разделяющей линии* состоит в том, что наша способность познавать реализуется на разных уровнях. Прежде всего имеется различие между познанием чувственных вещей (BC) и познанием умопостигаемого (AC). Далее, познание чувственных вещей может быть разделено, с одной стороны, на познание теней, отражений или копий (BD) и, с другой стороны, на познание сущностей, которые порождают эти отражения (DC). Соответственно, познание умопостигаемого может быть разделено на познание имеющихся предпосылок (CE) и на познание прототипов, которое реализуется как чистое мышление об идеях без опоры на какие-либо образы (EA).

Кроме того, в сфере познания чувственного выделяются *воображение* (BD) и *мнение* (DC), а в сфере познания идей — *последовательное мышление* (CE) и *постижение* (EA).

Если исходить из *аналогии с разделяющей линией*, то *аналогия с узниками в пещере* иллюстрирует наше движение вверх по иерархии уровней познания — от воображения (предположения) к знанию, от мира теней к вещам, видимым при дневном свете, и дальше к видению самого Солнца.

Итак, учение Платона об идеях оказывается не только онтологией, теорией сущего, но также и эпистемологией, теорией познания.

Чувственные вещи и большинство наших мнений изменяемы и несовершенны. Знание о них не является совершенным знанием. Объективное знание, *episteme*, возможно только об идеях, которые являются неизменными и совершенными. Путем размышления о нашем чувственном опыте и о способах его языкового представления мы можем приблизиться к этому объективному знанию, поскольку идеи в некотором смысле лежат «в основе» наших представлений и чувственных вещей. Например, идея правильного действия лежит в основе и делает возможными различные правильные действия и наши представления об этих действиях. Точно так же, как мы можем «вспомнить» идею окружности, таящуюся за различными несовершенными кругами, которые мы воспринимаем вокруг себя, так же мы можем «припомнить» идею справедливого действия, скрывающуюся за различными лингвистическими выражениями справедливых действий. Следовательно, концептуальный анализ нашего повседневного языка имеет не только чисто лингвистическое значение. Он ведет нас к постижению идей. Далее, благодаря тому, что представления (концепции) и чувственные вещи имеют общее происхождение от идей, делается возможной *корреляция* между представлениями и чувственными вещами, которая является условием познания чувственного мира. Таким путем идеи делают возможным наше несовершенное знание чувственно воспринимаемых явлений.

Платоновскую теорию познания можно также проиллюстрировать, рассмотрев место *человека* по отношению к миру идей и миру ощущений.

Можно сказать, что Платон ставит следующий философский вопрос. Каким образом индивидуальная душа может контактировать с чувственным миром и сообществом других душ (посредством языка и традиций)? Этот вопрос возникает, когда Платон говорит, что человек обладает как *пред*-существованием, так и *после*-существованием. Душа отдельного человека существовала *до* его рождения и продолжает существовать *после* его смерти, когда умирает его физическое тело. Человек является созданием, находящимся между ми-

ром идей и миром чувственного восприятия. Его душа принадлежит миру идей, а физическое тело — чувственному миру. Поэтому человек, будучи единством души и тела, принадлежит обоим мирам. Однако подлинной частью человека, по Платону, является душа.

То, что мы называем жизнью, есть время существования души, когда она воплощена в физическом теле. Душа, в некотором смысле, погружается в чувственный мир (так называемое рождение), приобретает физическое тело и после определенного времени снова возвращается в мир идей, освобождаясь от тела (так называемая смерть). Время, когда душа находится в чувственном мире, и есть так называемая жизнь.

Таков онтологический статус человеческих существ. Можно сказать, что платоновская теория познания основывается на этом понимании человека. В течение пред-существования, когда душа обитает в мире идей, она способна непосредственно видеть идеи. Когда душа обретает физическое тело (во время рождения), она забывает все, что она знала. Но на протяжении жизни душа *вспоминает* то, что она знала раньше. Вид несовершенной окружности в природе может пробудить имевшееся ранее понимание идеи окружности. Любой акт *обучения*, от рождения до смерти, является ни чем иным как *процессом воспоминания*. Когда мы видим несовершенные и исчезающие окружности в воспринимаемом мире, мы вспоминаем идею окружности. Обучение является переоткрытием, в результате которого мы вновь узнаем идеи «за» чувственными вещами.

Это припоминание зачастую бывает трудным. Не все души способны вспомнить идеи, скрывающиеся «за» изменяемыми, воспринимаемыми вещами. Многие блуждают в эпистемологическом мраке. Не постигнув истинного знания *(episteme)*, они живут с необоснованными мнениями и поверхностными чувственными восприятиями *(doxa)*. Только немногие за время своего земного бытия способны усмотреть идеи «за» воспринимаемыми феноменами. В этом плане Платон оказывается пессимистом. Он полагает, что для достижения ясного знания идей необходимы особые способности и тщательная подготовка. Истина доступна только немногим избранным.

Государство и идея добра

Сократ считал, что добродетель является в определенном смысле знанием и что добродетели можно научить. Беседуя с людьми и подталкивая их к размышлению, их можно сделать добродетель-

ными. Тогда люди начинают поступать правильно и становятся счастливыми. Платон соглашается с этим тезисом и дополняет его утверждением о том, что правильное знание является знанием идеи добра. Но Платон меньше, чем Сократ, верит в то, что люди способны достичь знания, которое есть добродетель.

Мы можем рассматривать этот вывод как следствие учения об идеях. Идеи трудны для понимания. Познание идей требует значительных умственных способностей, дисциплины и длительной подготовки. Только немногие в состоянии достичь адекватного знания идей. В результате, большинство людей не способны путем собственных усилий стать добродетельными и вести моральную и счастливую жизнь. Поэтому *немногие избранные,* которые *обладают* знанием идей и по определению являются добродетельными, должны *вести* остальных по верному пути.

Этот скептицизм относительно способности людей познать правильное можно рассматривать как своеобразную реакцию Платона на наблюдавшуюся им тенденцию к разложению афинской демократии. К числу его проявлений относились размывание чувства общности, критика софистами традиций и смертный приговор Сократу, вынесенный сторонниками демократии. Платон стал антидемократом и пришел к выводу, что народ не в состоянии сам управлять собой. Люди не являются добродетельными и достаточно компетентными. Дело должны взять в свои руки «эксперты», которые и обеспечат единство и лояльность народа. Тем самым Платон отказался от веры в компетентность народа, на которой основывалась афинская демократия.

Упрощенно говоря, Платон выдвинул следующее условие для создания здорового города-государства. *Властью* должны обладать те, кто является компетентным, а не народ или малознающие и недобродетельные единоличные правители. Средством для достижения этой цели является всеобщая *система образования,* в которой каждый имеет одинаковые возможности и каждый может найти в полисе соответствующее его способностям место.

Большая часть диалога *Государство* посвящена тому, какой должна быть идеальная система образования. При этом следует подчеркнуть, что Платону важна именно система как целое, а не частные детали, связанные с изучаемыми предметами, возрастом учеников или их экзаменами. Ее основные моменты таковы. Образование находится в руках общества, а не частных лиц. Все дети, независимо от происхождения и пола, имеют одинаковые возможности обучаться. Между десятью и двадцати годами все получают одно и то же образование. Важнейшими предме-

тами являются гимнастика[1], музыка и религия. Молодежь должна обладать крепким и гармонически развитым телом, чувством прекрасного. Она должна быть обучена послушанию, лояльности и готовности к самопожертвованию. В возрасте 20 лет происходит отбор лучших, которые продолжают обучение, уделяя особое внимание математике. В возрасте 30 лет снова происходит отбор, и прошедшие его изучают еще пять лет философию. После этого они в течение пятнадцати лет участвуют в практической жизни общества, приобретая навыки управления. Когда им исполняется 50 лет и за их плечами 40 лет всестороннего образования, подготовки и опыта, тогда эта тщательно отобранная элита берет в свои руки управление государством. Ее представители уже обладают знанием идеи добра, фактуальным знанием и практическим опытом, причем все это стало их личностным знанием. Теперь, согласно Платону, они являются абсолютно компетентными и добродетельными. Именно эти *компетентные лица* должны обладать *всей властью* и управлять остальными членами общества.

Не прошедшие первый отбор становятся ремесленниками, земледельцами и купцами. Отсеянные после второго отбора становятся управляющими и воинами. Таким образом система образования порождает три социальных класса. Первый состоит из правителей, обладающих компетенцией и всей полнотой власти. Второй класс образуют те, кто связан с управлением и военной обороной. К третьему классу принадлежат производители необходимых для общества продуктов[2].

Предпосылкой здесь являются *различия* людей. Система образования служит как раз для отбора разных типов людей и размещения их на соответствующие им места в обществе. Платон говорит метафорически, что некоторые люди сделаны из золота, другие из серебра, а остальные из железа и меди.

Класс	*Функция*	*Добродетель*
Правители (философы)	Правление	Мудрость
Управляющие (стражи)	Управление (охрана)	Мужество
Производители (ремесленники и земледельцы)	Производство	Умеренность (послушание)

Далее Платон соотносит три выделенных класса с тремя общественными функциями и тремя добродетелями.

Платон не считает всех людей одинаково хорошими. Например, не каждый способен к политической деятельности. Однако

---

[1] От греч. *gymnos* — обнаженный. Ср. гимназия. Более того, Платон не конкретизировал содержание образования. Как таковой, его план не должен пониматься в смысле современной школьной системы.

[2] Однако поскольку Платон допускает институт рабства [ср. *Законы* 776b5—778a5], то самый низший класс составляли рабы.

он полагает, что всеобщая система образования и воспитания обеспечит каждому мужчине и каждой женщине отвечающее их способностям место в обществе, где они смогут выполнять общественную функцию, для реализации которой подготовлены наилучшим образом. Одаренные мудростью будут править обществом. Обнаружившие мужество будут защищать общество. Проявившие умеренность и заботливость будут производить необходимые обществу продукты. Когда каждый занят тем, для чего он подходит наилучшим образом, и когда все социальные функции реализуются наилучшим (по Платону) способом, то общество является *справедливым*. Справедливость является добродетелью, связанной с *сообществом*[1], и есть гармония трех следующих добродетелей.

1. Мудрость
2. Мужество — Справедливость
3. Умеренность (послушание)

Следует добавить, что это идеальное общество не мыслилось, исходя только из теоретических и моральных требований. Справедливое общество является обществом для *взаимного удовлетворения потребностей*. Мудрые думают, мужественные защищают и умеренные производят. При условии, что разные люди имеют разные способности (добродетели) и соответственно выполняют различные общественные функции, они дополняют друг друга. Тем самым каждый участвует в удовлетворении естественных потребностей (то есть потребностей, которые Платон считал естественными для *города-государства*). В этом положении содержатся зерна теории разделения труда и теории классов. Платон не рассматривает разделение труда и классы как присущие обществу по природе или по высшему установлению. Он пытается, исходя из соображений общественной эффективности и различных способностей членов общества, *обосновать* разделение труда и классовое расслоение.

Итак, Платон обосновывает *разделение труда* соображениями *эффективности*. Было бы крайне неудобно, если бы каждый лично производил все необходимое для себя, как-то: пищу, обувь, одежду, жилье и т.п. Специализация обеспечивает лучшие результаты для всех. Помимо прочего, каждый, кто занимается одной профессией, будь то сапожник, каменщик, скульптор, управля-

[1] Сократ, обращаясь к Полемарху, спрашивает его мнение о том, какие слова Симонида о справедливости являются правильными. Полемарх отвечает: «Да то, что справедливо отдавать каждому должное. Мне по крайней мере кажется, что это он прекрасно сказал» [*Государство* 331e].

ющий и т.п., постоянно совершенствуется в ней. Это открывает возможность достижения более высоких стандартов совершенства по сравнению с ситуацией, в которой каждый занимался бы многими делами. Специализация ведет к *совершенству*. В принципе, совершенство имело бы место и без специализации, если бы люди обладали одними и теми же способностями. Однако так как *люди обладают разными способностями и талантами,* то становится выгодной специализация каждого в тех занятиях, которые лучше всего отвечают его природным задаткам [*Государство*, 370 a-d].

Профессиональная специализация связана с торговлей. Сапожник продает обувь земледельцу, земледелец — сапожнику продукты питания. Каждая профессиональная группа зависит от других. Как уже отмечалось, Платон в качестве основных выделяет группы производителей, управляющих и правителей. Каждая из них включает многочисленные профессиональные подгруппы с особыми видами деятельности. Подобное разделение труда по взаимно предполагающим друг друга профессиям обеспечивает значительную степень эффективности. Поэтому можно сказать, что все общественно необходимые виды деятельности являются одинаково важными. В идеальном государстве имеет место разделение труда, но не *иерархическое деление на классы* как принцип.

Платон полагал все же, что некоторые общественные задачи и профессии являются качественно *более важными,* чем другие. Мышление важнее управления, которое, в свою очередь, важнее производства. Эти качественно различные виды деятельности основываются на качественно различных способностях каждого отдельного человека. В хорошем обществе каждый занят тем делом, которое он может выполнять наилучшим образом. Это подразумевает *согласованность как общественно более важных видов деятельности* и *высших способностей,* так и *менее важных видов деятельности* и *средних способностей.* Различия в *общественном положении* людей обусловлены их *природными различиями.* Таким образом, по Платону, *классовое устройство общества* обосновывается как *этически (нравственно),* так и с точки зрения *способностей* отдельного члена общества.

Справедливое государство характеризует гармоническое взаимодействие классов и функций [*Государство*, 434 c-d]. Разделение труда и классовые различия предполагают главнейшую политическую добродетель — *справедливость.*

Можно подумать, что Платон нашел то, что он искал, а именно идеальное общество, в котором совпадают власть и компе-

тентность. Это общество имеет вид «пирамиды», «подвешенной за свою вершину» посредством невидимой связи между правителями и идеей добра. Эта связь является неразрушимой, поскольку идея добра полностью воплощена в правителях[1].

Даже если теоретически Платон и разрешил проблему взаимосвязи власти и компетентности, он все-таки испытывал сомнения по поводу того, что предлагаемая им система образования и воспитания может предотвратить *общественную фрагментацию* и усмирить *эгоистические интересы.* Именно в них, наряду с некомпетентностью, Платон усматривал главную причину вырождения демократии в современных ему Афинах. Предложенное им лекарство заключалось в запрещении частной собственности и упразднении института семьи для двух высших классов, которые обладают политической властью. При этом он мыслил следующим образом. Богатство и семейная жизнь являются источниками эгоистических интересов, которые могут противоречить *общественным* интересам. Семейная жизнь является частной жизнью. Богатство порождает зависть и конфликты. Все это ослабляет общество[2].

Платон смотрел на экономику преимущественно с *политической стороны*[3]. Неравномерное распределение богатства, значитель-

---

[1] Поскольку Платон исходит при объяснении человеческого поведения из общезначимых и неизменных норм (идей), постольку можно сказать, что *от него* ведет свое происхождение *учение о естественных правах* [См. Гл. 5]. В то же время опять напомним, что Платон в основном размышлял об античном полисе, а не о каком-либо международном сообществе. Это относится и к Аристотелю.

[2] См. E.Barker. *Greek Political Theory.* — London, 1970. — P. 239 ff.

Часто утверждают, что здесь Платон вводит «коммунизм». Это не самый удачный выбор термина. Хотя можно говорить о «коммунизме» у Платона в том смысле, что до определенной меры собственность является *общей*, по-латыни *communis*, откуда и происходит слово «коммунизм». Именно в этом смысле говорят, например, о «коммунизме» ранних христиан. Но сегодня «коммунизм» обычно ассоциируется с *марксизмом.* Марксистский коммунизм утверждает, что политическая власть экономически основывается на собственности на *средства производства.* Платон же в его учении об идеальном государстве описывал общество, в котором высшие классы обладают собственностью, имеющей, по-видимому, отношение к *потреблению* (домашние вещи и семейное обслуживание), а не к *производству* (земля, орудия производства, корабли и т.д.).

[3] Хотя в своих политических учениях Платон и Аристотель придавали определенное значение экономике, но они не рассматривали ее в качестве движущей силы политики, как это делают марксисты. [См. Гл. 21].

Экономическая интерпретация истории (которая не тождественна диалектико-материалистическому ее пониманию) может быть до некоторой степени применима к начальному развитию капитализма, то есть к периоду после эпохи Возрождения. (Под *экономизмом* мы понимаем учение, рассматривающее *эконо-*

ная дифференциация между очень богатыми и бедными являются опасными для *стабильности* общества. Политики с собственными экономическими интересами могут действовать вопреки общественным интересам. Поэтому Платон считал, что стабильность полиса обеспечивается следующими факторами: компетентностью правителей (образование); лояльностью граждан по отношению к обществу (отсутствие у правителей частной собственности и семьи), самодостаточностью (баланс между численностью населения и территорией) и наступательной обороной[1].

Как и для большинства греков, для Платона *полис* (*polis*, город-государство) и *эйкос* (*oikos*, домашнее хозяйство) были основными понятиями. Главным условием хорошей жизни в сообществе было устойчивое и гармоническое ведение общего хозяйства в соответствии с жизненным циклом и внутри определенных пределов. Разумное управление хозяйством считалось очень важным[2]. Согласно Платону, полис должен был обладать постоянным населением — в *Законах* он говорит о 5040 жителях (хозяевах)[3] и территории, достаточной только для их самообеспечения.

Для Платона экономика является фактором процветания и упадка полиса. По известным историческим причинам он не понимает ее в качестве аспекта линейного исторического развития — ведь сам Платон находится лишь в его начальном пункте.

Используя современные термины, можно сказать, что Платон мыслил «политико-экологически», а не «историко-экономически». Политика должна руководить производством, а не наоборот[4]. Не могут быть допущены никакие изменения (или развитие), кото-

---

мические факторы в качестве основной причины исторических изменений и отрицающее независимое влияние на исторические события политических, социальных и культурных факторов). С другой стороны, можно сказать, что в период средневекового феодализма именно религия, а не экономика, была решающим фактором.

[1] В *Законах* Платон смягчает некоторые свои утверждения, сделанные в *Государстве*, в частности, касающиеся запрета частной собственности и семьи для представителей двух высших классов. Учитывая современный ему образ жизни, он не видел возможности государственного введения как общей собственности, так и практики обмена сексуальными партнерами с последующим разрывом уз между родителями и детьми. Хотя Платон и считал это наилучшим решением.

[2] Для его обозначения использовалось слово *oiko-logi*, образованное из слов *oikos* — домашнее хозяйство и *logos* — учение, разум. Что касается слова *экология*, то оно является новообразованием, возникшим в прошлом веке.

[3] *Законы*, 737 d-e, 745 c.

[4] Идея экспоненциального роста была бы для грека Платона абсурдным *высокомерием (hybris)*, которое отрицает равновесие и ведет к *хаосу*.

рые выводят общество из стабильного состояния. Конечно, должно быть развитие, с одной стороны, в виде биологических процессов созревания урожая и, с другой, в виде изменений, связанных с реализацией добродетельной жизни. Собственно, вся политическая философия Платона нацелена на человеческое развитие каждого индивида (как он его понимал), на его подготовку к добродетельной жизни в стабильном и гармоническом сообществе в городе-государстве, где существуют разделение труда и классовые различия[1].

Разве Платон не является антидемократом? Ведь он вручает всю власть «экспертам», которые должны управлять большинством. Это правильно. Но также необходимо дополнить, что «эксперты» платоновского идеального государства отличаются от экспертов, которых *мы* имеем в нашем обществе. Наши эксперты называются экспертами, поскольку, исходя из определенных понятийных и методологических предпосылок, они обладают фактическим знанием *отдельных* срезов реальности. Они не являются экспертами «по благу». Они не знатоки того, что *должно* быть, например, какие *цели* должны преследовать общество и человеческая жизнь. Они могут только сказать нам, что если мы стремимся достичь той или иной цели, то нам необходимо делать то-то и то-то. Однако эксперты, как и кто-либо другой, не могут сказать, какие цели нам следует преследовать. Вот почему в шкале наших ценностей *демократия* занимает более высокое положение, чем экспертиза. Эксперты в качестве экспертов не компетентны в вопросе, какими *должны* быть вещи.

---

[1] Терминологическая характеристика платоновского государства как коммунистического может привести к путанице. Идеальное государство Платона («государство превыше индивида») также называют «фашистским». Однако и такая характеристика является неверной. Действительно, в Новое время получило широкое распространение определенное противопоставление индивидуализма и коллективизма. Первый утверждает, что индивид является всем, а государство — ничем; второй, что государство является всем, а индивид — ничем. Однако в греческом полисе в общем и целом речь не шла отдельно об «индивиде» или отдельно о «государстве», которое *обособленно* от индивида. Платон много говорит о естественном сообществе, которое *предполагает*, что люди реализуют надлежащие им функции. Как таковое противопоставление коллективизма и индивидуализма (а также либерализма и фашизма) является неприменимым к платоновскому идеальному государству.

Можно добавить, что, помимо всего прочего, для фашизма характерно *неконституционное, авторитарное правление*. В этом смысле платоновское идеальное государство близко к фашистскому. Оно управляется без конституции (неконституционность) малой элитарной группой (авторитарность). Но когда в *Государстве* Платон утверждает, что правительство не должно быть субъектом права, он делает это на том основании, что понимание идеи блага (добра) точно представляет нечто общезначимое и определенное, что не покоится на произволе и прихотях. Платон осуждает государство без законов, управляемое личными и преходящими желаниями правителей. (Позднее, в *Законах*, где Платон дает менее утопическое и идеалистическое описание своего государства, он включает в него законы и конституционное правление).

Поэтому народ, простой люд, с полным правом участвует в политике и решает, в каком обществе он собирается жить.

Подобное оправдание демократии было бы невозможным в идеальном платоновском государстве, поскольку в нем «эксперты» одновременно являются экспертами и по *целям*, и *ценностям*. Они обладают наилучшим знанием идеи добра (блага), что и делает их наиболее добродетельными.

Если бы действительно существовали «эксперты», о которых говорил Платон, и если бы *все* не могли ими стать, то теоретически было бы нелегко защитить демократию как идеальную форму правления. В таком случае обвинение Платона в антидемократизме становится спорным. На это можно возразить, что ведь платоновское различие между «экспертами» и народом — между обладающими «полной компетенцией» (в отношении как того, что есть, так и того, что должно быть) и лишенными этой компетенции — есть не более чем постулат. *Реальная* же проблема заключается в том, что никто не является всезнающим и никто не является полностью несведущим в отношении фактов, ценностей или перспектив. Следовательно, проблема взаимосвязи между народным правлением и правлением, при котором власть принадлежит тем, кто компетентен, оказывается значительно сложнее.

Но можно утверждать, что выдвинутые Платоном требования превосходят нормальные человеческие способности. Он требовал от людей того, что каждый человек вряд ли способен или захочет делать. Однако *чего действительно* хотят люди? Что *заставляет* людей *говорить*, чего они хотят, — манипуляция (политика) или анонимные силы? Ведь то, о чем люди *говорят* как о желаемом, не всегда совпадает с тем, чего они действительно хотят. Это социологический факт. Откуда Платон знает, чего люди «действительно хотят»? Разве он не утверждал, что люди «реально хотят» того, что в действительности не способны реализовать, например — жить ради общества, без семьи и частной собственности.

Вероятно, Платон ответил бы, что идеальная система образования, действительно, обеспечивает каждому его подлинное место в обществе, то есть каждый, действительно, *должен* делать то, к чему у него есть способности, то, к чему он *наилучшим образом подготовлен*. Поэтому занятия каждого в идеальном обществе не превосходят его способностей. Напротив, каждый будет жить «согласно способностям» или в соответствии с тем лучшим, что есть у него. Чего мы действительно «хотим», так это реализовать *наилучшим* образом наши способности. При этом идея добра определяет, что является наилучшим. Кроме этой идеи, не существует иного основания для определения того, что мы «должны» делать. Именно *идея добра,* которая одна и неизменна, определяет, что такое добро, а *не* случайные и переменчивые мнения людей, не знающих эту идею. Итак, то, чего действительно хочет каждый, есть одновременно и то, что он может делать, и то, что он должен делать. Поэтому в этой теории не существует противоречия между личными и общественными интересами.

Таким образом, по Платону, *эгоизм* является не просто *моральной* ошибкой. Эгоизм выражает тот факт, что люди принципиально не понимают, *что означает быть человеческим существом.* Они не понимают того, что личные интересы и общественные интересы совпадают; что общество не есть нечто внешнее по отношению к самодостаточному индивиду; что человек существует всегда в сообществе. Эгоист подобен душевнобольному, который считает, что он может стать ногами в бадью и расти, как дерево. Он абсолютно не понимает, что значит быть человеком. Выразим

это другими словами. Противопоставление эгоизма и альтруизма *предполагает* различие между индивидом и обществом, против которого возражает Платон. Индивид и общество самодостаточны только в абстракции. В реальности люди и общество *не существуют друг без друга.*

Так называемое противоречие между *желаниями индивида* и *общественным долгом* является, по Платону, заблуждением. В правильном обществе то, что желает индивид, является тем, что требует от него общество, а именно: каждый человек стремится к реализации своих наилучших качеств и удовлетворению своих действительных потребностей посредством разделения труда, основывающегося на справедливом распределении профессиональных обязанностей[1].

Согласно Платону, жалующиеся на недостаток свободы в идеальном государстве не понимают, в чем заключается их собственное благо, что свобода заключается в свободной реализации их собственной жизни, а это *возможно* только *в сообществе.* Полагающие, что Платон посягает на основные человеческие права, не понимают (сказал бы, вероятно, Платон), что *права* в отличие, скажем, от зубов и волос, не являются тем, чем люди обладают *независимо* от сообщества. Права неразрывно связаны с ролью и функциями, которые люди выполняют в обществе.

Не содержит ли политическое учение Платона вызывающие опасение моменты авторитаризма? В определенной степени — да, если его понимать буквально и сделать нашим современником. Помимо прочего, «сторонник авторитарной власти» обнаруживается в платоновской убежденности в том, что он знает, какие «учебные дисциплины» мы должны изучать и какие «экзамены» сдать, чтобы стать «компетентными»! Платон не позволяет людям обсуждать предпосылки своего учения о государстве. Его граждане не имеют никакой возможности для постановки рациональных вопросов относительно главных принципов этого учения. Свободное и критическое размышление как таковое не допускается.

В защиту Платона можно сказать, что, в сущности, он никогда не стремился полностью реализовать в жизни свое идеаль-

---

[1] Здесь Платон предвосхищает современные проблемы: опасность социально-классовой дифференциации на основе различий способностей и образования, реализованной в «справедливом» классовом государстве. См. M.Young: *The Rise of the Meritocracy.* — London, 1958.

ное государство (даже в Сиракузах). Для Платона оно было преимущественно дискурсом об идеале, утопией [*Государство* 592b]. Более того, трудно быть уверенным, что Платон не желал, чтобы обсуждали его собственную философию, как это представлено выше. Напротив, платоновские *диалоги* свидетельствуют о его способности и готовности *рефлексировать* над собственным мышлением. Следовательно, Платон не был «законченным» сторонником авторитаризма (в упомянутом выше значении этого слова).

Платоновские взгляды на место женщины в идеальном государстве проясняют его понимание взаимосвязей как биологического и культурного, так и частного *(oikos)* и публичного *(polis)*.

Платон устанавливает широко простирающееся *равенство* женщин и мужчин [*Государство*, Книги 4 и 5]. Это особенно примечательно, если принять во внимание положение женщин в современном ему греческом обществе. Такая позиция объясняется тем, что Платон толковал биологические различия между полами как *несущественные* по отношению к тому, какие общественно полезные задачи способен выполнять человек. То обстоятельство, что женщина рожает детей, не оправдывает основанное на различии полов разделение труда, при котором женщины занимаются только домашним хозяйством, а мужчины исполняют общественные обязанности [*Государство* 454 d-e][1].

На этом основании Платон может быть рассмотрен как один из первых защитников равноправия полов. Выступая против обычаев и нравов своего времени, Платон отстаивал равные возможности образования для юношей и девушек, равные возможности для каждого заниматься профессией, для которой он наиболее подготовлен, и занимать социальное положение, отвечающее его способностям. Он также выступал за равные возможности социального общения, равные для всех юридические и политические права, равные права на собственность и выбор партнера в том смысле, что собственность и моногамные половые отношения были запрещены как для женщин, так и мужчин, принадлежавших к двум высшим классам. Конечно, это не значит, что Платон оперировал понятием всеобщих прав личности в том смысле, как их понимали в Новое время Локк и Милль [см. Гл. 12 и 17]. Со-

[1] См. S.Benhabib und L.Nicholson. *Politische Philosophie und die Frauenfrage.* — In *Handbuch der politischen Philosophie.* Hrsb. von I.Fischer und H.Münkler, — München, 1987.

гласно Платону, эти права определялись местом человека в обществе.

По Платону, человек является преимущественно духовным существом — разумным и политическим. В его воззрениях на человека биологическое занимает подчиненное место. Вот почему он не поддерживает разделение труда и иерархию, основанные на биологических различиях. Отсюда возникает естественный вопрос: почему женщины не могут заниматься публичной деятельностью столь же успешно, как и мужчины?

Разумеется, подобное изображение Платона как теоретика равных прав достаточно условно. В его работах имеются и типичные для его времени мысли, выражающие пренебрежительную оценку женщин по сравнению с мужчинами [см. *Тимей* 42, где мужчины трактуются как высший пол, или *Государство* 395, 548 b и *Законы* 781 a-b, где он рассматривает женщин как источник социально опасных пороков].

Основываясь на двусмысленности высказываний Платона при обсуждении отношений между полами, некоторые авторы утверждают, что Платон с опаской относился к женщинам и тем функциям, которые они выполняют в обществе, рожая детей и занимаясь присмотром за ними. Здесь в сфере воспроизводства и социализации главенствующее место принадлежит природе и частной жизни! Эта сфера находится вне рационального контроля. Вот почему эта сфера должна быть поставлена под контроль. Общественная (публичная) жизнь должна стать всеохватывающей, а частная жизнь должна быть фактически запрещена! Поэтому не допускается никакой частной собственности, никаких моногамных отношений и никаких связей между родителями и их кровными детьми. Все должно быть общим и иметь публичный характер. Сказанное не позволяет рассматривать Платона как сторонника феминизма. Верно, что он предоставлял равные права мужчинам и женщинам, но это происходило как раз потому, что он устранял традиционно женскую сферу деятельности. По сути, Платон развенчивает женщин, поскольку боится их как неконтролируемого и неуправляемого фактора воспитания детей и юношества в частной сфере.

Мы не собираемся решать, какая из интерпретаций взглядов Платона на проблему пола является более правильной. По крайней мере, очевидно, что Платон отдавал приоритет как публичной жизни над частной, так и уму и образованию над биологической природой.

Трудно соотнести учение Платона с нашими современными политическими идеологиями. Уже отмечалось, почему проблематично обсуждать близость его идей как с коммунистическими, так и фашистскими идеями. Однако отметим, что было бы странно рассматривать идеальное государство в качестве социалистического (имея в виду наиболее распространенное значение этого слова). Можно было бы назвать Платона консерватором, т.е. «сторонником существующего порядка». Но это было бы простой формальностью, поскольку Платон хотел «законсервировать» греческий город-государство, а не интересы, скажем, капитализма либо знати (нобилитета). Однако спорно считать Платона «консерватором» («тем, кто хочет сохранять») в отношении к греческому полису. Он критически относился к традициям и спрашивал, что *заслуживает* сохранения и что *может* быть сохранено. В этом качестве он являлся радикалом, то есть тем, «кто желает изменить установленный порядок на основе рациональной критики». Но и такое понимание Платона *чисто формально.* Дело в том, что тип «радикализма» в каждом конкретном случае зависит как от вида установленного порядка, так и от используемых критериев рациональности.

Возможно, будет правильным назвать Платона «правым радикалом», то есть тем, кто ставит разум *выше* традиций (радикал), но верит, что многие традиции *прошли испытание временем* и поэтому разумны (правый). Но и это обозначение может вести к недоразумениям, так как словосочетание «правый радикализм» использовалось для обозначения определенных политических течений Германии в период между первой и второй мировыми войнами.

В работах *Законы* и *Политик (Politikos)* Платон больше внимания уделяет трудностям реализации идеалов. Он рассматривает еще один тип идеального государства, в котором каждому разрешается иметь определенную частную собственность и семью. Это общество также управляется законами. Причем, по мнению Платона, наилучшей формой правления является сочетание монархии (компетенция) и демократии (общественный контроль).

Эти модификации ведут к Аристотелю, придававшему особое значение *возможному*, которое может быть реализовано, а не идеалу, представленному Платоном в *Государстве.*

Этическая ответственность искусства

Платоновские диалоги сделали его классиком художественной литературы. Он не только философ, но и поэт, гений слова. Его диалоги послужили источником вдохновения для многих представителей искусства, в том числе поэтов (особенно в период Романтизма). Он рассматривается не только как философ математических форм духовного, но и как философ «муз» и художественного творчества[1].

[1] Музы — девять греческих богинь, олицетворяющих искусства и науки: Клио (история), Эвтерпа (лирическая поэзия), Талия (комедия), Мельпомена (трагедия), Терпсихора (танец), Эрато (любовная поэзия), Полигимния (гимническая поэзия), Урания (астрономия) и Каллиопа (эпическая поэзия).

Тем не менее в своей политической философии Платон был настроен весьма скептически по отношению к искусству и его представителям. В идеальном государстве он вводит строжайшую цензуру искусства и требует изгнания тех его деятелей, которые не хотят или не могут приспособиться к ее требованиям. Как все это сочетается? В чем причина столь двойственного отношения Платона к искусству?

Причин этому много. Вновь напомнив о дискуссионности нашей интерпретации, отметим следующее.

Прежде всего следует подчеркнуть, что Платон не проводил четкого различия между истиной, добром и красотой или между наукой, моралью и искусством, как это принято делать, начиная с эпохи Просвещения.

В наше время, например, используется французское выражение *«l'art pour l'art»*, «искусство ради искусства», указывающее на понимание искусства как чего-то независимого и отличного от моральных и политических соображений. С современной точки зрения, допустимо сказать, что искусство должно оцениваться только на основе своих собственных критериев, а не того, является ли оно правдивым или вымышленным, полезным или разрушительным. Произведение искусства может быть великим, даже если оно не способствует морали и истине! Но подобное строгое разграничение истины, добра и прекрасного было бы полностью неприемлемым для Платона. Напротив, он указал бы на взаимосвязь идей. Как идеи добро и прекрасное взаимосвязаны. Прекрасное указывает на добро, а добро — на прекрасное. Искусство не может быть отделено от морали. Этика и эстетика[1] неразделимы. С одной стороны, это означает, что представители искусства важны для общества. Но, с другой, это означает, что Платон не может позволить себе быть сторонником моральной нейтральности искусства.

В учении об идеях имеется и другой аспект, который влияет на отношение Платона к искусству. Согласно этому учению, именно идеи представляют истинную реальность. Вещи чувственно воспринимаемого мира являются определенными отражениями идей. Это означает, что, изображая оленя, художник в некотором смысле делает копию копии. Сначала имеется идея оленя, затем множество оленей в чувственном мире и, наконец, изображение одного

[1] Эстетика — греч. *aisthētikos* происходит от *aisthenesthai* — ощущать (воспринимать).

из чувственно воспринимаемых оленей. По отношению к идеям искусство как таковое оказывается вторичным, и даже третичным — оно копирует копии! Поэтому искусство не может быть высоко оценено с точки зрения воспроизведения истины.

Идея *копирования, имитации* является главной в платоновском понимании искусства. Чувственные вещи являются копиями идей, а произведения искусства являются копиями чувственных вещей. Но идеи являются также идеалами для чувственных вещей и затем для произведений искусства, копирующих чувственные вещи. Следовательно, деятели искусства *должны* стремиться копировать идеи. Согласно философии Платона, требование истинного копирования является неизбежным.

Таким образом, теория искусства как имитации, *мимезиса (mimesis),* связана с требованием истинного воспроизведения: вначале чувственной реальности и затем идеальной реальности (которая для Платона является подлинно реальной). Но люди на протяжении охватывающего всю их жизнь процесса образования постоянно перемещаются между опытом чувственного мира и постижением идей. Это же относится и к представителям искусства. Вот почему, по Платону, можно вообразить, что деятели искусства могут быть вдохновлены непосредственно идеями, а не только чувственными вещами. В таком случае искусство становится своего рода передаточной средой для идей. Однако это, согласно Платону, достаточно сомнительно, поскольку представители искусства не обладают интеллектуальной подготовкой философов. В силу этого даже вдохновленные идеями художники и артисты не могут доподлинно воспроизвести результаты своего постижения идей. Они могут скорее искажать идеи. Вот почему именно философы должны отвечать за познание мира идей, даже в тех случаях, когда речь идет о непосредственном вдохновении идеями.

В диалоге *Государство* дается подробное описание того, как должны вести себя различные представители искусства. Например, поэты со всем их очарованием, но с весьма далеким отношением к обязывающей истине, должны контролироваться теми, кто обладает знанием идей: «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» [*Государство* 607a]. Подобный «контроль за качеством» распространяется не только на искусства, связанные со словесностью. Он также применим к музыке и пению, видам искусства, которые, по Платону, прямо воздействуют на душу. Поэтому Платон запрещает как музыку, которая распаляет неконт-

ролируемые страсти, так и музыку, которая убаюкивает и изнеживает. Как и другие искусства, музыка должна быть частью процесса воспитания души и средством укрепления морали. Как и поэзия, она должна способствовать постижению идей и справедливости, а не вульгаризировать и искажать наши мысли и эмоции.

Платон был философом, обладавшим особым даром целостности и диалектической интеграции, а не разделения и дифференциации. Единство и согласие выше того, что разделяет. В этом смысле он был «холистом», сторонником целостности. А так как он не различает разные сферы и задачи, то не в состоянии найти место для свободы творчества, которую эти сферы могут предложить.

Глава 4. АРИСТОТЕЛЬ — *POLITEIA:* ПОЛИТИКА КАК РАЗУМНАЯ ЖИЗНЬ В СООБЩЕСТВЕ

Жизнь. Аристотель (Aristotle, 384—322 до Р.Х.) родился в ионийском полисе Стагира, расположенном на македонском побережье. Его отец был врачом при дворе македонского царя. Возможно, что профессия отца сыграла роль в пробуждении у Аристотеля интереса к биологии. В любом случае, она во многом повлияла на стиль мышления Аристотеля (точно так же, как на стиль мышления Платона оказала влияние математика) и обусловила его стремление к классификации всего эмпирического многообразия.

В возрасте 17—18 лет Аристотель прибыл в Афины и стал студентом Академии. Там он оставался около 20 лет до смерти Платона в 347 г. Встреча с Платоном оказала серьезное влияние на Аристотеля как философа, хотя он постепенно отошел от его философии и развил свою собственную, которая во многих аспектах противостояла взглядам Платона. Это относится как к учению об идеях, так и к платоновской политической теории. Если Платон в некотором смысле смотрел «вверх» на идеальные идеи, то Аристотель — на многочисленные частные явления «вокруг». Если Платон пытался развить учение о вечном и совершенном идеальном государстве, то Аристотель, начав с изучения существовавших видов государства, пытался найти среди возможных наилучшее государство, которое можно было бы реализовать. Но эти различия между учениями Платона и Аристотеля не должны заслонять того общего, что у них было.

После смерти Платона Аристотель совершил несколько путешествий. В частности, он изучал жизнь подводного мира (возле острова Лесбос). Будучи представителем описательной биологии, он научился *наблюдать* и *классифицировать* (но не *экспериментировать* — экспериментирование начало процветать со времен Ренессанса).

Свыше трех лет Аристотель был наставником наследника македонского престола, который позднее стал известен как Александр Македонский. Однако достаточно сомнительно, оказали ли они друг на друга глубокое влияние. Центром политических интересов Аристотеля всегда был *полис*, и он не разделял идеи Александра о создании империи, которая включала бы и греков и персов

После прихода Александра к власти Аристотель переехал в Афины и основал собственную школу — Лицей (335 г до Р.Х.)[1]. Она просуществовала свыше 860 лет,

[1] Ср. с *Lycée* или лицей — французская общеобразовательная школа.

то есть дольше чем почти любой из современных университетов. Аристотель основал при Лицее библиотеку и первый естественно-исторический музей, в который присылались все виды животных со всей Греции. В Лицее проводились самые разнообразные исследования. Часто для их организации создавались группы. Например, Аристотель с помощью своих молодых слушателей систематизировал описания 158 разных форм правления в греческих полисах. Из этого громадного труда сохранилась только часть, касающаяся истории конституционного развития Афин. Аналогичным образом осуществлялась работа по подготовке и изданию больших сборников и научных справочников. Читавшиеся в Лицее курсы касались различных областей знания: философии, истории, гражданского права, естествознания (биологии), риторики, литературы и искусства поэзии. Большинство сохранившихся работ Аристотеля является, по-видимому, записями его лекций.

После смерти Александра в 323 г. афиняне вспомнили о македонском прошлом Аристотеля. Он был вынужден покинуть город и через год умер в возрасте 62 лет.

Труды. Сохранилось много работ Аристотеля, хотя и немало было утрачено. В основном его труды были записаны его учениками. В конце средних веков (после 1200 г.) работы Аристотеля были упорядочены и систематизированы в качестве учебного материала для преподавания в различных образовательных центрах Европы. Однако сам Аристотель был ищущим философом, а не человеком, создавшим замкнутую и завершенную систему мышления, которая давала ответы на любые вопросы.

Наиболее важными его трудами являются *Органон, Метафизика, Физика,* собрание логических и эпистемологических работ, различные изложения этики, политической теории, работы о поэзии и риторике. Труды Аристотеля представляют интерес и как источник сведений о ранних греческих философах.

Идея или субстанция — Платон и Аристотель

И Платон и Аристотель полагали, что только в сообществе человек может вести достойную жизнь. При этом под сообществом они понимали греческий город-государство. Однако различие между идеалистическим рационалистом Платоном и критическим *реалистично мыслящим* философом Аристотелем обнаруживает себя и в их взглядах на общество. Платон подвергает критике современное ему общество с точки зрения требований разума и рассматривает политику в качестве *задачи* приведения общества в соответствие с идеальными требованиями. Аристотель, напротив, исходит из существующих форм государства и рассматривает разум как средство классификации и оценки того, что действительно существует. Другими словами, Платон нацелен на нечто качественно новое по сравнению с существующим порядком, тогда как Аристотель ищет наилучшее из того, что уже существует. Позиция Аристотеля оказывается более реалистической в том смысле, что больше отвечает политическим условиям в городах-государствах его времени.

Конечно, подобная характеристика Платона и Аристотеля является упрощением. Однако она способствует фиксации опреде-

ценных различий их чисто политических и философских теорий. Обращая на это внимание, нельзя забывать и о том, что они имели много общего. Связь, преемственность, которые характеризуют переход между платонизмом и аристотелизмом, существует благодаря тому, что Аристотель *возражает* Платону, то есть Аристотель, выдвигая обоснованные аргументы против учения Платона, не сразу предлагает новое мировоззрение. Если не задаваться вопросом, кто из них был более прав, то можно сказать, что Аристотель представляет как бы критическое продолжение Платона. Например, Аристотель (так же, как и Платон!) критикует так называемое платонистское учение об идеях.

При этом Аристотель использует аргументы следующего рода. Если идея *зеленого* есть то, что имеют общим все зеленые вещи, то можно сказать, что идея зеленого *сама* будет *зеленой*. Но тогда идея зеленого одновременно включает и саму себя. Мы можем спросить, существует ли *нечто третье*, которое является общим для зеленой идеи зеленого и отдельных зеленых вещей. По отношению к этому третьему можно задать такой же вопрос и т.д. В этом состоит суть так называемого аргумента «о третьем человеке». Если же сказать, что идея зеленого *не* является зеленой, тогда трудно придать смысл утверждению, что она является тем общим, что имеется у всех зеленых вещей.

Платон сам выдвигал подобные аргументы против учения об идеях [*Парменид*, 130а—136а]. Значит ли это, что и Платон и Аристотель опровергают учение об идеях? Делали ли они одни и те же выводы из их критики? По-видимому, Аристотель рассматривал идеи как всеобщие понятия, которые получаются индуктивно путем обобщения сходных свойств чувственных вещей. Например, идея зеленого является общим понятием относительно характерного свойства всех зеленых вещей. Вместе с тем идеи существуют независимо от ума в некоторой сверхчувственной реальности. Исходя из такого понимания идей и опираясь на контраргументы, подобные аргументу «о третьем человеке», Аристотель пришел к выводу, что идеи не могут обладать никаким независимым от вещей существованием. Идеи существуют только «в» вещах, где они познаются мышлением.

В *Пармениде*, основываясь на вопросах о размежевании идей и о способе причастности вещей идеям, Платон критикует обычную версию учения об идеях. Юного (!) Сократа спрашивают, существуют ли идеи *одного* и *многого* (и для *математических* понятий). Он отвечает безусловным «да». А существуют ли идеи для *прекрасного* и *добра*, а также для соответствующих им понятий? Ответ снова «да». А для *людей*, для *огня* и *воды*? «Да», однако здесь Сократ менее уверен. А для *волос* и *грязи*? Они тоже имеют свои собственные идеи? (Возможно, в виду имелись волосы в смысле выражения «волос в супе», то есть нечто негативное, а не «волосы на голове юного человека»). Согласно Сократу, для этих вещей не может быть идей. Другими словами, оказывается достаточно неопределенным, что имеет идеи, а что нет. По-видимому, четкие критерии отсутствуют. Вместе с тем кажется, что значимые явления обладают идеями, тогда как бесполезные вещи нет. Подобный вывод Парменид истолковывает как свидетельство того, что юный Сократ находится под влиянием обыденных мнений и еще не способен самостоятельно мыслить.

Следующей является так называемая проблема причастности. Если идеи и вещи являются протяженными, а причастность мыслится в пространственных категориях так, что каждая вещь, причастная идее, содержит *часть* идеи, или так, что идея «отдает» часть самой себя каждой вещи, то мы приходим к абсурдным выводам.

В первом случае вещь причастна не идее, а только ее части. Во втором случае, по-видимому, тождественность идеи утрачивается во многообразии под-идей, каждая из которых причастна отдельной вещи.

Далее, Платон рассматривает проблемы взаимосвязи между идеями как идеалами и нашими понятиями.

Отказывается ли Платон от концепции идей после того, как он выдвинул против нее эти контраргументы? В *Парменида* он продолжает диалектическое исследование понятия *одного* в его отношении к *другому*, в отношении к нему самому и в отношении ко *многому*, исходя из двух альтернативных гипотез (одно *существует* и одно *не существует*).

Интерпретация этой части диалога относится к числу основных проблем платоноведения. Норвежский исследователь Егиель А.Вюллэр (Egil A.Wyller, 1925) полагает, что в этой части диалога Платон раскрывает наиболее важную часть своей философии: диалектический способ мышления. Этот способ вначале ведет к границам мысли, за которыми обнаруживается невыразимое исконное начало (нем. *Urgrund*), находящееся за пределами того, что мы можем обсуждать и выразить. Затем в обратном движении, подобно свету от исконного начала, мышление устремляется «вниз» через учение о принципах и теорию познания, где идеи обнаруживаются в их взаимосвязи на разных уровнях до тех пор, пока свет не рассеивается в разнообразии и хаосе чувственно воспринимаемого мира. Это означает, что Платон является «неоплатонистским мистиком», разрабатывающим диалектическое мышление. Согласно этой интерпретации, традиционное понимание учения об идеях напоминает видение истины с позиции «черепахи». Свет и исконное начало рассматриваются «снизу», с места, которое занимают вещи и чувственный мир, и познаются путем абстрагирования «вверх». При этом не упоминается свет сверху, который мог бы примирить приведенные выше аргументы против учения об идеях. Освободившись от аналитического подхода, мы оказываемся на позиции «орла», где мы, *с места* исконного наивысшего начала смотрим через мир идей «вниз» на чувственный мир. Таким образом, мир идей оказывается не множеством индуцированных, гипостазированных общих понятий, но светом, который излучается сверху исконным началом на чувственный мир. Идеалистическое удвоение мира, предполагаемое обычной интерпретацией учения об идеях, преодолевается в пользу динамической теории эманации того типа, который мы находим в неоплатонистской философии и теологии[1].

В начале было сказано, что Платон и Аристотель выдвинули против учения об идеях аргументы *одного и того же* типа. Далее, мы стремились показать, как «один и тот же аргумент» для каждого из них имел разное значение, поскольку помещался в разные контексты (либо платоновской, либо аристотелевской философии). Поэтому проблематично обсуждать этот аргумент вне контекста или тотальности, которой он *принадлежит*. Более того, проблематично говорить, что это *один и тот же* аргумент в двух или более различных контекстах.

Здесь мы затрагиваем вопрос о внутренней связи между отдельными аспектами (аргументами, понятиями) и целостным философским учением, которому они принадлежат. Внутренняя взаимосвязь отдельных аргументов и цельного философского учения делает проблематичным изолирование, отождествление и сравнение частных аргументов или тезисов. Поэтому в истории философии сравнение различных систем является в некотором смысле нена-

---

[1] Ср. с неоплатоником Плотином и с философом эпохи Возрождения Николаем Кузанским, отстаивавшим так называемую «негативную» теологию. Скрытый Бог, *Deus absconditus*, не может быть «видим», поскольку он является частью глаза, который «видит». Николай Кузанский. *О сокрытом Боге.* — Николай Кузанский. *Сочинения.* В двух томах. — М., 1979. Т. 1. — С. 283—288.

дежным. Это же применимо и ко всем схематическим изложениям изолированных тем. Поэтому определенное погружение в каждую систему, углубление в ее предпосылки и особенно чтение первоисточников является правильным способом изучения философии.

Платон, согласно традиционной интерпретации, считает, что идеи являются тем, что *действительно* существует, Аристотель же утверждает, что *существующими независимо* являются *отдельные вещи,* или — в аристотелевской терминологии — *субстанции*[1]. Эйфелева башня, соседская собака и этот карандаш являются примерами отдельных вещей или субстанциями в аристотелевском смысле. Все они существуют независимо. В то же время высота Эйфелевой башни, черный окрас собаки и шестигранное сечение карандаша являются свойствами, которые не существуют независимо от башни, собаки и карандаша. Субстанции обладают свойствами, и свойства существуют как свойства субстанций. Помимо субстанций свойства не имеют какого-либо независимого существования.

Мы можем посмотреть на различные желтые предметы и говорить о свойстве «желтый». Это же возможно и для других объектов и их свойств. Однако, согласно Аристотелю, это не делает свойство «желтый» независимо существующей идеей. Свойство «желтый» существует только в желтых вещах и потому, что существуют желтые вещи.

Соответственно, мы можем посмотреть на известных нам лошадей и говорить о них, как лошадях. Когда мы отбрасываем все индивидуальные и случайные свойства каждой из отдельных лошадей, мы оставляем то, что характерно для всех лошадей. В данном отношении несущественно, являются ли они пегими или воронными, откормленными или худыми, послушными или упрямыми. Все эти свойства являются несущественными, когда мы думаем о том, что такое лошадь. Однако есть другие свойства, без которых лошадь не может быть лошадью, например, свойства быть млекопитающим и обладать копытами. Такие свойства называются существенными — они выражают то, что характеризует данный вид субстанций. С помощью различия между *существенными* и *несущественными свойствами* мы можем сформулировать *понятие вида,* например, вида «лошадь», состоящего из существенных свойств, которыми обладают лошади.

[1] *«Substantia»* является латинским эквивалентом греческого слова *«ousia»*. В дальнейшем мы увидим, что термин *субстанция* играет важную роль и в учениях других философов, таких как Декарт и Спиноза. Но они придают ему совершенно другое значение.

Аристотель утверждает, что субстанции являются тем, что действительно существует. Но свойства и виды обладают относительным существованием, поскольку они существуют в субстанциях или с субстанциями (отдельными вещами). Иллюстрацией здесь может быть такая схема.

Коричневая дверь	=	*Отдельная вещь*	=	*Независимое существование*
Коричневый		Свойства и виды		Относительное существование

В этом смысле Аристотель погружает идеи в вещи, а свойства и виды связывает с существованием *в* отдельных вещах.

На первый взгляд аристотелевское разграничение кажется простым и понятным. Но когда мы ближе посмотрим на него, то оно быстро становится сложным. *Что* остается от независимо существующего отдельного объекта, если у него удалить все имеющие относительное существование свойства?

Схематически можно так охарактеризовать отношение между Платоном и Аристотелем.

И Платон и Аристотель полагают, что концептуальные слова (имена свойств, вроде «красный», «круглый» и т.д., и имена видов, вроде «лошадь», «человек» и т.д.) указывают на *нечто, что существует.* Но Платон считает, что это *«нечто»* является *«идеями»,* которые существуют *«за»* чувственными феноменами. Мы говорим, что это есть стул и этот стул синий, но для того, чтобы видеть это, мы уже должны обладать идеей «стула» и идеей «синий». Именно идея позволяет нам усмотреть в феноменах, что они есть, например, в качестве «стула», в качестве «синего». Напротив, Аристотель утверждает, что это *«нечто»* является *«формами»,* которые существуют в чувственно воспринимаемых явлениях. Однако это не следует понимать слишком буквально. Согласно Аристотелю, мы только с помощью разума можем постигнуть универсальное, или формы. Абстрагируясь от того, что является уникальным для конкретной лошади, мы в состоянии воспринять общую форму «лошадь». Однако мы чувственно воспринимаем конкретную лошадь, а форму «лошадь», которая действительно существует «в» конкретной лошади, мы можем лишь абстрагировать от чувственного и особенного.

Для Платона чувственный опыт является несовершенной формой познания. Истинное познание есть постижение идей. И это постижение идей предполагает усмотрение мира идей *за* чувственным миром.

Для Аристотеля чувственный опыт, эмпирическое, имеет более положительное значение. То, что существует, и единственное, что

существует, это, прежде всего, отдельные вещи (субстанции). Но мы с помощью мышления в состоянии выделить общие формы в этих вещах. С помощью абстрагирования мы распознаем общие формы в вещах. Другими словами, для Аристотеля чувственный опыт и мышление более равноправны, чем для Платона[1].

Мы еще вернемся к рассмотрению различий платонизма и аристотелизма в связи со *спором об универсалиях* [Гл. 6].

Онтология и эпистемология — форма и материя; четыре причины

Философские учения о фундаментальных формах существования, вроде учения об идеях и учения о субстанции и свойствах, принадлежат к *онтологии*. Учения о фундаментальных формах познания относятся к *эпистемологии* (теории познания).

---

[1] Для Аристотеля познание *начинается* с чувственного опыта. Однако, размышляя о нем, например, о чувственных восприятиях различных лошадей, человек может познать *форму «лошадь»*, которая существует во всех отдельных лошадях. Философское познание становится возможным в результате дальнейшего размышления о формах.

Можно сказать, что Аристотель трактовал различные теоретические науки в качестве разных *степеней абстрагирования* от обыденного опыта. В *мире повседневной жизни* мы обладаем непосредственным чувственным опытом материальных вещей. Физика абстрагируется от различных несущественных свойств отдельных материальных вещей. Ее объектом является не конкретный камень здесь и теперь, но камень как физический объект с определенным весом и движением. *Математика* представляет следующую степень абстрагирования — на этот раз от материальных свойств вещей, так что вещи выступают только как геометрические формы или числовые значения (числа). Наконец, в ходе дальнейшего абстрагирования мы приходим к *метафизике*, которая исследует полностью универсальные принципы и свойства.

Аристотель как бы движется «вверх» посредством абстрагирования от чувственного опыта. Напротив, начав в некотором смысле «сверху», Платон спускается «вниз», в чувственно воспринимаемый мир. Но этот спуск является реализацией идей. Мы, согласно Платону, не можем начинать с идей. Эта предпосылка, которая диалектически становится «верхом» лишь через познание присутствия идей в вещах, то есть через их опредмечивание спуском. Определенным и надежным является именно диалектическое постижение идей, когда оно уже приобретено. Мы спускаемся «вниз» через математику, физику и гуманитарные науки к более изменчивым объектам, познание которых становится все более ненадежным и неопределенным. (Никто не начинает познание исключительно с мира идей. Все мы должны странствовать между «верхом» и «низом» в продолжающейся всю жизнь попытке приобрести наилучшее постижение идей).

Для Аристотеля первый шаг в познавательном процессе заключается в восприятии нашими чувствами отдельных вещей. Следующий шаг состоит в постижении существенного и общего путем абстрагирования от случайного. Далее, существенное и общее выражаются в определении, например, «лошади» как вида. Если мы имеем определение существенных свойств вида, то мы обладаем познанием более высокого уровня, так как теперь его объект неизменяем и существенен. Следовательно, Аристотель рассматривал приобретение знания как процесс, который начинается с чувственного опыта и завершается постижением сущности, как процесс абстрагирования, который ведет к выявлению того, что является существенным и общим.

Хотя Аристотель утверждает, что именно отдельные вещи, субстанции обладают самостоятельным существованием (тезис его онтологии), но он также считает, что знание, которое мы должны искать, является знанием существенных и общих свойств (тезис его эпистемологии).

После перехода (своего рода индукции) от познания отдельного к познанию общего и существенного происходит познание сущности в форме *логически общезначимых выводов* (дедукции), которые позволяют получать другие истинные утверждения. Если мы знаем, что лошадь является млекопитающим и что Пепел является лошадью, то мы можем *вывести*, что Пепел является млекопитающим. Аристотелю принадлежит заслуга разработки силлогистики как учения об общезначимых и необходимых заключениях подобного вида.

С возникновением новой экспериментальной науки в 1500–1600 гг. аристотелевская теория познания, подчеркивающая значение ведущих к определению сущности индуктивных формулировок всеобщего и получаемых из них дедуктивных следствий, подверглась основательной критике. Однако Аристотель не считал, что все познание является результатом либо чувственных восприятий отдельных вещей, либо индуктивного постижения сущностей. В частности, он оперировал и практической мудростью, которая отлична от этих двух форм познания [см. параграф о праксисе], и постижением недоказуемых, но неопровержимых базисных принципов (таких, как принцип противоречия). Ниже мы проанализируем эти две специфические формы познания, а сейчас рассмотрим постижение сущности, к которому стремился Аристотель.

Постижение сущности не есть только статическое знание определения соответствующего вида. Чтобы понять явление, необ-

ходимо знать *причины*, которые сделали его таким, каково оно есть. Аристотель понимает под «причиной» (лат. — *causa*) нечто большее, чем это принято сейчас. Фундаментальные свойства всех вещей и фундаментальные причины, которые делают вещь тем, что она есть, рассматривается в аристотелевской онтологии. Ее ключевыми словами являются:

1. Субстанция
2. Форма/материя
3. Четыре «причины»
4. Действительное/потенциальное; изменение
5. Тео-логия

Каждая отдельная вещь (субстанция) образована *формой* и *материей*. Комок глины имеет определенную форму, и глина сама по себе есть материя. Гончар может сделать из этого куска глины чашку. В результате этот комок глины (определенной формы и материи) станет *новой* отдельной вещью, имеющей более утонченную форму.

Глину делает чашкой соединение определенной формы с определенным материалом, глиной. Форма сообщает нам, какого вида вещью является чашка. Материал является тем, из чего сделана чашка. Но чашка не есть нечто, что само себя сделало. Ее изготовил гончар. Начиная ее делать, он обладал определенной идеей того, как должна выглядеть чашка, чтобы соответствовать своему предназначению (например, хранить воду). Обрабатывая подходящий сырой материал, гончар сделал чашку.

На этом простом примере можно проиллюстрировать *аристотелевское учение о четырех причинах*. Глиняная чашка определяется четырьмя «причинами» или принципами. 1) Представление о завершенной чашке является целью, на достижение которой направлен весь процесс создания чашки. Это представление является *конечной причиной (causa finalis)*. Телеологический принцип заключается в целенаправленности созидательного процесса изменения (греч.*telos*— *цель*).2) Обработка, которой гончар подвергает сырой материал, является движущей силой или источником процесса. Она является *действующей причиной (causa efficiens)*. Принцип причинности состоит в том, что этот процесс вызван внешней механической силой. 3) Чашка изготавливается из материала, который является ее *материальной причиной (causa materialis)*, или *материальным принципом*. Эта причина соответствует материи. 4) Наконец, мы имеем конкретные формы, которыми в каждый мо-

мент времени обладают чашка и глина. Эти формы есть свойства, которыми они обладают. *Формальная причина, или формальный принцип (causa formalis)* и соответствует упоминаемым выше формам.

Каждый из этих принципов, или причин, был и остается предметом философских дискуссий. То, как понимать формальный принцип (причину), является частью споров о платоновских идеях в античности, об *универсалиях* в средние века и о номинализме и реализме в наши дни.

Особенно острой дискуссия становилась при рассмотрении отношений между действующей и конечной причиной. Во времена Возрождения многие отказались от телеологического принципа *(causa finalis)*. В наши дни в социальных и гуманитарных науках не прекращаются споры о каузальных и телеологических схемах объяснения.

Другая проблемная область связана с понятием *материи*. С одной стороны, под материей можно понимать материал, такой как глина, камень или дерево. Один и тот же материал, например, кусок дерева, может быть материей для различных вещей, таких как ножка стула или ручка молотка. Он может приобрести разные формы в зависимости от намерений столяра. Мы можем также представить, что две ножки стула являются в точности одинаковыми. Они имеют одну и ту же форму. Формы или свойства являются общими. При массовом производстве иголок все они выглядят как одинаковые. Все они имеют одни и те же свойства — форму, размеры, цвет и т.д. И тем не менее они являются различными иголками, а не одной и той же иголкой, потому что каждая иголка обладает своей собственной «материей». Именно это обладание делает их разными вещами, а не одной. Оно приводит к тому, что иголки занимают в пространстве разные места — например, рядом друг с другом, и что никогда несколько иголок не занимают одно и то же место в пространстве. В этом смысле материя является тем, что «индивидуализирует», то есть тем, что делает вещь *отдельной* вещью. Материя в этом смысле *(materia secunda)* рассматривается, следовательно, как принцип индивидуализации.

Однако чем является *материя до того, как она приобретет какую-либо форму?* Можем ли мы говорить или думать о том, что не имеет формы? Материя в этом смысле *(materia prima)* является весьма проблематичным понятием.

В дополнение к этому, материя в аристотелевской традиции обычно связывается с *женским началом*, а форма — формирующее — с *мужским*. Похожее понимание часто неявно присутствует в обыденном сознании, например, когда мать-земля рассматривается как пассивный материал, который становится плодородным после того, как земледелец вспашет ее и посеет семена.

Мы проиллюстрировали четыре причины, или принципа, на примере работы ремесленника. Это вполне в духе Аристотеля, размышления которого часто основывались на анализе созидательных процессов, характерных для различных ремесел. В то же время он использовал в качестве отправного пункта и биологию[1].

Четыре причины присущи любой вещи. Когда живые организмы (типа роз и кошек) воспроизводят себя как результат собственного развития, можно сказать, что в определенном смысле

[1] Ср. с господствующим положением ремесел и сельского хозяйства в греческом полисе.

конечная причина и действующая причина находятся внутри самих вещей. Они обладают целью и движущей силой сами по себе, а не в результате внешнего воздействия, например со стороны гончара. Здесь мы сталкиваемся с различием между *природой* и *человеческой деятельностью* (культурой). Природные вещи, в противоположность созданным человеком, обладают четырьмя причинами, или принципами, *сами по себе*.

Но таковыми являются не все природные вещи. Неживые вещи, вроде камней и воды, не характеризуются развитием. По отношению к ним достаточно проблематично говорить о конечной причине.

Но аристотелевское учение о так называемых «естественных» и «вынужденных» движениях позволяет связать конечные причины с неорганической природой. Прежде всего следует отметить, что Аристотель вводил четыре типа изменений. 1) *Субстанциальные изменения* связаны с возникновением и исчезновением субстанций (вещей). Для примера можно взять рождение и смерть лошади. 2) *Качественные изменения* связаны с изменением свойств субстанции (вещи). Примером является превращение листвы из зеленой в желтую. 3) *Количественные изменения* связаны с тем, что субстанции (вещи) начинают обладать свойствами в большей (или меньшей) мере. Скажем, кошка становится более тяжелой и толстой или легкой и худой. 4) *Пространственные изменения* связаны с изменением субстанцией (вещью) ее места в пространстве. Они имеют место, например, когда камень падает на землю или когда стрела пускается в цель.

Учение о естественных и вынужденных движениях относится к последнему типу изменений. Оно исходит из предположение о том, что все вещи состоят из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. Первые два стремятся «вверх» (огонь стремится сильнее, чем воздух), а два последние — «вниз» (земля стремится сильнее, чем вода). Различные вещи образованы из несовпадающих количеств элементов. Следовательно, вещи, содержащие в себе больше земли, естественно стремятся «вниз». Вещи с преобладанием в них воздуха будут естественно находится сверху вещей с преобладанием земли. Вещи с преобладанием в них огня будут стремиться выше, а под ними разместятся вещи с преобладанием воздуха. Это означает, что, например, *падение* отдельных вещей объясняется их «стремлением к своему естественному месту», которое определяется соотношением в них четырех элементов. Таким образом, движение падения объясняется с помощью конечной причины.

Используя четыре причины, можно сказать, что естественное место вещи является ее конечной причиной, что тяжесть вещи является ее действующей причиной, что путь, ведущий к ее естественному месту, является формальной причиной и что материал, из которого сделана вещь, является ее материальной причиной.

Когда мы выпускаем стрелу в горизонтальном направлении, она вначале движется горизонтально, затем постепенно начинает опускаться вниз и падает под углом на землю. Стрела не падает прямо вниз, когда она выпущена из лука. Стреле придано движение в определенном направлении, отличающееся от ее «естественного» движения, а именно падения прямо вниз. Выпущенная из лука стрела «вынуждена» двигаться в направлении, которое иначе ею не было бы выбрано. В этом суть аристотелевского учения о «вынужденном» движении.

Начиная с Возрождения, подобные явления объясняют по-другому, отвергая вместе с представлением о конечных природных причинах и понятие «естественного» и «вынужденного» движения (Галилей).

В астрономии Аристотель различал нижнюю и верхнюю сферы мира. Учение об «естественных» и «вынужденных» движениях применялось к той части мира, которая ближе всего к Земле («подлунный мир»). Звезды и планеты принадлежат верхней сфере, где движения осуществляются по совершенным окружностям с постоянной скоростью. Аристотелевская астрономия исходила из трех фундаментальных предположений. 1) Мир разделен на нижнюю и верхнюю сферы, каждой из которых присущи специфические законы движения. 2) В верхней сфере движения являются круговыми. 3) Небесные тела движутся с постоянной скоростью по окружностям. Более того, мир понимался как конечный. Все эти предположения вошли в так называемую картину мира Птолемея (акмэ 127—145 гг.) [ср. Гл. 5—6], которая доминировала до Нового времени, пока не была пересмотрена Коперником, Кеплером и др. Точно так же, как новая механика (Галилей, Ньютон) опровергла аристотелевское понимание движений на поверхности Земли, так и новая астрономия (Коперник, Кеплер, Ньютон) опровергла указанные три предположения. Согласно новым воззрениям, весь мир подчиняется одним и тем же законам. Небесные тела движутся с переменной скоростью по эллиптическим орбитам в безграничной вселенной.

Аристотелевское различение формы и материи тесно связано с противопоставлением *актуального* и *потенциального*. Семя здесь и теперь является (актуально) только семенем, но оно несет в себе

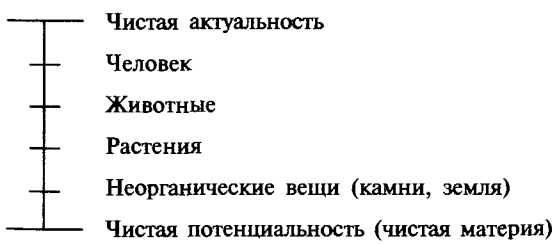
естественные способности (потенциальности) стать, например, деревом. Способности, которые семя имело в себе, *реализуются*. Потенциальное актуализируется.

Аристотель обобщает этот (биологический) взгляд на *все* вещи. Все отдельные вещи пребывают в напряженности между присущим им потенциальным и актуальным состоянием. Все вещи стремятся актуализировать свою потенциальность. Здесь Аристотель предлагает биологическое объяснение изменению, а не механическое, как милетцы и атомисты. *Изменение есть актуализация потенциальностей.*

В некотором смысле Аристотелю удается при объяснении изменения избежать проблематичного понятия *небытия*. Изменение не рассматривается как колебание между бытием и небытием. Порождение не является возникновением из ничего, *ex nihilo*. Изменения, связанные с биологическим развитием и ремесленной деятельностью, включают реализацию существующих способностей. Возможное *существует* как потенциальности.

Из учения о взаимоотношениях актуального и потенциального можно заключить, что для Аристотеля, как и для Платона, действительное *не* тождественно с *наличным, данным*. (Это противоречит позитивистскому пониманию «действительного как «позитивного», то есть как наличного»). Действительным для Аристотеля является то, что стремится к *актуализации*. Исключением является чистая актуальность, которая действительна без потенциальности и актуализации. Быть действительным означает быть способным к актуализации. В силу этого действительное обладает глубинной динамической напряженностью. Поэтому исследование действительности не может быть сведено к регистрации и синтезу существующих фактов. Оно также должно включать поиск основополагающего динамического процесса актуализации. Благодаря этому философия оказывается способной критиковать фактически наличное с точки зрения постижения того, чем на самом деле является действительное.

Итак, по Аристотелю мир устроен иерархически.



Внизу находятся неживые вещи (камни, земля и т.п.). Растения обладают более высокой формой существования. Они имеют репродуктивную и вегетативную душу (душа по греч. *psyche* = жизненный принцип) — они размножаются и питаются. Выше находятся животные, которые наряду со способностью к размножению и питанию имеют ощущающую душу (они чувствуют) и «двигательную» душу (они передвигаются: бегают, плавают, летают). На самом верху находится человек, который кроме вегетативной, репродуктивной, ощущающей и «двигательной» души, обладает способностью к разуму. Разум в широком смысле является «душой», присущей только человеку *(psyche logike, psyche noetike).* Человек является разумным животным[1]. Однако разум является *формой человека,* которая преобразует его животные формы (способность к размножению, питанию, ощущению, движению) таким образом, что они становятся материалом для специфически человеческой формы, то есть разума (греч. *nous*). В человеке его животные формы как бы облагораживаются разумом[2].

В этом ряду человек является последним созданием, имеющим материальное существование. Вверху своего иерархически устроенного мира Аристотель помещает первый принцип (первоформу), Бога, который является чистой актуальностью, лишенной всякой потенциальности и, следовательно, движения. Бог пребывает в покое сам с собой. Таким образом, аристотелевская метафизика завершается *теологией*, учением о верховном существе. Оно не явля-

[1] Ср. аристотелевское различение растений, животных и людей, основывающееся на жизненных принципах питания и роста, самоощущения, передвижения и разума, с платоновским различием производителей, управляющих и мыслителей.

[2] Мы можем говорить о *«переоценке»* и *«недооценке»* некоторого явления. Приписывать человеческие свойства животным означало бы переоценить животных. Это то, что мы делаем в сказках и баснях, где, например, лиса и медведь разговаривают друг с другом. Способность речи связана с рациональным жизненным принципом, которым обладают люди, но не животные. Поэтому то, что мы говорим в сказках и баснях, не является истинным. Но если приписывать человеку только животные свойства, то это означало бы недооценивать людей. Такая характеристика людей будет в некоторой мере правильной, поскольку люди обладают всеми жизненными принципами животных, однако в качественном смысле недостаточной. Анимизм, то есть приписывание духовных свойств, например, камням и деревьям, является не очень распространенным в наше время видом переоценки. Но, с другой стороны, рассмотрение людей исключительно в плане жизненных принципов, которые «ниже» человеческих жизненных принципов («натуралистическая редукция»), является не столь уж редким видом недооценки людей («люди в сущности это только физиологические организмы и ничего больше»). Однако в чем заключается правильная оценка людей? Это было и остается сложной дискуссионной проблемой.

ется персонифицированным Богом. Аристотель понимает верховное существо в качестве «неподвижного движителя», который находится в состоянии покоя (является чистой актуальностью, без всякой потенциальности) и который в силу этого является конечной целью (греч. *telos*) всего остального. Неподвижный движитель приводит в движение все остальные вещи (каждую присущим ей способом и на определенное время). Внизу этого иерархически понимаемого мира находится чистая материя (потенциальность), являющаяся «запредельной» сущностью, которую мы не можем себе представить; так как она не обладает актуальностью (актуальными свойствами).

В аристотелевском иерархическом мире каждая вещь стремится реализовать присущие ей возможности (потенциальности) наилучшим образом. В этом заключается цель каждой вещи *(telos)*. Все вещи жаждут «высшего». В этом смысле актуализация потенциальности вещи является телеологической. Эта жажда и эта реализация через изменения присущи каждой вещи. Но в мире каждый *вид* обладает своим собственным местом [Ср. Дарвин, Гл. 23].

Это миропонимание обладало огромным влиянием и было воспринято, помимо прочих, некоторыми христианскими философами (например, Фомой Аквинским в XIII веке).

Аристотель и экология

Характерно, что для Аристотеля исходным моментом часто служит не *мертвая* природа, как для Демокрита, а *живая*. В связи с этим можно говорить о выборе между двумя моделями объяснения. Одна заимствует понятия из исследований живых организмов, другая — неживой природы. Демокрит стремится объяснить все с помощью механистических, неорганических понятий и законов: модель «бильярдных шаров». В конечном счете он сталкивается с проблемой объяснения биологических (и социальных) феноменов. Аристотель же пытается объяснить все посредством биологических, органических категорий: «органическая» модель. Поэтому он говорит о всех вещах, включая камни и воздух, как об имеющих свое «естественное место» и «ищущих» свою естественную цель[1].

[1] Это является способом выражения того, что *наши* концептуальные термины хороши для описания растений и животных, но не столь удачны для описания неживых вещей. Таким образом, Аристотель и Демокрит представляют две альтернативные *монистические* философии природы. (Со своей стороны, Декарт предложил дуалистическую философию, основанную на различии, которое не совпадает с противопоставлением органического и неорганического).

По-видимому, можно сказать, что исходным пунктом для Аристотеля является понятие *действия*, а для Демокрита — понятие *события*. Событие является некоторым происшествием в природе, которое мы изучаем с помощью наблюдения и с целью обнаружения его механических причинных законов. Действие является социальным феноменом, предполагающим лицо, которое действует намеренно, то есть лицо, которое в той или иной мере осознает, что оно делает. Аристотелевская теория причинности особенно подходит для понимания «целенаправленных» действий. Но в нее плохо укладываются природные явления. Однако такие философы, как Демокрит, начиная с *событий*, сталкиваются с трудностями при объяснении собственно социальных явлений, связанных с действием, намерением, субъектом и интерсубъективностью. Поэтому со времен Возрождения мыслители, начинавшие с *событий* (как они понимаются в естественно-научном плане), неизменно сталкивались с проблемами при объяснении социальной стороны реальности. С тех пор как в прошлом веке сформировались социальные науки (Конт, Маркс, Милль и Токвиль), их основные проблемы постоянно оказываются в поле коллизий, порождаемых противопоставлением *действия* и *события*.

Для Аристотеля философия природы[1] является в некотором роде описанием природы, которую *мы чувственно воспринимаем*. Он оперирует с такими базисными элементами, как земля, вода, воздух и огонь, с «верхом» и «низом» и т.д., то есть с общими понятиями, которые относятся к *ощущаемой* природе[2]. Другими словами, для Аристотеля философия природы определяется *экологией*,

---

[1] Эта философия природы называлась «физикой», то есть учением о *physis*, или природе. Так как аристотелевские работы, посвященные первой философии, были помещены после работ по философии природы (физики), то первая философия стала называться *метафизикой* (*meta ta physica* — то, что после физического, то есть после «физических» работ, после физики).

[2] Можно сказать, что аристотелевская *философия* природы выросла из его интереса к пониманию природы, как ее воспринимает человек, тогда как *ученые* Нового времени, в противоположность этому, были заинтересованы *господством* над природой. Для достижения последней цели оказались эффективными гипотетико-дедуктивный метод и абстрактные математические понятия. [Ср. Гл. 7].

Подобное различение *философии* природы и *науки* о природе, основывающееся на различии *интереса в понимании и интереса в господстве*, без всякого сомнения, является существенным. В то же время оно явно указывает на следующую проблему. Помимо прочего, можно различать *личную* заинтересованность отдельного ученого в том, что он делает, и *общественные* интересы, стоящие за научным исследованием как коллективной деятельностью. Было бы странно предположить, что Ньютон был лично заинтересован в обретении господства над

но не физикой. Он полагает, что существуют различные виды жизни и различные жизненные принципы с естественными для них функциями и ограничениями, которые без вреда не может нарушить ни одно создание.

Если смотреть на мир с точки зрения механистического миропонимания в духе Демокрита, то экологический кризис, который может привести к вымиранию высших форм жизни, не будет в определенном смысле нарушением фундаментального порядка вещей. Материальные частицы, обладающие только количественными свойствами, будут продолжать в пустоте свои механические движения как до, так и после экологических потрясений. В этом смысле категории, используемые Демокритом для понимания природы, являются экологически нейтральными и, следовательно, с практической точки зрения, неадекватными.

Экологическое не может быть выражено и путем *дополнения* механистического атомизма субъективными категориями, такими как человеческие ценности и восприятия качества[1]. Причина в том, что экологический кризис в экосистеме предполагает деструктивные изменения на Земле, даже если бы *человек* не существовал. (Ведь в медицине различие *больного* и *здорового* коренится в живом существе, тогда как физика сама по себе не знакома с таким различием).

Поэтому необходима философия природы с категориями, лучше приспособленными для понимания экологического. А так как человек участвует в экологических процессах, то эта философия должна предоставить место как для человека, так и для природы.

природой. Вряд ли такого рода интерес был его *движущей* силой, и маловероятно, чтобы он апеллировал к нему для *оправдания* того, что делал. В этом смысле заинтересованность в господстве над природой относится к общественным силам. Она значительно усилилась в *наше время* и была раньше, возможно, значительно слабее.

[1] Механистическое понимание природы не только ошибочно связывает с человеком всю качественную сторону воспринимаемого мира, представленную чувственно воспринимаемыми свойствами и ценностями. Оно одновременно постулирует возможность человеческого господства над природой. Декартово различие между думающей вещью *(res cogitans)* и протяженной вещью *(res extensa)* имеет определенные параллели с таким пониманием общества, согласно которому все существующее разделено на субъект, исчисляющий прибыль, и на сырой материал. В роли последнего выступают животные, камни и человеческие существа — все они являются объектами для такого субъекта, который благодаря своему интеллекту может их использовать и контролировать.

Ранние греческие философы рассматривали природу как целое, *physis*, где *человек* был частью естественно данных взаимосвязей. Таким образом, экологической философией природы для греческих натурфилософов была физио-логия *(physio-logy)*, учение о взаимодействии в природе как целом. *Physis* является функциональной тотальностью, в которой каждая вещь функционирует согласно своей цели. Выход за пределы естественных функций означал высокомерие *(hybris)*, которое может вести к беспорядку, *хаосу*. Гармоничная реализация атрибутов, природно присущих вещи на ее естественном месте, является правильной и в природе, и в обществе. Правильное взаимодействие между различными формами жизни и средой внутри естественных конечных границ образует *космос*, вселенную как ограниченное и гармоническое целое.

В качестве напоминания можно добавить, что сегодня загрязнение локализуется в воде, воздухе и земле, а источником энергии в конечном счете является Солнце. Именно огонь, воздух, вода и земля являлись базисными элементами для Аристотеля и многих других греческих натурфилософов. Для Аристотеля каждая вещь обладала своим естественным местом. Загрязнение означает несоответствие «своему месту», когда вещи помещаются в окружение, в котором они не должны находиться. В этом смысле в демокритовской «атомистической» вселенной загрязнение не существует.

В противоположность Демокриту, Аристотель использовал парные понятия, например, верх и низ, сухое и влажное, теплое и холодное. Различия между пустыней, тундрой и влажным лесом являются экологически важными. Но они не выступают таковыми в механическом миропонимании. Это же относится и к различиям между живым и неживым, между различными жизненными принципами, присущими живым созданиям. Для растений это способность к питанию, развитию и размножению; для животных — дополнительная способность к движению и ощущению; для людей, кроме того, и способность к мышлению.

Итак, по-видимому, экология оказывается за пределами механико-атомистической картины природы в духе Галилея и Ньютона. Но она близка философии природы, которая может быть обнаружена у Аристотеля и других греческих философов. Обращение в наше время к Аристотелю и близким ему философам преследует две цели. Первая — это найти категории для лучшего понимания природы и позицию, которая должна быть занята нами по отношению к природе (то есть осознать себя в качестве конечных со-

зданий внутри ограниченного целого). Вторая — это поиск политической перспективы, которая должна быть экологически обоснованной. Она может быть связана, например, с идеалом «эко-политического», локального, самоподдерживающегося и самоуправляемого сообщества, полиса, а не с идеалом большого общества с растущим производством и потреблением[1].

«Праксис» — разумные действия

Рассмотрим, каким образом указанные онтологические и эпистемологические воззрения выражаются в аристотелевском понимании человека и общества. Перед этим обратимся к аристотелевской классификации различных форм познания (соответственно, научных дисциплин).

Диалектик Платон до такой степени занят связями между различными формами знания и их проблемными областями, что не проводит резкого разграничения между учением об идеях, учением о государстве, этикой, эстетикой и т.п. Аналитик Аристотель пытается разграничить разные научные дисциплины. Он проводит различие между теоретическими, практическими и пойетическими дисциплинами *(теория — theoria, праксис — praxis и пойезис — poiesis),* которые связаны со знанием *(episteme — эпистема),* практической мудростью *(phronesis — фронезис)* и искусством или техническим умением *(techne — техне).*

Целью *теоретических дисциплин* является познание истины. Аристотель упоминает три теоретические дисциплины: натурфилософию, математику и метафизику. Натурфилософия ищет познания чувственно воспринимаемых и изменяемых вещей. Математика стремится познать неизменяемые, поддающиеся количественному описанию свойства. Наконец, метафизика пытается познать

---

[1] В ситуации экологического равновесия аристотелевская философия природы, по-видимому, хорошо отвечает идее гармонии с окружающей средой. Однако современная ситуация характеризуется интенсивным вмешательством человека в экологические системы. Поэтому эта философия должна быть дополнена философией человеческого труда как исторического процесса, в котором люди и природа взаимно влияют друг на друга и в конечном счете наносят ущерб друг другу. В этом отношении представляют интерес Гегель и Маркс с их антимеханистическим, диалектическим пониманием природы, предполагающем качественные исторические скачки, которые обусловлены вмешательством трудовой деятельности человека в природные феномены.

неизменяемые формы в той мере, в какой они обладают независимым существованием. При переходе от натурфилософии через математику к метафизике происходит возрастание уровня абстракции. (Аристотель говорит о «физике», а не о натурфилософии. Однако для различения современного естествознания и аристотелевской «физики» мы будем здесь говорить о «натурфилософии». Ее целью является не контроль над природными явлениями, а понимание фундаментальных особенностей природы).

Целью *практических дисциплин* является обеспечение мудрости, разумных действий, основанных на приобретенной этической компетенции. Она *(фронезис)* может быть добыта только с помощью личностного опыта в ходе общения с искушенными людьми, знающими, как различать социальные ситуации и как относиться к ним. Этическая компетенция — это вид опыта, отличный от чувственного опыта. Она является опытом, который каждый должен приобрести лично для того, чтобы выработать способность оценки общественной жизни. Поэтому мы можем говорить о «скрытом персональном знании» в том смысле, что оно не может быть отделено от личного опыта субъекта. (В последнее время подобные проблемы обсуждаются как в герменевтической традиции, так и в традиции, основывающейся на работах позднего Витгенштейна).

Интересно, что Аристотель причисляет политику и этику к «практическим» дисциплинам. В случае политики это означает, что он дистанцирует себя от ее понимания как исключительно борьбы за власть (см. концепцию *реальной политики (Realpolitik),* начиная с Макиавелли). Политика должна быть открытым и свободным от предрассудков взаимодействием, в ходе которого люди взаимно формируют и просвещают друг друга, а также стремятся достичь справедливых и хороших решений. Аренд (Hannah Arendt, 1906—1975), Хабермас (Jürgen Habermas, 1929) и другие применяют это положение к осмыслению современной политики.

В случае этики это означает, что Аристотель подчеркивает значение приобретения этической компетенции. В дальнейшем мы увидим, что ряд исследователей сводят этику к проблематике обоснования универсальных этических принципов (типа кантовского категорического императива). В то же время другие трактуют этику с точки зрения справедливого распределения выгоды и обязанностей (типа сторонников утилитаризма, например Бентам). Аристотелевское понятие *«праксиса»* показывает, что в качестве этика он также усматривает необходимость выработки способности к

этическим суждениям, которая не может быть приобретена путем теоретического обоснования (или критики) норм. Это предполагает воспитание индивида в сообществе с другими.

Целью *пойетических дисциплин* является создание ранее отсутствовавшего. Они являются творческими *(пойетическими)*. Порождение нового может происходить в ходе художественного творчества. Поэтому к этим дисциплинам относятся поэзия и риторика. Но то же может происходить и в ходе технического производства, и здесь Аристотель имеет в виду различные виды ремесел.

Наконец, следует отметить, что Аристотель, «отец логики», рассматривал ее как инструмент (греч. *organon*), являющийся частью всех дисциплин, а не как отдельную дисциплину наряду с другими. Можно сказать, что Аристотель превратил язык в объект исследования и нашел то, что он рассматривал в качестве внутренней структуры языка как такового: логически правильные выводы (силлогизмы, доказательства). Поскольку язык является частью всех академических дисциплин, постольку исследование логически правильных выводов является изучением общего для всех них.

Помимо прочего, Аристотель верил, что все логически правильные выводы предполагают недоказуемые принципы, например принцип противоречия: «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле». Этот принцип, согласно Аристотелю, является первым принципом, который не может быть доказан, но является обязательным для любого рационального использования языка[1].

Имея в виду вышесказанное, обратимся к аристотелевскому пониманию *человека* и *общества*.

Ребенок точно так же, как и семя зерна, содержит внутри себя потенциальные возможности, которые могут быть реализованы. Но люди не «растут», как растения. Они живут как разумные существа. И в отличие от семени, *сами* они могут и не воплотить свои наилучшие способности. Вот почему, стремясь их реализовать и получить помощь в различных жизненных ситуациях, люди разрабатывают такие практические дисциплины, как этика и политика.

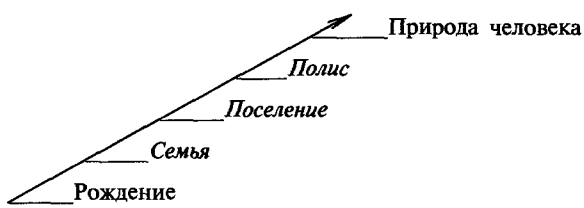
---

[1] Когда язык становится предметом исследования, то возникает тенденция понимать его как *объект*, то есть как нечто отделенное от исследователя. В известном смысле при исследовании языка Платон размышлял о языке, который он сам использовал. Поэтому можно сказать, что у него имеется определенная диалектика языка как субъекта и языка как объекта. Но в своих размышлениях Платон не позволил бы себе быть связанным первыми принципами или правилами дедукции, а пытался бы размышлять над ними и о том, что стоит за ними.

Вообще, согласно Аристотелю, наилучшие человеческие способности связаны с уникальной человеческой «душой», разумом «Рациональная» жизнь является универсальной целью всех людей Однако для *каждого отдельного* человека его цель заключается в реализации *его* способностей в обществе, где он живет, в нахождении *его* стиля (*его* этоса — *ethos*), *его* места в сообществе, места, на котором он наилучшим образом реализует свои собственные способности. Это и есть добродетель *(арете).*

Поскольку мы не являемся ни *всеведущими,* как боги, ни полностью невежественными, как растения и животные, то *можем* ошибаться. «Возможно, я обладал определенной присущей мне способностью, но я не актуализировал ее». Это является одной из повторяющихся трагических сторон человеческой жизни, но не жизни богов и животных.

Аристотель описывает формы совместного сосуществования, в которых должна протекать жизнь людей, чтобы могли реализоваться наилучшие человеческие способности. Чтобы стать полностью развитым, *человек* должен последовательно пройти этапы социализации, связанные с семьей, поселением (сообществом семейств) и городом-государством. *Только после* этого человек может раскрыть, кем он является на самом деле. Природа человека — его способности (потенциальности) — последовательно обнаруживается (актуализируется) на трех следующих этапах социализации.



На этом пути удовлетворяется все большее число запросов, начиная от простых (родительский дом) и кончая сложными (полис), а также обнаруживаются возрастающие степени реализации человеческой природы. Другими словами, она не обнаруживает себя в примитивной и животной жизни. Человеческая природа впервые проявляет себя, когда человек становится цивилизованным.

Следует отметить, что для Аристотеля человек — это прежде всего представитель *мужского пола.* Как мы скоро увидим, согласно Аристотелю, *женщины* преимущественно связаны с семьей и

ее локальным окружением, где они могут наилучшим способом реализовать свои способности. Более того, он проводит различие между подлинно свободным и самостоятельным человеком (человеком в лучшем смысле этого слова) и человеком, который *от природы обладает рабской ментальностью.* В полисе *рабы* живут в состоянии несвободы, вынужденные заниматься тяжелым физическим трудом. Для Аристотеля такая жизнь является менее ценной, чем жизнь, которую ведут в полисе свободные греческие мужчины. Аристотель полагал далее, что люди, оказавшиеся в рабстве, являются рабами по природе. Существует соответствие между предназначением раба к несвободному состоянию и его личными качествами. С этой точки зрения, раб находится *ниже* свободного греческого мужчины. Таким образом, Аристотель помещает как рабов, так и женщин ниже свободных греческих мужчин. И те и другие находятся на своем месте в домашнем хозяйстве *(oikos),* а не в общественной жизни на городской площади *(agora).* Женщины и рабы по своей природе, по своим качествам находятся на более низком уровне, чем свободные мужчины, которые участвуют в общественной жизни города-государства. Поэтому, когда говорится, что человек реализует свою природу в полисе, следует помнить, что, согласно Аристотелю, это не относится к женщинам и рабам.

Сообщество, общество не является, таким образом, чем-то внешним по отношению к человеку. Сообщество является необходимым условием для реализации человеком его наилучших человеческих способностей. Иными словами, базисным понятием является человек-в-сообществе *(zoon politikon),* а не индивид в изоляции от общества или общество (государство), отделенное от индивида. Самодостаточным является полис, а не индивид. В то же время Аристотель полагал, что Платон заходил слишком далеко в понимании человека как части сообщества. «Ведь по своей природе, — пишет Аристотель, — государство представляется неким множеством» людей. Тем самым и в теории и в политической практике мы не должны нивелировать человека, не должны требовать большего отождествления человека и общества, чем это естественно.

Мы отмечали выше, что уникальным человеческим принципом жизни является разум в широком смысле. Именно с целью реализации своего разума человек должен жить в сообществе. Удовлетворительное воплощение разума предполагает хороший город-государство. (*Логос* и *полис* взаимосвязаны).

Человеческая природа *не* раскрывается людьми, живущими «нерационально», не использующими в сообществе с другими свою уникальную человеческую «душу». Ее выявляют только те, кто живет в разумном социальном сообществе (семье, поселении, полисе). Другими словами, Аристотель опровергает точку зрения киников, современных ему хиппи, которые полагали, что жить «естественно» означает вести примитивную и животную жизнь.

Отметим неопределенность аристотелевского понимания хорошей жизни. Является ли она жизнью в рамках *теоретической деятельности (теория)* или жизнью в *разумном политическом сообществе (праксис)?* Что касается отношения между разумным политическим сообществом и *необходимым производительным трудом (пойезис),* то ясно, что Аристотель считает первое хорошим для человеческих существ и являющимся целью в себе. Однако физический труд вместе с отдыхом не означает хорошую жизнь и не представляет собой ценность. Люди физического труда, будь они рабы или нет, не могут, следовательно, реализовать наилучшим образом человеческую жизнь. Во времена Аристотеля классовые различия имели форму различий между людьми, занимавшимися физическим трудом, и людьми, участвовавшими в интеллектуальной и политической деятельности. Аристотель полагал, что процесс формирования человека, «гуманизация», связаны именно с *интеллектуальной* и *политической деятельностью,* а не с *трудом.*

Эта точка зрения отличается, помимо прочего, от воззрений Гегеля и Маркса, которые утверждали, что в историческом аспекте именно *труд* формирует человека, является фактором «гуманизации». «Господин» необходим лишь как катализатор. Это не он, а «раб, слуга» посредством труда приобретает знание и понимание, в процессе труда творит историю и формирует человека. Конечно, эти точки зрения достаточно трудно сопоставимы друг с другом, так как Аристотель жил в начале истории, которую уже имели за собой и осмысливали Гегель и Маркс. (В дальнейшем мы увидим, как Гегель и Маркс восприняли идею о том, что человек впервые становится самим собой в ходе общественного развития. Однако они рассматривали развитие прежде всего как *исторический* процесс, то есть процесс, реализуемый на протяжении жизни многих поколений, а не как процесс, связанный с каждым отдельным индивидом).

Различие во взглядах Аристотеля и Платона на человека и общество становится особенно очевидным при рассмотрении роли *женщины.* Тогда как Платон проводит резкую границу между частной и общественной сферами жизни и склонен к устранению первой путем превращения государства в одну большую семью с общей собственностью и общими детьми, Аристотель полагает, что семья и государство выполняют разные функции. Семья обес-

печивает условия для удовлетворения основных потребностей вроде питания, воспроизводства населения и воспитания детей. Государство делает возможной интеллектуальную и политическую самореализацию граждан мужского пола. Переходы от частного к общественному связаны с позитивными моментами преемственности. После социализации в семье, в частной сфере происходит дальнейшая социализация в поселении и, наконец, в полисе, в общественной сфере. Следовательно, налицо не противопоставление личного и общественного, а их внутренняя связь. Поэтому семья не должна быть упразднена. Напротив, она является основополагающим институтом социализации и коммуникации.

Далее, Аристотель не соглашается с резким разграничением биологического и культурного, которое устанавливает Платон. По Аристотелю, человек является духовным созданием, которое *одновременно* обладает всеми животными принципами жизни.

По сравнению с Платоном Аристотель оказывается более близок господствующим воззрениям своего времени. В частности, он разделяет мнение о превосходстве мужчин над женщинами. Аристотель не только присоединяется к этому мнению, но и использует биологические аргументы для его обоснования. Так, Аристотель считает, что мужское семя обеспечивает ребенка формой, а женщина ответственна за его материю. Подобное необычное использование Аристотелем понятий формы и материи было возможным из-за отсутствия в его время представлений о том, что генетические свойства ребенка наследуются как от отцовской спермы, так и от материнской яйцеклетки. Длительное время верили в то, что мужские сперматозоиды сами по себе являются маленькими человеческими организмами! (Однако в античности выдвигались и альтернативные теории размножения. Одно время Платон исходил из концепции одинакового вклада мужчины и женщины в процесс оплодотворения)[1].

Аристотель также полагал, что женщины имеют более низкую температуру тела, чем мужчины, и, следуя воззрениям своего времени, думал, что более теплые существа превосходят более холодные. Таким образом, женщина находится ниже мужчины!

Этические воззрения Аристотеля в ряде моментов отличаются от воззрений Платона.

---

[1] Ср. A.Dickason. *Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women.* In *Women and Philosophy.* Ed. by C.Gould and M.Wartofsky. — New York, 1976. P. 45—53.

Мы уже отмечали, что Аристотель критиковал платоновское учение об идеях, как обладающих независимым существованием относительно вещей. Эта критика также применима и к идее добра. Добро как цель человеческой жизни не является для Аристотеля чем-то независимым от человека. Добро заключается в способе жизни, который ведут люди.

Для Аристотеля добро является *счастьем* (или *блаженством* греч. *eudaimonia*), достижимым только при последовательном прохождении человеком всех трех этапов социализации. При этом реализуются его лучшие качества, в результате чего человек занимает свое место в обществе и становится добродетельным.

Аристотель думал, что занятия теоретической деятельности особенно способствуют достижению счастья теми людьми, которые обладают хорошими теоретическими способностями. Но разные люди обладают неодинаковыми способностями и возможностями. Следовательно, хорошая жизнь не означает одно и то же для каждого. Более того, Аристотель полагал, что мы не можем быть счастливыми, если испытываем сильное физическое страдание (боль). Здесь позиция Аристотеля отличается от точки зрения Платона (Сократа), который, по-видимому, считал, что как наслаждение, так и боль не являются существенными для счастья.

Экзистенциалисты часто придерживаются *героического* понимания жизни: «или — или», то есть «будь тем, кем ты полностью и целиком должен быть, а не понемногу здесь и понемногу там» (Генрик Ибсен, Henrik Ibsen, 1828—1906). Иначе говоря, концентрация на одной способности и наиболее полной ее реализации часто достигается за счет подавления *других* способностей. Например, концентрация на учебе и карьере иногда предполагает отказ от личной жизни и политики, а концентрация на личной жизни — от карьеры и общественной жизни. Для Аристотеля, грека, такое понимание является чистейшей воды варварством. Для него хорошая жизнь является *гармонической*. В ней должны реализоваться в сбалансированном виде все заложенные в каждом человеке интеллектуальные, физические, политические, личностные и творческие способности. Аристотель также одобряет *«умеренность»*, то есть гармоническую реализацию всех хороших способностей. Так, *мужество* будет добродетелью, поскольку оно является *золотой серединой* между трусостью и безрассудной храбростью[1].

[1] Это типично греческая мысль. Даже идеалист Платон подчеркивает, что образование должно начинаться с *гимнастики* и *музыки*, а заканчиваться *практическими обязанностями*. Все способности должны быть гармонически развиты.

Дружба (греч. *philia*), считает Аристотель, относится к числу добродетелей, от которых можно отказаться только в последнюю очередь. Дружба означает взаимное, нескрываемое расположение людей друг к другу. Например, мы можем «любить деньги», не рассчитывая на взаимность с их стороны. Мы также можем любить человека, не зная его, и без того, чтобы он знал о нашем отношении к нему. Другими словами, дружба предполагает взаимное познание и взаимное признавание. Она требует времени для своего развития и времени для общения. Общение между друзьями является одновременно и целью, и предпосылкой дружбы. Дружба является самоцелью. Ее суть извращается, если она используется как средство для чего-либо иного.

Развитие дружеских отношений — приобретение добродетели в этой сфере — означает нечто иное, чем усвоение правильных норм, которые могут быть использованы для оценки действий. Речь идет о развитии способностей человека, о выработке позиции и опыта, которые являются условием правильного выбора между альтернативными действиями. Речь идет о приобретении морального чувства. Теоретическое знание норм и ценностей не тождественно этой практической мудрости *(фронезис). Практическая мудрость* основывается на этической компетенции, которая формируется путем личного опыта под руководством опытных людей. Благодаря этому возникает способность к суждению, необходимая для разумной оценки различных (часто двусмысленных) ситуаций, в которых мы оказываемся. Только путем такого вида мысленной практики можно понять, что является *разумным* в каждом отдельном случае. Так называемый принцип золотой середины предполагает подобную приобретенную способность к моральным суждениям, которая позволяет различать в конкретных ситуациях, что является разумным и что не является таковым.

Как и Платон, Аристотель придает особое значение понятию *справедливости.* Он проводит различие между справедливостью, основанной на существующем праве, и справедливостью, основанной на принципах равенства.

Справедливость, основанная на *существующем праве,* включает явно выраженные и скрытые представления данного общества о праве. Она охватывает как действующие законы и юридическую традицию (позитивное право), так и традиционные воззрения на то, что является юридически допустимым.

Справедливость, основанная на *принципах равенства,* предполагает идею, что подобные случаи должны трактоваться одинако-

вым образом. Это требование является рациональным условием непротиворечивости. Если сходные случаи не рассматриваются одинаково, тогда человек противоречит сам себе и, следовательно, является нерациональным и несправедливым. (Такое понимание справедливости напоминает концепцию «естественного права», в которой речь идет об общезначимых и выходящих за границы юридической практики принципах).

Аристотель выделяет два вида справедливости, основанной на равенстве. Их можно условно назвать *справедливостью обмена* и *справедливостью распределения.*

Справедливость обмена существует, например, на экономическом уровне, при покупке товаров на рынке. В случае справедливой торговли каждый получает столько же, сколько дает. (Ср. с идеей равной и, следовательно, справедливой рыночной меновой стоимости).

На юридическом уровне речь может идти о справедливости обмена при возмещении ущерба, причиненного одним человеком другому. Справедливое возмещение восстанавливает ущемленное право. Справедливым будет наказание в соответствии с принципом «одинаковое за одинаковое», взятое в количественном, но не качественном аспекте. Таким образом, Аристотель не является сторонником принципа «око за око, зуб за зуб».

В упорядоченном обществе существуют не только экономическая выгода и юридическое право. Оно также предполагает порядок *распределения* прав и обязанностей, благ и тягот. Что должно быть распределено? И кому? Распределяемыми могут быть налоги и пошлины, материальные преимущества и законодательная власть, право голоса и воинская повинность. Но распределяются ли эти вещи справедливо, если они распределяются поровну? Поровну по отношению к чему? «Всем согласно усилиям» или «всем согласно потребностям»? Поровну относительно власти, богатства или добродетели? Или в равных частях каждому («один человек — один голос»)? Аристотель мыслит в терминах как уравнительного («равные части каждому человеку»), так и иерархического («равенство относительно особых функций и ролей») распределения.

Итак, мы вкратце рассмотрели центральные моменты аристотелевского понимания морали и права и указали, что его воззрения на человека связаны с его взглядами на общество: человек является общественным созданием, политическим существом *(zoon politikon).* Теперь остановимся на *учении Аристотеля о государстве,* или его *политике* (учении о *полисе,* городе-государстве).

Аристотель различает пойетические и практические дисциплины и относит к последним этику (учение о морали) и политику (учение о «государстве»). Можно сказать, что для Аристотеля *праксис* является «поведением, содержащим цель *в самом себе*», а *пойезис* — «поведением, цель которого *отлична от него самого*» (здесь цель есть, прежде всего, что-то *новое, порождаемое* этим образом действий)[1]. Например, если в процессе игры дети как бы реализуют праксис, то политик, выпивающий в доме для престарелых чашку кофе, чтобы получить голоса его обитателей, как бы реализует *пойезис*. Стремящийся ради выгоды приобрести друзей, извращает то, что должно быть самоцелью, а именно дружбу, которую он использует для достижения чего-то другого. С этой точки зрения, многое, чем мы заняты, представляет сочетание различных степеней и пропорций *праксиса* и *пойезиса*.

Из аристотелевской характеристики политики и этики как *праксиса*, а не как *пойезиса*, вытекает, что для него политика и этика на самом деле являются образами действий, содержащими свою цель в себе. Этой целью является рациональное социальное взаимодействие, в ходе которого люди сообща обсуждают возникающие проблемы. При этом географически и популяционно общество не является слишком большим, чтобы живущие в нем люди знали друг друга и были в состоянии совместно обсуждать общественные проблемы. Его сложность не превосходит пределов, при которых каждый знает, *что* он делает, когда совершает то или иное действие. Иначе говоря, действия в нем не исчезают, как в усложненном и непонятном обществе, в котором сочетается так много различных действий, что человек утрачивает способность видеть, как они согласуются и к чему ведут. В то же время ясно, что даже во времена Аристотеля политика в условиях полиса не всегда могла быть *чистым праксисом*. Стремясь решить возникающие проблемы, граждане полиса в ходе их обсуждения были вы-

---

[1] *Пойезис*, таким образом, имеет отношение к *созданию нового*. Поэзия, следовательно, является *пойезисом*, но не *праксисом*. Так как мы рассматриваем аристотелевскую политическую теорию, а не эстетику, то мы не будем останавливаться на этом моменте. Упомянем только, что в своем понимании поэзии как «пойетического», *творческого явления* Аристотель не придавал особого значения *качественно новому*. Для него поэзия является *мимезисом*, истинной *копией того, что есть*. С другой стороны, для Платона подлинная поэзия привносит нечто *новое* в чувственный мир, так как поэт вдохновляется идеями и делает нас восприимчивыми к ним. (Поэт, который только имитирует воспринимаемый мир, по Платону, недостаточно хорош. См. диалог *Государство*).

нуждены одобрять действия, при реализации которых вещи и люди использовались в той или иной степени как *средства* для достижения *внешних* по отношению к ним целей, то есть действия, подпадающего под понятие *пойезиса*. Например, могло быть принято решение об использовании рабов для доставки амфор с вином на борт галеры с рабами-гребцами, направлявшейся к побережью Черного моря, где вино использовалось как средство обмена на зерно.

В свете различия *праксиса* и *пойезиса* можно сказать, что пониманиѐ политики менялось вместе с изменением форм общества. В основных чертах это происходило следующим образом.

Одновременно с переходом от полиса к эллинистической империи возникли определенная «деполисизация» и политическая индифферентность, объяснимые юридическим и политическим бесправием человека в гигантской деспотии. Однако после Возрождения, когда национальные короли (абсолютные монархи, суверены) преобразовывали феодальную аристократию, возникла точка зрения на политику как на манипуляцию (Макиавелли). Эта политика известна под названием *Realpolitik*, или *реальной политики*. В терминологии Аристотеля, она может быть охарактеризована как *пойезис*. В дальнейшем, по мере индустриализации происходило все большее усложнение общества и общественных связей. Так, открытие золотых месторождений в Америке могло вызвать безработицу в Лондоне. Общество перестало быть непосредственно прозрачным для его членов. Стали необходимы специалисты, которые могли объяснять то, что мы делаем, и то, что возникает в результате наших действий. Развилась эмпирическая социология (Конт). Но постепенно, по мере возрастания бюрократизации и степени манипуляции (Вебер), возникла обратная реакция, в ходе которой человек, помимо прочего, стремится найти более важное место для *праксиса*, для разумных действий, которые являются значимыми сами по себе.

Итак, аристотелевское различение *праксиса* и *пойезиса* снова стало актуальным в обществе, совершенно отличном от античного полиса.

Опираясь на знание полиса, Аристотель мог, по большому счету, трактовать политику и этику как рациональное и открытое взаимодействие, как *праксис*, а риторику и поэзию как *пойезис*, то ѐсть как способ воздействия на людей (и создание нового). Учение Аристотеля о государстве (политика), таким образом, не включало каких-либо моментов *Realpolitik* в духе Макиавелли или *эмпирической социологии* в духе Конта. Для Аристотеля политика как дисциплина включает прежде всего: 1) сбор информации о различных городах-государствах и ее классификацию (классификацию политических систем); 2) выявление правил и способов жизни, которые обеспечивают наилучшую жизнь для граждан (нормативная политическая наука и учение о справедливости). Было бы анахронизмом требовать, чтобы Аристотель включал сюда эмпирическую социологию и политику манипуляции.

Мы уже касались аристотелевского учения о справедливости, поэтому скажем только несколько слов, относящихся к классификации политических систем и к нормативной политической науке. Аристотель руководил сбором описаний 158 греческих полисов и классифицировал полученный материал по следующей схеме:

Число лиц, принимающих решения	Одно	Несколько	Много
Правление в соответствии с законом	Монархия	Аристократия	Умеренная демократия
Правление, не ограниченное законом	Тирания	Олигархия	Крайняя демократия[1]

Затем Аристотель пытается определить наилучшие формы государства. Он подчеркивает, помимо прочего, важность политической стабильности: необходимо принимать во внимание мнение народа, иначе государство оказывается нестабильным. Государство должно управляться на основе закона, в противном случае оно может стать опасным, коррумпированным и подверженным произвольным прихотям правителей. Итак, государство должно управляться на основе закона и позволять людям выражать свои мнения.

В противоположность Платону Аристотель полагает, что народ может высказывать обоснованные и разумные точки зрения. Для Платона всем заслуживающим внимания знанием обладают только «эксперты», мнение народа являлось лишь второстепенным.

Аристотель считал, что «хорошая тирания» никогда не является подлинной альтернативой обществу, управляемому законом. Оказаться в подчинении *другого человека* означает утратить свободу, стать рабом. В этом случае воля другого человека решает, какой «образ жизни» *(ethos)* необходимо вести. Однако, чтобы жить добродетельно и сохранять человеческое достоинство, необходимо *лично* реализовать свою *собственную* жизнь, а не быть «погоняемым» другим, как это свойственно животным. Подчиняясь общему закону, мы можем в его границах свободно реализовать в обществе наши способности. Правление, согласно закону, по Аристотелю, является условием реализации наилучших человеческих способностей и возможностей.

[1] Демо-кратия = правление народа, плуто-кратия = правление богатых, олигархия = правление малой группы всемогущих лиц, монархия = единоличное правление.

Поэтому Аристотель подчеркивает необходимость учета народного мнения и управления государством на основе законов. В этих двух аспектах он расходится с платоновским учением об идеальном государстве, выраженном в *Государстве*.

Тем не менее, по Аристотелю, закон писан не для каждого. Закон прежде всего определяет права и правила, имеющие силу для свободных греков. Он не распространяется на рабов и варваров. Итак, закон не является универсально применимым[1].

Как отмечалось, Аристотель обсуждал и вопрос о равенстве. Равенство относительно *количества* (субъектов права) ведет к демократии, правлению народа. Равенство относительно *собственности* ведет к плутократии, правлению богатых. Здесь Аристотель усматривает конфликт различных притязаний на власть. Чем в этом случае являются справедливые притязания? Как они могут быть сбалансированы? Собственность, согласно Аристотелю, требует ответственности, что хорошо для государства. В большинстве случаев она указывает на наличие определенных ценных способностей у собственника. В идеале мудрость и добродетель должны оцениваться наиболее высоко, однако их трудно измерить, тогда как богатство может быть измерено. Следует также учитывать и народное мнение, мнение большинства. От большинства могут исходить разумные идеи, отказавшись от которых, правление может стать нестабильным.

При рассмотрении вопроса о власти, по мнению Аристотеля, должны учитываться все вышеперечисленные факторы. Собственность, образованность, происхождение, связи — и количество — всего «понемногу» должно приниматься во внимание при распределении власти.

После тщательного обсуждения Аристотель заключает, что умеренная демократия является наилучшей формой правления из возможных. Она является *«смешанным правлением»*, основанном на демократическом принципе количества и аристократическом прин-

---

[1] В этом отношении Аристотель не являлся сторонником концепции естественного права. Но при этом он думал, что некоторые нормы межличностного общения являются объективно наилучшими. Так, Аристотель рассматривал *справедливость*, которая характеризовалась через законность и равноправие в качестве общезначимого принципа, хотя этот принцип и не имел силы для детей и рабов, не являвшихся полноценными гражданами. Однако если мы подчеркиваем, что Аристотель оперировал общезначимыми этико-политическими принципами, то можно сказать, что концепция естественного права восходит к нему (точно так же, как и к Платону). [См. ссылку 2 на стр. 104].

ципе качества. В ней управляют согласно законам так, что каждый может быть свободным и многие имеют право высказаться по поводу происходящего. Многие, но не все. Снова Аристотель избегает крайностей. «Средний класс» должен обладать наибольшей властью. Он не богат и не беден. Он является достаточно многочисленным, чтобы государство имело широкую поддержку в народе, и достаточно малочисленным, чтобы обеспечить фундаментальную «прозрачность» отношений в полисе. Умеренная демократия является формой правления, которая обеспечивает наилучший баланс между народным мнением и разумным правлением. Для Аристотеля важно и то, что она является наиболее *осуществимой* формой правления. Он мало говорит о платоновском недостижимом идеальном государстве.

Следует отметить, что в качестве данного состояния Аристотель рассматривает богатство *немногих* и бедность *многих*. Теоретическая возможность иметь много богатых и мало бедных не интересна для тех, кто отталкивается от реалий времен Аристотеля.

Аристотель трактует большое различие между богатыми и бедными в качестве *политически* опасного (оно ведет к нестабильности), а не только заслуживающего *морального* осуждения. Вместе с Платоном он верит в то, что главной *этической* целью государства является хорошая жизнь.

Спустя несколько лет после того, как Аристотель закончил сбор и классификацию информации о греческих полисах, они лишились своей независимости. Однако аристотелевское политическое мышление продолжало существовать и вдохновлять живших после него теоретиков, а его идеи трансформировались в соответствии с изменявшимися социальными условиями последующих эпох.

Искусство — имитация и катарсис

С помощью четырех «причин» (или принципов) Аристотель устанавливает различие между *природными* и *культурными вещами*. Вещи (субстанции), которые обладают в себе всеми четырьмя «причинами», включая действующую и конечную, являются природными. Стандартным примером здесь служит *зерно*, вырастающее при нормальных условиях в растение, которым ему предназначено стать. Это происходит без вмешательства человека как в действующую, так и в целевую причину процесса роста. С другой стороны, вещи, которые требуют для своего изменения вмешательства человека, в плане как действующей, так и конечной причин, яв-

ляются культурными вещами. Стандартный пример связан с комком глины, который преобразуют в *вазу*.

Культурные вещи, таким образом, связаны с *человеческой творческой деятельностью*. Она может быть двух видов. Можно говорить о создании того, что *отсутствует в природе,* но что оказывается полезным для благосостояния человека, например, о производстве орудий труда. Можно также говорить и об *имитации природы,* создании копии существующего в ней. Примером является картина, изображающая бегущую собаку, то есть произведение искусства, которое доставляет нам наслаждение, не будучи при этом полезным. Оба эти вида деятельности включаются в греческое понятие искусства — *технэ (techne)*. Но только последний соответствует современному пониманию искусства.

Искусство в последнем смысле характеризуется, согласно Аристотелю, двумя моментами. Оно заключается в создании копии, *имитации*. И оно доставляет нам наслаждение само по себе, вне зависимости от полезности (То, что полезно, хорошо для того, что является *хорошим само по себе*. Искусство же изображает как раз то, что хорошо само по себе). Суть искусства в том, что оно является копией, которая сама по себе доставляет наслаждение.

Понимание искусства как копирования (имитации) идет от Платона. Но поскольку Аристотель иначе интерпретирует учение об идеях, постольку он трактует имитацию (и познание) иначе, чем Платон. Для Аристотеля «формы» существуют в отдельных вещах. Следовательно, для него чувственные вещи обладают более равноправным статусом по отношению к формам, чем для Платона. Таким образом, искусство как копирование чувственных вещей представляет для Аристотеля большую ценность, чем для Платона. В то же время Аристотель обладает более демократической точкой зрения на понимание, которое необходимо для управления обществом и добродетельной жизни. В результате Аристотель дает более положительную (в познавательном и политическом смыслах) оценку различных видов искусства.

По сравнению с Платоном Аристотель обладает большими аналитическими и дифференцирующими наклонностями. Например он различает *теорию* (метафизику, математику и натурфилософию), *праксис* (этику и политику) и *пойезис* (деятельность, цель которой отлична от нее самой, ср. *технэ*). Эти виды деятельности существенно отличаются друг от друга. Каждая из них является в значительной мере «самодетермированной» на основе ее собственных предпосылок. Например, эстетическое может в гораздо

большей степени, чем у Платона, оцениваться как собственно эстетическое.

Понимание искусства как копирования связано с представлением о том, что человек по природе желает учиться и получает удовольствие от учебы и чувственного восприятия. (Слово *«эстетика»* происходит от греческого слова *aisthenesthai*, означающего «воспринимать чувствами»). Имитация реального учит нас воспринимать вещи особым способом. Например, мы можем видеть новые стороны известного нам или переживать по-новому уже виденное нами. Или узнавать нечто, что уже было увидено и пережито. Это имитация доставляет удовольствие как «творцу» (артисту), так и «потребителю» (лицу, воспринимающему произведение искусства) в том смысле, что это переживание является хорошим само по себе (а не только полезным для чего-то другого). Но артист не обязан имитировать только реально существующее. Он может также имитировать то, что должно быть, и то, чего не должно быть. Например, поэт может изображать добрых и злых людей, героев и проходимцев.

Как видим, Аристотель связывает эстетику и этику. Для него искусство обладает *моральной* функцией. Оно может облегчать или очищать. Наиболее важной функцией искусства является *катарсис*, то есть облагораживающее облегчение и очищение.

Идея искусства как катарсиса связана с укорененностью в греческой культуре понятия гармонии. Вселенная *(космос)* является в своей сущности гармоничной и, следовательно, прекрасной. (Отсюда, кстати, корень слова «косметика»). Безобразное и злое являются дисгармоничными, несбалансированными. Точно таким же образом болезнь понимается как нарушение баланса между различными телесными флюидами. Обладающий большим количеством крови *(sanguis)* становится сангвиником. Имеющий слишком много флегмы *(phlegma)* будет флегматиком. Тот, у кого много желчи *(chole)*, — холерик, а у кого избыток черной желчи *(melaina chole)* — меланхолик. Следовательно, кровопускание может быть приемлемым лечением. Попытка нарушить природную гармонию и баланс является недопустимым высокомерием *(hybris)*, которое наказывается богами. Хорошее общество находится в гармонии с самим собой, то есть является самоподдерживающимся и самоуправляемым. Иначе говоря, оно удерживает себя в *своих естественных границах, положенных ему по природе.*

Хорошая жизнь является гармоничной реализацией присущих нам способностей, в результате чего мы становимся добродетель-

ными. Мы должны сбалансированно актуализировать наши потенции. Именно в силу этого мы должны избегать крайностей, проистекающих из чрезмерного развития одних наших качеств в ущерб другим или возникающих при выходе как за границы наших врожденных способностей и возможностей, так и за пределы природных ресурсов. (Экологические следствия подобной позиции являются достаточно очевидными. Экспоненциальный рост являлся бы здесь основным примером разрушительного безумия).

Исходя из этой позиции, Аристотель приписывает искусству функцию *восстановления духовного равновесия.* Знакомясь с творением искусства (например, музыкальным или драматическим произведением), мы можем восстановить в себе гармонию и мир и, в конечном счете, облагородить наш ум (дух). Итак, существуют две интерпретации.

1) Искусство является *катарсисом* в том смысле, что оно помогает нам «выпустить пар»[1]. Переживая драму с ее героями, невзгодами и большими чувствами, мы освобождаемся от подавляемых страстей и неконтролируемых эмоций, приобретаем гармонию и продолжаем нашу жизнь в соответствии с идеалом *сбалансированной «золотой середины».* Это — терапевтическая интерпретация в духе медицинской терапии, базирующейся на учении о флюидах. Обладающие исключительно сильными и интенсивными переживаниями могут освободиться от них с помощью искусства и, следовательно, испытать своего рода духовное кровопускание. (А обладающие слишком слабыми чувствами могут их эмоционально усилить).

2) Искусство является *катарсисом* в том смысле, что мы как человеческие создания очищаемся и воспитываемся благодаря нашему приобщению к искусству. Главное здесь не в избавлении от некоторых эмоций (как в случае духовного кровопускания!), а в том, что с помощью наших переживаний мы *облагораживаем* наш ум (дух). Здесь нашей целью является, следовательно, личностное совершенствование, выходящее за пределы обыденного.

Согласно Аристотелю, искусство для человека, который переживает произведение искусства, является добром (или целью) само по себе. Для художника или артиста творческий процесс также может быть добром самим по себе. В то же время творческий процесс завершается созданием произведения искусства. Следователь-

---

[1] От греч. *kathairein* — очищать.

ю, творческий процесс предопределен целью, которая находит-я вне самого процесса[1].

В этой связи естественно упомянуть аристотелевское понима-ие риторики как средства добиться слушания. Аристотель обна-уживает более позитивное отношение, чем Платон, как к рито-ике, так и к искусству в общем. По Аристотелю, риторика может анять принадлежащее ей место в публичных дискуссиях[2].

Аристотель известен и своей работой *Поэтика*. В ней он обсуж-ает, помимо прочего, классическое условие, согласно которому рама должна характеризоваться требованием единства действия, ремени и места.

[1] В этом смысле художественное творчество может быть охарактеризовано к *пойезис*, в противоположность *праксису* [см. параграф *«Праксис»* — разумные йствия].

[2] Ср. место риторики в университетской традиции, Гл. 6.

Глава 5. ПОЗДНЯЯ АНТИЧНОСТЬ

Обеспечение личного счастья

Платон считал, что общество может быть объектом *рационального изучения* и *разумного управления.* В свою очередь, Аристотель полагал, что общество — это взаимосвязь *свободных, морально равноправных членов,* что оно должно управляться в соответствии с *законом* и что управление им следует основывать на *свободной дискуссии, а не только на одной власти.*

В качестве *идеала* эти воззрения сохранились и после ассимиляции греческих полисов эллинистической империей. Однако возникновение империи сделало еще более трудным воплощение этого идеала.

Аристотель и Платон понимали, что предпочитаемый ими вид политики соответствует относительно малому обществу. Аристотель полагал, что *полис* должен иметь разумную величину, не слишком малую — чтобы не быть зависимым от других, и не слишком большую — чтобы его жители лично знали друг друга при ведении дискуссии. Ведь дискуссия невозможна при большом количестве участников[1]. В *Законах* Платон утверждал, что полис должен иметь 5040 граждан (хозяйств). И Платон, и Аристотель считали, что полис должен быть независимым образованием. Однако отдельные греческие полисы зависели друг от друга и от окружающего мира. Кроме того, к концу четвертого века до Р.Х. заверши-

---

[1] Аристотель говорит в *Политике* VII, 4, что при оценке и распределении официальных обязанностей согласно квалификации каждый должен знать характер других. Если этого нет, то и принимаемые решения, и выбор официальных лиц легко могут стать произвольными.

лось формирование нового государства — эллинистической империи. Переход от полиса к империи сопровождался как институциональными, так и интеллектуальными изменениями.

На протяжении всей эллинистическо-римской эпохи, приблизительно с 300 гг. до Р.Х. до 400 гг. после Р.Х., существовали географически и численно большие государства, включавшие различные в культурном, религиозном и языковом отношениях народы. Локальные сообщества, в жизни которых могли участвовать все их граждане, были слабыми. Но города и в эллинистическую, и в римскую эпохи могли иметь определенную степень внутреннего самоуправления и иногда утверждали себя в качестве политически самостоятельных. В больших государствах власть концентрировалась в руках определенных центральных органов, будь то единоличный правитель или республиканское правительство. С целью «поддержания единства» государственной мозаики, состоявшей из различных и недружественных этнических групп, правитель для усиления власти центра иногда изображался богоподобным.

Исчезновение относительно независимых в политическом смысле малых обществ и тенденция к концентрации власти привели к возрастанию политического бесправия народа. В таких государствах, в дополнение к лишенным какой-либо власти *свободным* мужчинам и женщинам, существовали на грани физического выживания полностью бесправные *рабы*.

Значительная часть написанного в эллинистическо-римскую эпоху утрачена. Поэтому известно относительно мало о том, что на самом деле думали отдельные авторы и школы. В силу этого изложение материала в данной главе носит характер гипотетической реконструкции.

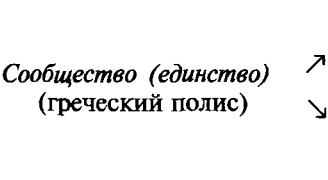
С учетом этой оговорки можно, видимо, утверждать следующее. Политическое бесправие людей в эпоху раннего эллинизма нашло свое интеллектуальное выражение в общей тенденции к отказу от философского осмысления общества. «У нас нет никаких возможностей для его изменения! Поэтому следует сосредоточиться на том, как человек может достичь личного счастья». Так, несмотря на все различия эпикуреизма и стоицизма в целом, а также их многочисленных ответвлений, разумеется, с известной долей упрощения, можно сказать, что эти философские направления, во многом доминировавшие в эллинистическо-римскую эпоху, вращались вокруг одного вопроса: *Как обеспечить личное счастье?* Ответы были различными, но вопрос оставался по сути одним и тем же.

В качестве основной гипотезы мы примем допущение о всеобщем изменении предмета философских изысканий. В их центре оказался изолированный, частный индивид, а не человек-в-сообществе.

Греки рассматривали человека как органическую и неотделимую часть общества. Можно сказать, что для античных греков самодостаточным был *город-сообщество,* а не изолированный человек или изолированное государство. В эллинистическо-римскую эпоху, напротив, в качестве самодостаточного рассматривался индивид. Иначе говоря, античные греки думали, что природа человека реализуется в городе-государстве, которое является независимым фактором. Но эллинистическо-римское понимание индивида как самодостаточного вело к приписыванию человеку внутренней природы, *не зависящей* от его социального окружения.

Вышесказанное, конечно, является определенным упрощением. Уже у некоторых софистов проявляется тенденция понимать индивида как самодостаточного. У них же обнаруживаются истоки понимания того, что существуют принципы, которые применимы к *каждому индивиду.* Поэтому представляется интересным рассмотреть следующую предварительную гипотезу.

Формирование *отдельного индивида* в качестве особой реалии и понятия о нем происходило приблизительно в то же время, что и возникновение *всеобщего государства* и понятия о нем. При этом утрачивает свое значение греческое представление о «человеке-в-сообществе». С одной стороны, мы имеем изолированного «частного» индивида, а с другой — удаленное от него и всеобщее государство. В ту же эпоху, в частности в римском стоицизме, возникает представление о *всеобщем законе* как «законе, который применим ко всем индивидам независимо от времени и места». Это позволяет говорить об определенном диалектическом развитии в лучшем гегелевском смысле.



Для большинства греков классического периода закон имел силу только для греков, живших в локальном обществе. Однако в эпоху поздней античности в качестве диалектической противопо-

ложности пониманию человека как индивида возникает понимание закона как универсального для *всех* индивидов, независимо от их национальной и классовой принадлежности.

Это понимание является одной из предпосылок концепции естественного права, а именно: существует *универсальный нормативный* закон, который выше всех установленных конкретных законов и применим ко всем индивидам. Отсюда следует, что все индивиды в принципе подчиняются одному и тому же закону. Этот универсальный природный закон также является основой для критики действующих в обществе законов.

Мы еще вернемся к понятию индивида, когда будем обсуждать концепции *либерализма* XVIII столетия. Сейчас же достаточно заметить, что переход от человека-в-сообществе к индивиду и всеобщему закону совпал с рядом событий. К их числу относятся: утрата интереса к политической деятельности; формирование идеала неповторимой личности и личного счастья; возникновение уважения к «внутренней жизни человека» *(Innenleben),* а также становление идеала — общего для всех людей закона.

В эту же эпоху исчезло присущее античным грекам единство этики и политики. На первое место выдвинулась этика частного индивида, а политика оказалась на заднем плане. Только римские стоики давали положительную оценку политике, которая, однако, имела совершенно другой смысл, чем у Платона и Аристотеля. Политика стала пониматься в качестве прежде всего общих юридических принципов управления империей, а не правил рационального общежития в границах локального общества.

Эпикуреизм — обеспечение личного благополучия

Эпикуреизм получил название по имени Эпикура (Epicurus), жившего в 341—270 гг. до Р.Х. Эпикурейская школа, «сад», известна своей дружеской и обходительной атмосферой. Ее посещали как женщины, так и рабы, что для античности было достаточно необычным.

Ответ эпикуреизма на вопрос о том, как обеспечить счастье каждому человеку, заключался в следующем: *наслаждайся, но обдуманно.* Другими словами, хорошая жизнь — это благополучие и отсутствие боли и страдания. Для достижения на протяжении жизни максимума благополучия и минимума страдания человек обязан *рассчитывать свои действия.* Например, должен ли я искать сейчас

кратковременное и сильное наслаждение, за которым может последовать страдание, или же я должен отказаться от наслаждения в настоящее время с надеждой на более длительное благополучие в будущем?

Иначе говоря, необходимо быть воспитанным и умудренным эстетом! Наслаждение, но наслаждение просчитанное! Не следует заниматься политикой и другими вещами, которые могут вызвать обременительные заботы и являются небезопасными. Живи в своем защищенном мирке, где ты можешь наслаждаться в безопасности и покое своим сыром и своим вином.

Эпикурейцы ни в коей мере не были богемой, которая вела бездумный образ жизни, связанный с распутством, обжорством и пьянством. Напротив, Эпикур учил осмотрительному стилю жизни. Только благополучие, которое находится *под контролем*, может *обеспечить* счастье индивиду.

Упрощенно эпикурейскую жизненную философию можно сформулировать так:

1) Единственное *благо*, которое существует, это *наслаждение*.

2) Для *обеспечения* максимального наслаждения необходимо стремиться к тем видам блага, которые мы в состоянии *контролировать*.

Учение, которое трактует наслаждение (греч. *hedone*) в качестве наивысшего и единственного блага, называется гедонизмом (философией удовольствия). Следовательно, эпикуреизм является просчитанным гедонизмом.

Итак, эпикуреизм не рассматривает наслаждение *(hedone)* как кратковременное удовлетворение чувственного вожделения. Он придает особое значение более утонченным и безопасным видам благополучия наподобие дружбы и занятий литературой. Если человек желает добиться личного счастья, то он должен ограничиться этими более надежными и утонченными видами наслаждения.

Естественно, эпикуреизм отрицательно относится к политической деятельности, которая может породить больше хлопот, чем удовольствий. Он не рассматривает государство и общество как обладающих самоценностью или ценностью в себе[1]. Только наслаждение (наслаждение необходимо является наслаждением индивида) есть ценность сама по себе. Государство и общество только тогда будут благом, когда они обеспечивают индивиду наслаждение и предотвращают страдания. Законы и обычаи обладают ценностью

---

[1] Самоценность = «автотелическая» ценность или ценность, имеющая сама себя в качестве цели. От греч. *auto* = само и *telos* = цель.

только как средства реализации личных интересов[1]. Человека удерживает от нарушения закона страх наказания, то есть страх боли.

Все основывается на индивидуальном наслаждении. Хорошая мораль или хорошие законы максимизируют индивидуальное удовольствие. Помимо этого нет никаких иных оснований для права и морали. (Однако *кто* определяет, что удовольствие десяти других людей весомее *моего собственного удовольствия?* И как я могу сравнивать разные виды наслаждения?)[2]

Философия природы эпикуреизма, по-видимому, в основном соответствует демокритовскому материалистическому учению об атомах. Она определенным образом обосновывает эпикурейскую философию жизни. Так как все материально, включая душу и далеких от нас и безразличных к нам богов, то мы не должны опасаться неприятных религиозных мыслей.

В отличие от учения Эпикура радикальный гедонизм утверждает, что физическое удовольствие/наслаждение является *единственной* стоящей вещью в жизни. Он может служить в качестве теории, пригодной для высшего класса, который имеет относительно свободный доступ к различного вида товарам и услугам и может пользоваться разными благами, избегая нужды и страданий. Но в античности для подавляющего большинства следствия такой теории были фатальными. Если бы большинство попыталось «просчитать» соотношение между страданиями и удовольствиями, то баланс оказался бы в пользу первых, то есть был бы отрицательным. «Сумма» страданий превзошла бы «сумму» наслаждений. С точки зрения радикального гедонизма, такая жизнь ничего не стоит. Поэтому, когда такой гедонист, как Гегесий (Hegesias, 3 век до Р.Х.), советовал людям лишать себя жизни, это не было лишь выражением эксцентрических идей. Для общественных низов, вынужденных существовать в муках и страданиях, радикальный гедонизм вполне мог стать идеологией самоубийства. Отметим, что имеется в виду именно радикальный гедонизм, а не *учение Эпикура* и не *эпикуреизм*. В этом смысле эпикуреизм трудно назвать философией высших классов.

Стоики — обеспечение личного счастья

По сравнению с эпикурейцами *стоики* в целом были весьма пессимистичны относительно нашей способности *контролировать внешние блага*. Поэтому они рекомендовали, чтобы каждый чело-

[1] Законы и обычаи обладают «гетеротелической» ценностью, то есть их ценность состоит в том, что они являются средствами для *чего-то иного*, того, что, со своей стороны, имеет свою цель *(telos)* в себе.

[2] Утилитарист Бентам в конце XVIII века предложил теорию *расчета разных видов* удовольствия. Связанные с ней проблемы рассматриваются в Гл. 17.

век сделал себя *независимым от внешних обстоятельств*. Если мы хотим *обеспечить* свое личное счастье, то должны учиться быть как можно более независимыми от неконтролируемых внешних факторов и учиться жить *внутри нашего внутреннего мира,* который мы можем контролировать.

Стоики учили, что на самом деле счастье не зависит от какого-либо внешнего блага. Они придерживались той же позиции, что и Сократ с Платоном. Единственным условием личного счастья является добродетельная жизнь, причем добродетель основывается на знании. Все стоики разделяли эту мысль. Для человека единственным благом является добродетельная жизнь, а единственным злом — недобродетельная. Когда встает вопрос о счастливой жизни, все остальное в конечном счете оказывается неуместным и не имеющим значения. Жизнь, здоровье, процветание или смерть, болезнь, страдания и нищета не могут помешать счастью мудрого и добродетельного человека. Различные внешние условия не определяют счастья или несчастья людей. Наше счастье не зависит от жизненных препятствий и удач, от богатства или бедности, от того, являемся ли мы хозяевами или рабами. Важно лишь различие между теми, кто мудр и добродетелен, и теми, кто не обладает мудростью и добродетелью. Первые счастливы, вторые нет. Знание, добродетель и счастье связаны с внутренней жизнью и не зависят от внешних факторов.

Благодаря чему знание и добродетель могут сделать человека столь невосприимчивым ко всем внешним поворотам судьбы? Стоики отвечают, что добродетель заключается в том, чтобы жить в согласии с разумом, с *логосом*. Как и у Гераклита, логос является ведущим принципом космоса. Они также называют его Богом, священным огнем или судьбой. Человек может так раскрыть себя логосу, что его душа окажется в гармонии с космосом. В этом случае душа определенным образом отразит порядок и гармонию, которые правят космосом.

Наиболее важное постижение заключается, по-видимому, в осознании того, что все разумно упорядочено, в силу чего и невозможно и нежелательно вмешиваться в происходящее. Все управляется логосом или Богом. Человек должен научиться радостно принимать все, что случается. «Все, что с тобой происходит, ты должен переносить как происходящее по твоему желанию. Поэтому ты должен желать, как бы зная, что все происходит по воле Бога». Так писал Сенека, один из римских стоиков [*Quaestiones naturales III, praefatio*].

Стоики также проповедовали аскетически-моральное отношение к внешнему миру и воспитание внутренней силы характера. Человек должен демонстрировать стоическое спокойствие, то есть «бесстрастие» (апатию) по отношению к внешним поворотам судьбы[1].

Если эпикурейца можно сравнить с эстетствующим и расчетливым *буржуа*, то стоик предстает настоящим *джентльменом!* Он обладает железной волей и безразличием к внешним обстоятельствам и принадлежит к тем, кто ходит по раскаленным углям или во фраке и цилиндре управляет под тропическим солнцем Индии тремя миллионами «туземцев».

Сейчас, конечно, можно оспорить ответ стоиков на вопрос о том, как индивид может обеспечить свое счастье. Господствовать над «внутренним» может быть так же трудно, как и над многими внешними факторами. Без сомнения, это весомое возражение. Но в то же время мы должны помнить, что в эллинистическо-римскую эпоху возможность управлять природой (болезнями, неурожаями и т.д.) и политическими обстоятельствами была относительно небольшой. Если для нас удалить аппендикс проще, чем избавиться от страха или гнева, то для античного человека ситуация была диаметрально противоположной. Поэтому, когда стоики советовали людям управлять тем, что контролируемо, а именно их собственными душевными побуждениями, то это не было полностью нереалистичным.

Соответственно переходу от человека-в-сообществе к частному индивиду *душа (mind)* начала пониматься как нечто внутреннее, отделенное и от природы, и от общества. Такое понимание в определенном смысле уже не являлось греческим. Этика стала пониматься отделенной от политики. Каждый человек сам формировал свой внутренний мир, независимо от общества и окружения. Возникает представление о частной морали, отделенной от общества.

По-видимому, эпикуреизм никогда не имел много приверженцев, тогда как стоицизм обладал большим влиянием, и не только во времена Рима. Этические и правовые идеи стоиков сыграли существенную роль в средневековой философии.

Стоицизм не был однородным движением. Он претерпел фундаментальные изменения при переходе от греческих к римским стоикам.

---

[1] Ср. со стихотворением Киплинга «Если».

Киники[1] удалились от общества и вели простой и отчасти примитивный образ жизни, который они считали естественным для человека (и который был полной противоположностью аристотелевскому пониманию человеческой природы). Так, киник Диоген Синопский (Diogenes from Sinope, ок. 404—324 гг. до Р.Х.) жил в бочке, восхваляя «естественное» и осуждая искусственное.

Можно сказать, что учение киников было идеологией низших общественных классов, которые имели мало «благ». Вместо подстрекательства к бесполезному бунту оно учило людей быть довольными и *без* благ, которыми они в любом случае не могли обладать[2].

Если радикальный гедонизм является эскапизмом[3] высших классов, а отдельные гедонисты (Гегесий) проповедовали идеологию самоуничтожения отчаявшихся общественных низов, то киники учили общественные низы «довольствоваться тем, чем они располагают», даже если им и было трудно приобрести хоть *что-нибудь*.

Эллинистический (греческий) стоицизм — Зенон из Китиона (Zenon Citium, ок. 336—264 до Р.Х.), Клеанф (Cleanthes, 331—232 до Р.Х.) и Хрисипп (Chrysippus, ок. 278—204 до Р.Х.) — стал своего рода отличительной чертой «среднего класса». В нем в качестве важных рассматривались *долг* и *воспитание характера,* а не только аскетическое отрешение от мира. Кроме того, стоики начали говорить о *естественном юридическом законе,* который имеет силу для всех людей.

После того как стоицизм стал идеологией преимущественно общественных верхов, он продолжал изменяться. Стоицистское подчеркивание важности долга и воспитания характера и стоицистская вера во всеобщие законы были привлекательными для высших римских классов, которые в конце концов превратили стоицизм в своего рода идеологию Римской империи. Одновременно с этим происходили отказ от тех аспектов кинизма низов, кото-

---

[1] Киники были известны в качестве одной из так называемых античных *сократических школ.* Ее название указывает на определенную связь между Сократом (и софистами) и школами «жизненной философии» в эллинистическо-римскую эпоху.

[2] Здесь оканчивается их сходство с современными хиппи. Хиппи являются преимущественно детьми представителей высших слоев капиталистического общества потребления. Они добровольно отстраняются от его некоторых аспектов, связанных с материальным потреблением, и в то же время ведут паразитический образ жизни, считая при этом, что они полностью отказались от общества.

[3] Эскапизм = *бегство.*

рые предполагали уход от мира, и их замена на поддерживающую государство мораль, основанную на долге и воспитании сильного и ответственного характера. От исходной кинической отрешенности от мира осталось только различение между внутренним, приватным, и внешним, публичным. Находясь в уединении, человек записывал свои сокровенные мысли (философ Марк Аврелий) и в то же время активно исполнял свой гражданский долг (император Марк Аврелий).

Следует еще раз подчеркнуть, что эта разделенность внутреннего и внешнего, сокровенных мыслей внутри себя и тяжкой ответственности по правлению внешним обездоленным миром была более понятной именно в те времена, чем сейчас. Что иное мог бы сделать император Аврелий? Ввести минимальную заработную плату и пособия по болезни? Странно было бы ожидать чего-то подобного в рабовладельческом обществе, не обладающем достаточно развитой технологией[1].

У *римских стоиков* — Цицерон (Cicero, 106—43 до Р.Х.), Сенека (Seneca, 4 до Р.Х.—65 после Р.Х.), Эпиктет (Epictetus, ок. 50—138), Марк Аврелий (Marcus Aurelius, 121—180) — ранняя аскетическая и индивидуалистическая отрешенность от мира заменяется напряженностью между аскезой (самоограничением) и политическим долгом. Римские стоики развивают также основные греческие политические понятия. Грубо говоря, человек является уже не органической частью группы, а индивидом внутри всеобщего государства и субъектом всеобщего права. В принципе, все индивиды равны перед законом. Права индивида определяются не его функцией, но везде и всегда применимым универсальным законом. Идея *естественного права* выступает здесь в своей развитой форме.

Аналогично тому, как человеческий мир является частью космоса, так и человеческий разум причастен мировому разуму. Соответственно, человеческие законы являются моментами вечного закона, который царит во всем космосе. Поэтому мы, в принципе, в состоянии выделять среди существующих конкретных законов те из них, которые соответствуют вечному закону, и те, кото-

[1] Мы можем проделать определенный мысленный эксперимент и спросить себя: *были* ли *необходимы* наличие рабов и столь большие различия между богатыми и бедными? Разве социальные антропологи, например, не учат нас, что можно создать социально и материально обеспеченное общество без естествознания и промышленности?

рые ему не соответствуют. Другими словами, это различие между принятыми в обществе законами, которые общезначимы благодаря их близости к вечному закону, и законами, применимость которых вытекает только из их наличия и не обоснована вечным природным законом.

Человеческий разум, который в своих различных формах основывается на едином мировом разуме, является данным, существующим. Это важный момент концепции естественного права. Юридические и политические законы основываются на всеобщем законе природы (космоса). Основание для закона не создается индивидом или группой, например, могущественными лицами, решающими, что есть закон и право («сила есть право»). Общезначимые законы существуют. И именно потому, что они существуют, мы можем открывать их и понимать, что они гласят. Мы в состоянии открывать законы и провозглашать то, что мы открыли, но мы не можем изобретать законы. Итак, то, что лежит в основе законов, выше произвольных желаний людей. Оно также выше многообразия принятых в обществе законов и частично противоречивых юридических кодексов. Основание законов не является относительным. В силу причастности каждого индивида единому разуму и единому закону существует фундаментальное сходство всех людей. Естественный закон применим везде и ко всем людям.

Основные черты *стоицистской концепции* права были взяты на вооружение римскими государственными деятелями и правоведами, включая эклектика Цицерона. Его труды стали широко известны в последующие столетия.

Стоики дистанцировали себя от некоторых *софистов*, отрицавших существование общезначимого права и общезначимой морали и утверждавших относительность законов. Они также выступали против *эпикурейцев*, учивших, что законы только тогда будут общезначимыми, когда они способствуют индивидуальным человеческим желаниям. Когда дело касалось опровержения релятивизма и допущения существования общезначимого права, стоики соглашались с Платоном и Аристотелем. Однако, когда речь шла об источнике права и об обосновании юридических принципов, стоики расходились с Аристотелем. Согласно Аристотелю, фундаментальные принципы права связаны с человеческим обществом, прежде всего с полисом. Здесь эти принципы присутствуют в качестве возможных и в определенной степени актуализированных. Собирая и систематизируя информацию о правовых системах раз-

личных городов-государств, мы можем определить, какие законы функционирования общества являются наилучшими. Таким способом мы находим, какие правовые нормы существуют (и должны существовать) в хорошем обществе. Опираясь на эти нормы, можно исключить из установленного права то, что в нем является плохим, а также разработать новые законы. Например, по Аристотелю, блага в обществе должны распределяться относительно равномерно — слишком большие различия ведут к социальной напряженности. Для того чтобы общество было хорошим, необходимо определенное равенство его граждан. Следовательно, важной задачей правового порядка является достижение разумно сбалансированного распределения благ. Это означает, что Аристотель предлагает *определенное* уравнивание социальных различий, хотя он ни в коем случае не поддерживает полное равенство. Помимо прочего, он допускает рабство и классовые различия и критикует сторонников демократии за слишком упрощенное понимание равенства.

В отличие от Аристотеля, исходным пунктом стоицистского понимания права был не город-государство и человек-в-сообществе, а *универсальный разум,* который одновременно присутствует в каждом индивиде. В каждом человеке горит искра божественного огня, то есть разума. В нем стоики видели подлинную и общую для всех природу человека. Они выводили естественное право из этого универсального разума. Именно универсальный единый *разум* является, по выражению Цицерона, *источником права.*

Человек не является, как у Аристотеля, социальным существом, но оказывается индивидом, обладающим проблесками универсального *логоса.* Это позволяет людям формировать общество, устанавливать правопорядок и разрабатывать законы. Мудрыми являются, прежде всего, те люди, которые в состоянии разрабатывать справедливые законы. В них разум наличествует в своей чистой форме. «В душе мудрецов, — говорит Цицерон, — находится совершенный закон» [*De legibus, II, 5*].

По сочинениям Цицерона видно, каким образом для обоснования существующих законов можно использовать стоицистское понимание естественного права. Это понимание утверждает существование неизменного всеобщего правопорядка, который превыше всех имеющихся и изменяющихся конкретных правовых систем. Цицерон утверждает, что древние римские «законы отцов» более или менее отражали этот всеобщий правопорядок. Благодаря этому естественному закону существующее право и существу-

ющее неравенство приобретают в интерпретации Цицерона легитимный характер. Вместе с тем подобный ход мыслей указывает на принципиальную двусмысленность концепции естественного права. Она может использоваться и для обоснования, и для критики существующих законов, а также и для сохранения, и для преобразования общественных устоев [см. Гл. 6 о взаимоотношениях церкви и государства].

Но разве стоицистское естественное право не утверждает фундаментальное *равенство* всех людей? Как в таком случае можно допускать имеющееся неравенство? Отчасти ответ связан с определенной двусмысленностью стоицистского понимания равенства. Каждый причастен единому *логосу*, и в этом смысле все равны. В то же время эта причастность не имеет никакого значения для хорошей и счастливой жизни и не определяет, будет ли человек богатым или бедным, царем или рабом. Следовательно, активное вмешательство в мир для его изменения не является главной целью. Главное заключается в том, чтобы каждый встречал повороты судьбы с невозмутимым спокойствием. Другими словами, остается неясным, оказывают ли влияние на это фундаментальное равенство имеющиеся социальные различия и требует ли это фундаментальное равенство экономической и политической актуализации равенства. Цицерон, государственный деятель, нашел ответ на эти вопросы в *реальных политических* условиях. Вопреки фундаментальному равенству людей, существующее общество функционирует только благодаря их различиям. Мы должны считаться с ними. Поэтому Цицерон не видел необходимости в установлении правопорядка, при котором было бы возможно разумное распределение собственности. Согласно Цицерону, основной принцип правопорядка требует, чтобы человек не причинял вреда другим, например, путем присвоения чужой собственности, и чтобы каждый придерживался своих обещаний. Помимо прочего, это означало, что он придавал большое значение уважению права собственности, а также соблюдению договоров.

Через произведения Цицерона, в особенности *О Законах (De legibus), Об обязанностях (De offiis)* и *О государстве (De re publica)*, стоицистские представления оказали сильное влияние на римское правовое мышление. «Истинный закон является правовой причиной, согласующейся с природой. Он всеобще применим, неизменен и вечен. Он призывает к исполнению долга через свои требования и предотвращает неправильные действия с помощью своих запретов... Мы не можем быть освобождены от его соблюдения

сенатом или народом. ...Не может быть одних законов для Рима, а других — для Афин, или одних законов сейчас и других в будущем, но есть только единственный вечный и неизменный закон, имеющий силу для всех народов и всех времен...

Неповинующийся закону бежит от самого себя и отрицает свою человеческую природу и в силу самого этого факта заслуживает самой суровой кары, даже если он избегает того, что обычно рассматривается в качестве наказания»[1].

Идея неотъемлемых, прирожденных личных прав и идея вечного и всеобщего закона связаны друг с другом[2]. Эти идеи вполне соответствовали условиям Римской империи, включавшей многие народы. Такие идеи обеспечивали основу для определенной степени толерантности (по крайней мере в идеале, хотя и не всегда в реальности). Греческое понимание права с его резким противопоставлением тех, кто юридически является его субъектом (греки), и тех, кто юридически им не является (варвары), вряд ли могло бы стать источником политики управления людьми, если бы оно было перенесено на такое гигантское и сложное общество, как Римская империя.

Римские стоики обладали до некоторой меры универсальным чувством совместной ответственности, которое в большинстве случаев отсутствовало у греков. Стоики были выразителями *космополитической солидарности* и *гуманности*. Они разделяли религиозную убежденность в то, что все люди причастны космологическому и моральному целому.

Идеал такого космополитического братства можно также интерпретировать как идеологическую попытку теоретически преодолеть отсутствие в Римской империи тесных связей. Вифлеем и Рим, индивида и императора разделяла большая дистанция. Чтобы ее преодолеть, стоики постулировали гармонию между индивидом и вселенной. Они говорили об огне, который горит как в Боге, так и в человеке, и который гарантирует братство людей.

Стоики учили об огне, который все уничтожает через регулярные интервалы времени, а также о мире, который возникает после этого вновь. Однако этот мир повторяет то, что уже произошло в

---

[1] *Cicero.* De republica. Loeb Classical Library. Translated by C.Keyes. Harward University Press, 1928. Bk. III, xxii.

[2] Отметим, что, начиная с XVII века, доктрина естественного права рассматривала разум и неотъемлемые права личности, например, на жизнь и собственность, в качестве своей исходной точки.

предшествующем мире. Возникший мир длится до тех пор, пока его не разрушит новый огонь. Этот процесс далее воспроизводит себя с новыми мирами и новыми пожарами[1]. Таким образом, стоики отстаивали концепцию *истории как круговорота*. Мир движется не по прямой линии вперед (или вверх или вниз!), но по кругу: все повторяет себя наподобие четырех времен года.

Эти космологические представления об огне, возможно, функционировали как обоснование стоицистской философии жизни. Если все повторяет себя, то мир невозможно улучшить. Наилучшее, что мы можем — это безропотно терпеть. Один является императором, другой рабом, и с этим ничего нельзя поделать. Мы можем только играть предназначенную нам роль с наибольшим достоинством. Подобная циклическая философия истории может быть фаталистической и антиреволюционной. Однако это отнюдь не обязательно. Что если этот повторяющий себя кругооборот предполагает, что на одном из его этапов мы восстаем или проводим общественные реформы?

У некоторых римских стоиков мы находим, по крайней мере, желание осуществления социальных реформ. В противоположность киникам, считавшим, что люди просто *являются* равными и с этим ничего нельзя *сделать*, римские стоики полагали, что все в принципе равны *перед законом*, но *не в действительности*. Равенство существует только *в качестве цели*. Человеческое законодательство и человеческая политика являются средствами реализации этого идеала в той мере, в какой он достижим.

Очевидная неидентичность справедливого естественного закона и законов Римской империи содержала зародыш социальной критики. В дальнейшем мы увидим, что противопоставление реально существующего всеобщего (законов империи) и идеально всеобщего (естественного закона) стало теоретической основой для разделения императорской и папской власти.

Римские правоведы, которые в общем были близки стоикам, и заложили основы юридической науки как исследования законов и права.

Упомянутые нами философские течения иногда называют *сократическими школами*, так как каждое из них своим собственным способом исходит из сократовского наследия. Общим для них является сократовский взгляд на добродетель как на счастье, и то, что добродетели в определенном смысле можно научить.

---

[1] Ср. с Гераклитом.

Если придерживаться охарактеризованной выше интерпретации, согласно которой эти течения пытались ответить на вопрос о том, как может быть обеспечено личное счастье индивида, то, по-видимому, мы придем к выводу, что ни один из предложенных «жизненно-философских» ответов не был удовлетворительным. Некоторые из ответов предполагали, что в материальном отношении счастливый индивид обладает благосостоянием, но таковых в античности было относительно немного. Все ответы объединяло то, что они не всегда были способны предотвратить несчастье. Даже самый убежденный стоик не всегда мог заставить чувствовать себя счастливым в случае тяжелой и смертельно опасной болезни. Ни одно из этих учений философии жизни не было в состоянии *гарантировать* каждому его личное счастье. К концу античности пришли к заключению, что эти учения, созданные людьми для людей, не могут выполнить то, что они обещают.

Как тогда можно обеспечить счастливую жизнь? Ответ находился совсем рядом: с помощью *сверхъестественных* средств, с помощью религии. В конце античной эпохи мир охватила все усиливающаяся страстная религиозность.

Неоплатонизм

Неоплатонизм (Плотин, Plotinus 205—270) претендует на выражение этой религиозности. В этом учении индивид помещается в гигантский космологический порядок, а зло понимается в качестве изъяна бытия, его отсутствия, как небытие, наподобие рассмотрения тела (материи) как не сущего, а души — как сущего. Целью является освобождение души от ее смертной оболочки (тела), чтобы душа оказалась во всеохватывающем единстве *(unio mystica)* с мировой душой.

Неоплатонизм является *наставлением* о сверхъестественных силах, *учением*, а не способом жизни, хотя некоторые, по-видимому, рассматривали его как конкретное религиозное учение о жизни.

Впервые удовлетворительное выражение эта религиозная страстность нашла в христианстве с его идеей живого персонифицированного Бога и небесного рая. С четвертого века христианство стало официальной религией Римской империи. Античность уходила в прошлое, а на пороге стояло христианское Средневековье.

Науки в античности

Мы уже отмечали, что в античности разграничительная линия между философией и наукой была достаточно подвижной. Тем не менее основное внимание до сих пор мы уделяли философским идеям. Сейчас мы остановимся на возникновении и развитии ряда основных областей античной науки, по практическим соображениям ограничившись только кратким обзором.

Историография

В противоположность спекулятивной космологической традиции с ее тенденцией к поиску *неизменяемого* историки Геродот (Herodotus, ок. 484—425 до Р.Х.) и Фукидид (Thucydides, 460—400 до Р.Х.) больше опирались на *опыт*, чем на космологические спекуляции, и сделали объектом исследования *изменяющееся*.

Они повествовали о событиях, которые происходили в определенном времени и месте, тогда как мифологические события были лишены временной и географической привязки («...давным давно...»). Геродот и Фукидид искали объяснение событий прошлого с помощью таких относительно очевидных причин, как психологические факторы и соотношение сил между государствами. Конечно, божественное занимало определенное место в миропонимании Геродота, но оно выступало в качестве судьбы, непредсказуемого, которое необходимо учитывать при рассмотрении исторических явлений.

В работах этих историков наблюдается переход к научному стилю мышления. В противоположность большинству греческих натурфилософов Геродот и Фукидид рассматривали преходящее и изменяемое как важный объект исследования. Тем самым они фактически были близки эмпирическому идеалу научного исследования, который заключается в наблюдении и описании существующей изменяющейся реальности. Эти историки не занимались рациональными и часто непроверяемыми спекуляциями по поводу постоянного элемента, скрывающегося за всеми изменениями.

Медицина

В противоположность теоретическим спекуляциям досократиков о природе Гиппократ (Hippocrates, ок. 460—375 до Р.Х.) от-

стаивал в области медицины тот же эмпирико-научный идеал, что и Геродот и Фукидид в области описания истории. Человек должен руководствоваться наблюдениями и практическим опытом, а не спекуляциями. Гиппократ принадлежал к той античной традиции, которая была ориентирована на опыт, на факты.

Сейчас Гиппократ, вероятно, наиболее известен своей формулировкой этического медицинского кодекса, который называется *Гиппократовой клятвой.*

«КЛЯНУСЬ Аполлоном врачом, Асклепием, Гигией и Панакеей и всеми богами и богинями, беря их в свидетели, исполнять честно, соответственно моим силам и моему разумению, следующую присягу и письменное обязательство: считать научившего меня врачебному искусству наравне с моими родителями, делиться с ним своими достатками и в случае надобности помогать ему в его нуждах; его потомство считать своими братьями, и это искусство, если они захотят его изучать, преподавать им безвозмездно и без всякого договора; наставления, устные уроки и все остальное в учении сообщать своим сыновьям, сыновьям своего учителя и ученикам, связанным обязательством и клятвой по закону медицинскому, но никому другому. Я направлю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и моим разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и несправедливости. Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла; точно так же я не вручу никакой женщине абортивного пессария. Чисто и непорочно буду я проводить свою жизнь и свое искусство. Я ни в коем случае не буду делать сечения у страдающих каменной болезнью, предоставив это людям, занимающимся этим делом. В какой бы дом я ни вошел, я войду туда для пользы больного, будучи далек от всего преднамеренного, неправедного и пагубного, особенно от любовных дел с женщинами и мужчинами, свободными и рабами.

Что бы при лечении — а также и без лечения — я ни увидел или ни услышал касательно жизни людской из того, что не следует когда-либо разглашать, я умолчу о том, считая подобные вещи тайной. Мне, нерушимо выполняющему клятву, да будет дано счастие в жизни и в искусстве и слава у всех людей на вечные времена; преступающему же и дающему ложную клятву да будет обратное этому»[1].

---

[1] *Гиппократ.* Избранные книги. Перевод В.Руднева. — М., 1994. — С. 87—88.

В настоящее время этот вариант кодекса врачебной этики считается классическим. Он излагает продуманное моральное понимание взаимосвязи как между врачом и пациентом, так и между врачом и обществом. Более того, он выражает в медицине позицию осторожности и осмотрительности, которую отстаивал Гиппократ. Доктор не должен сразу хвататься за скальпель и оперировать! Для Гиппократа доктор является, прежде всего, лекарем в том смысле, что он обязан прописывать лекарства, а не стремиться к радикальному вмешательству. Эта позиция основана на понимании того, что доктор должен действовать *в соответствии с* природой, а не *против* нее. Целью является восстановление природного равновесия и гармонии путем стимулирования собственных естественных процессов пациента. Возможно, этот подход может показаться нам слишком пассивным, поэтому надо остановиться на двух моментах. Во-первых, в античное время хирургические операции были более опасны, чем в наши дни. Причиной этого были такие факторы, как гигиена и медицинское оборудование. Во-вторых, Гиппократ разделял сходную с аристотелевской точку зрения на природу и ее процессы. Любая вещь ищет свое место, и люди как психосоматические создания стремятся к здоровью, или, другими словами, к природно данным функциональным возможностям и гармоническому равновесию. Доктор играет в этом процессе роль помощника и одновременно лекаря, дающего советы по поводу диеты и образа жизни, так как здоровым должен быть именно человек как целое.

В греческой медицине (Эрасистрат, Erasistratus, ок. 300—240 до Р.Х. и Герофил, Herophilus, ок. 335—280 до Р.Х.) для получения анатомических и физиологических знаний практиковались анатомирование и даже опыты над людьми (приговоренными к смерти). В результате стало возможным детальное описание внутренних органов и выявление их функциональных взаимосвязей (например, между глазом, зрительным нервом и центральной нервной системой). Такие познания были необходимы, чтобы не только описывать течение различных заболеваний и действие лекарств, основываясь на наблюдении внешних симптомов, но и для объяснения причин происходящего.

Гален (Galen, ок. 130—200) был последователем Гиппократа и аристотелианцем. Он подчеркивал, что природа стремится к своей гармонической цели и что доктор должен играть в этом процессе роль осторожного советника. Гален выступал против атомистического понимания природы, считая, что оно неправильно представляет жизненные процессы. Тем самым он был против совре-

менных ему тенденций использовать демокритовское и эпикуровское учения о природе в качестве теоретической основы медицины. Гален приобрел широкую известность и до конца средневековья считался одним из медицинских авторитетов.

В соответствии с воззрениями его времени, согласно которым физическое тело является сбалансированным равновесием различных телесных флюидов [см. Гл. 4], Гален пытался теоретически объяснить основные виды психического темперамента (сангвиники, флегматики, холерики и меланхолики) как обусловленные отклонениями от этого равновесия. В этих воззрениях находят свое выражение как классические греческие идеи равновесия и гармонии, так и представления о том, что отдельные вещи состоят из различных первоначал (огонь, воздух, вода, земля).

Юриспруденция

Теоретико-правовые рассуждения занимали значительное место в учениях софистов и Сократа, Платона и Аристотеля, всей стоицистской школы.

Прежде всего, эти рассуждения были связаны с центральными теоретическими вопросами об источнике и обосновании права. Существует ли общезначимое и обязательное *основание для права,* или же оно, в конечном счете, является только выражением силы и традиции? Ранее мы достаточно детально рассмотрели соответствующие дебаты, начиная с Фрасимаха и Сократа и кончая стоицистским пониманием концепции естественного права. В дальнейшем мы проследим развитие этой дискуссии в христианской средневековой теологии, а также ее современное состояние.

Кроме того, к теоретико-правовой сфере принадлежат разработка своего рода «исчисления удовольствий» *(эпикуреизм)* и метод обсуждения теоретико-правовых вопросов в терминах *следствий* юридических решений. В дальнейшем этот метод будет развит в утилитаристской традиции (Бентам и Милль), в которой, опираясь на социальное познание, пытаются определить, функционируют ли законы так, как это предполагалось.

В античности теоретико-правовая сфера включала также размышления по поводу причин *общественного упадка,* часто в форме инспирированных биологией учений о росте, развитии, зрелости, вырождении и распаде государств. Например, Платон и Аристотель разрабатывали учения о причинах, приводящих государ-

ства к хаосу и распаду. У них мы находим определенное сочетание наблюдений событий в различных обществах и нормативных обсуждений тех юридических и иных инициатив, которые следовало бы предпринять для изменения хода событий.

Важно помнить, как тесно греки были связаны с политической и юридической сферами социума. Также не следует забывать, что многие ведущие римские стоики были активными государственными деятелями, обладавшими глубоким знанием правовой системы (Марк Аврелий был императором, Сенека — сенатором, Цицерон занимал различные государственные должности). В дальнейшем римское право стало ориентиром для европейской правовой системы.

Высокий уровень развития римского права обусловлен не только теоретическими причинами, но и практическими требованиями создания единой правовой системы для империи, включавшей множество различных этнических и культурных групп. Разрабатывая всеохватывающую юридическую систему для столь разнообразного общества, не обладавшего культурным единством, необходимо было поднять уровень абстракции и формулировать такие общие законы, которые представляли бы для всех своего рода наибольший общий знаменатель.

Мы можем сказать, что юриспруденция развилась в профессиональную, нормативную герменевтику (греч. *hermeneuein* — интерпретировать). Иначе говоря, возникла профессия интерпретации отдельных случаев в свете всеобщих законов и норм. Подготовка к ней включала не только приобретение знания писаных законов (и того, как устроено хорошее общество), но также и выработку практической способности суждения, с помощью которой можно распознавать каждый новый случай в качестве случая определенного типа (подводить его под определенный закон). Речь идет о практической мудрости того типа, который Аристотель рассматривал в этике и политике, то есть о приобретенной способности интерпретировать юридические случаи в свете унаследованных и политически одобренных правовых представлений.

Математика

От Пифагора до Платона мы видим, насколько важным для философии оказывается математический стиль мышления. Размышления по поводу платоновских идей и их существования могут

быть обоснованно рассмотрены как размышления над основными математическими проблемами. Их обсуждение началось этими греческими философами, продолжалось в виде так называемого спора об универсалиях в средние века и не прекращается в наше время. Размышления по поводу того, что такое объективное знание, что такое общезначимый вывод и что такое доказательство, имеют самое прямое отношение к основным математическим проблемам.

Греческие математики, такие как Пифагор, развили прежде всего *процедурную* и *операционную* сторону математики, выработав понятие *доказательства* утверждений. А именно, математическое доказательство заключается в логически общезначимом выводе истинных следствий из очевидных аксиом. Аксиоматико-дедуктивной мы называем систему, состоящую из аксиом, правил вывода и полученных с их помощью утверждений (теорем).

Опираясь на эту теоретическую основу, Евклид, живший ок. 300 гг. до Р.Х. в Александрии, написал учебник по математике, который сохранил свое значение вплоть до наших дней. Этот учебник использовал Ньютон в своей физике, а изложенный в нем стиль мышления Декарт и другие философы трактовали в качестве идеала любого вида строгого мышления [см. об Архимеде в следующем параграфе].

Физика и химия

Выше было показано, как ранние натурфилософы развили понятия, которые привели к механистической теории атомов (Демокрит, Эпикур). В дальнейшем эта теория оказала сильное влияние на становление экспериментальных и использующих математику естественных наук в эпоху Ренессанса.

Но в античности атомистическая теория казалась большинству людей слишком спекулятивной. Она говорила о вещах, которые мы, прежде всего, не можем чувственно воспринимать. Поэтому она уступила место именно аристотелевскому пониманию природы, сила которого заключалась в его описательных возможностях (описании чувственно воспринимаемой природы) и в его экологическом (хотя и не эволюционном) видении взаимодействия органических видов и окружающей среды.

В целом античные греки заложили основание для многих понятий, которые оказались решающими для формирования совре-

менной эмпирической науки. Сейчас, с ретроспективной точки зрения, можно было бы сказать, что им не хватало прежде всего *экспериментального метода. Но это не является полностью правильным.* Например, Архимед (Archimedes, 287—212 до Р.Х.) проводил научные эксперименты, он широко известен открытием основного закона гидростатики. Согласно современной формулировке этого закона, на всякое тело, погруженное в жидкость, действует со стороны этой жидкости выталкивающая сила, равная весу вытесненной телом жидкости, направленная вверх и приложенная к центру тяжести вытесненного объема. Архимед являлся и техническим изобретателем, своего рода инженером. В античном мире, основанном на рабстве и характеризовавшемся пренебрежением к физическому труду, такая тесная связь между интеллектуальной и практической деятельностью была достаточно необычной.

Архимед также был выдающимся математиком. Возможно, в математике он достиг даже больших результатов, чем в физике. Это был не менее крупный математик, чем Евклид, на труды которого он опирался. (История повествует, что, когда в 212 г. до Р.Х. римляне захватили *Сиракузы*, Архимед был погружен в глубокие размышления по поводу начертанных им на песке геометрических фигур. В гневе он осадил легионеров: «Не трогайте моих фигур!». В ответ они убили его).

Астрономия

Астрономия развивалась одновременно с греческой натурфилософией. Так, Фалес предсказал солнечное затмение, а Пифагор уделял особое внимание гармонии небесных светил. Аристотель разработал хорошо продуманную картину мира, охватываемого небесными сферами с особыми законами. «Небесное» представляется выше «земного» не только пространственно, но и качественно.

В этой картине мира были переплетены наблюдения и спекуляции. Однако астрономия была важна для практической деятельности мореплавателей, ориентировавшихся по звездам и планетам, хронологов и составителей календарей и тех, кто использовал звезды для предсказаний.

Основываясь на аристотелевских представлениях о земле, звездах и планетах, Птолемей, живший в Александрии, систематизировал и дополнил множество астрономических данных. Он раз-

вил *геоцентрическую систему мира*. Эта модель вселенной, помещавшая Землю в центр и вводившая качественное различие между земным и небесным, господствовала до окончания средних веков, вплоть до Коперника и Кеплера.

В этой связи следует отметить, что и «современная» *гелиоцентрическая система мира* также была выдвинута в античности. Аристарх (Aristarchus), живший ок. 270 до Р.Х., полагал, что Земля является шаром, движущимся по окружности вокруг Солнца. Однако эту модель постигла та же судьба, что и демокритовское учение об атомах. В момент ее выдвижения она была спекулятивной и казалась противоречащей непосредственному восприятию звезд и планет. Мы воспринимаем их как движущиеся вокруг нас, находящихся в покое на неподвижной земле.

Существовали также и теоретические причины неприятия гелиоцентрической модели. Занимавший в те времена ведущее положение аристотелизм учил, что бессмысленно считать, будто Земля движется, так как любое естественное движение имеет место по отношению к Земле. Поэтому, когда после публикации работ Коперника и их осознания, была поставлена под сомнение геоцентрическая система мира, сомнению подвергся и аристотелизм.

В конечном счете в полемику были вовлечены средневековые христианские теологи, так как геоцентрическая система соответствует представлениям Библии. В эпоху Ренессанса полемика вокруг астрономии стала особенно острой, потому что затрагивала традиционные религиозные убеждения.

Филология

Основываясь на практике интенсивных обсуждений предшествующих письменных источников, греки достигли больших успехов в интерпретации текстов или герменевтике. Известно, что, скажем, Аристотель в своих трудах часто использовал ссылки на тексты других философов. Постепенно, по мере увеличения временной дистанции, возникла необходимость сбора и сохранения этих текстов, их классификации и систематической интерпретации. Это произошло в Александрии, где была основана обширная библиотека. В ней систематизировались различные тексты, например труды Аристотеля, и получило развитие искусство филологической интерпретации текстов. Александрия превратилась в центр учености и образования.

Живший в Александрии иудейский философ Филон (Philo, 25 до Р.Х.—45 гг. после Р.Х.) принадлежал к числу интерпретаторов, которые стремились понять различные эпохи, традиции и языки и в особенности выяснить отношение между греческой философией и иудейским Ветхим Заветом.

В Гл. 6 мы покажем, что христианская теология возникла из аналогичной потребности прояснить взаимосвязь греческой философии и христианской интерпретации Ветхого и Нового Заветов. В дальнейшем искусство интерпретации текстов развивалось в связи с иудейским и христианским истолкованиями Библии, а также исламскими истолкованиями Корана.

Следует подчеркнуть и то, что со временем стал использоваться не только греческий язык, но и латинский, еврейский и, наконец, арабский. С конца античности и на протяжении средних веков они являлись языками образования. С возникновением средневековых университетов особое значение приобрели латинский (на западе тогдашнего мира), арабский (на юге, включая Испанию) и греческий (на востоке).

К античным лингвистическим исследованиям принадлежат работы по грамматике, а также труды, например Аристотеля, по риторике.

Женщины-ученые в античности

В античности за немногими исключениями (например, школа Эпикура) женщины не имели доступа к философским и научным исследованиям.

Однако в Александрии, центре учености поздней античности, работала выдающаяся женщина-ученый Гипатия (Hypatia). Она была философом-платоником, обладала глубокими математическими и физическими познаниями и получила известность благодаря своей учености и интеллектуальным способностям. Она жила приблизительно с 370 по 415 гг. и была убита по пути в библиотеку.

Именно эти годы стали поворотными в истории Александрии как центра учености и, следовательно, всей интеллектуальной жизни античности. Старые порядки находились в процессе разрушения. Началось переселение народов. Античность (древность) уступала место времени, которое позднее стало называться Средними веками, то есть промежутком между Старым и Новым временем.

Глава 6. СРЕДНИЕ ВЕКА

Христианство и философия

В конце четвертого века после Р.Х. Римская империя разделилась на две части, и незадолго до этого христианство стало доминирующей государственной религией. В это же время (375—568) происходило переселение германских племен, которое привело к падению Западной Римской империи. Античность закончилась, начались Средние века[1].

Вначале рассмотрим некоторые изменения, происходившие после превращения христианства в доминирующую религию Римской империи, а затем остановимся на преобразованиях, связанных с переходом от Римской империи к средневековому обществу.

Уже говорилось о том, что социальные условия эллинистическо-римского периода, по-видимому, обусловили определенный отход от политики и утрату интереса к теоретической философии. Интересы стали ограничиваться преимущественно этическими вопросами, в центре которых находился индивид. Но на протяжении Поздней античности все больше усиливалась разочарованность и в этой «жизненной философии». Люди обратились к поискам сверхъестественного в собственном внутреннем мире. Они искали *решение* проблем исключительно тяжелой жизни в *религиозной сфере*. Неоплатонизм (и в определенной мере поздний стоицизм) стал выражением этой пробудившейся религиозной направленности, в которой христианство нашло благодатную почву для распространения.

---

[1] Название «Средние века», *medium aevum,* было дано ретроспективно теми, кто рассматривал промежуток времени *между* Античностью («древними временами») и Ренессансом («возрождением» античной культуры) как Темное время.

Христианство обращалось к *каждому*. Оно провозглашало *надежду* для каждого. Вопреки политическому бесправию, материальному неблагополучию и физическим страданиям, вопреки злу и ослаблению силы характера, надежда существует для каждого. Земная жизнь, провозглашало христианство, является частью драматического исторического процесса, в конце которого каждого ожидает справедливое вознаграждение за страдания и несправедливости этой жизни. Превыше всего этого пребывает Бог-Отец, создатель мира, дух всемилостивый, всесправедливый и всеправедный.

Встреча первых христиан с эллинистической интеллектуальной жизнью выглядела приблизительно так. Интеллектуалы были воспитаны в духе греческой и эллинистической философии и жили в мире совершенно других представлений, чем те, которые даны в Библии. Как христианские теологи должны были ответить этим интеллектуалам? Должны ли они пытаться «перевести» Библию на их язык, чтобы обратить их в христианство? Или они должны были осудить всю греческую философию как языческое заблуждение и говорить с интеллектуалами на языке Библии?

Налицо были две стратегии. Первую с некоторой долей анахронизма можно назвать «католической» — языческая философская традиция также создана Богом. Поэтому к ней следует относиться положительно и не бояться излагать христианское учение с помощью философии. Вторую стратегию можно назвать «протестантской» (или «фундаменталистской») — только в Библии, в частности в Новом Завете, заключена христианская истина. Эта истина не должна быть искажена языческой традицией типа греческой философии.

Наиболее эффективной оказалась первая стратегия, которая привела к возникновению христианской *теологии* в результате усилий с помощью греческой и эллинистической философии сделать более понятным смысл Евангельского послания. Христианская теология началась как *апологетика*, то есть как защита христианства от возражений со стороны интеллектуалов тех дней, то есть в основном нехристиан. Вначале произошел синтез христианства и неоплатонизма, хотя определенное значение имел и поздний стоицизм. Этот теологический синтез доминировал приблизительно с III до XII в., то есть на протяжении почти всего Средневековья. В XIII веке Аристотель вновь стал известен в западном христианском мире, и христианское учение было синтезировано с аристо-

телизмом. С тех времен этот синтез стал философией Римской католической церкви.

В Средние века именно философия и теология были интеллектуальными видами деятельности, претендовавшими на *истинное постижение*. (Естествознание в современном смысле этого слова вряд ли существовало в европейской культурной жизни до позднего Средневековья). Поэтому естественно, что одной из центральных тем стало взаимоотношение веры и разума. Эти два вида духовной и интеллектуальной деятельности должны были определиться по отношению к друг другу. Какие вопросы относятся к философии и какие к теологии? Отметим, что после Ренессанса возникла аналогичная проблема разграничения сферы естествознания и философии (и теологии).

Тесная связь средневековой философии и теологии часто представляется так, как если бы теология, образно говоря, сжимала философию в своих ледяных объятьях. Философия предстает как бы «страдающей» стороной. Однако точно так же можно утверждать, что именно греческая и эллинистическая философия «нанесла ущерб» теологии христианства. Ведь теологические положения (догматика) были сформулированы на языке, который использовали эллинистические (неоплатонистские) философы. К числу таких положений относится, например, догмат о Троице, учение о примате души над телом. Теология оказалась во власти соответствующей философской терминологии даже после того, как люди перестали мыслить в неоплатонистских понятиях. В этом смысле в результате сосуществования философии и теологии страдающей стороной оказалась именно теология.

Здесь не место решать, кто кому «служил». Однако все же следует предостеречь против морализаторства по поводу исторических поворотов судьбы, потому что в этом случае мы легко можем упустить из вида историческую «необходимость» событий.

Вместо этого сформулируем следующий вопрос. Какие новые положения принесло христианство в философскую и интеллектуальную среду? Упрощая ответ, скажем, что это 1) идея «человека как центра всего»; 2) идея линейности истории и 3) представление о Боге как Личности и Творце.

Для греческих философов человек в общем и целом был созданием, существовавшем в космосе наряду с другими творениями. Человек считался созданием, достаточно высоко стоящим, но не занимающим особой, привилегированной позиции. В одной и той же конечной вселенной существуют камни и

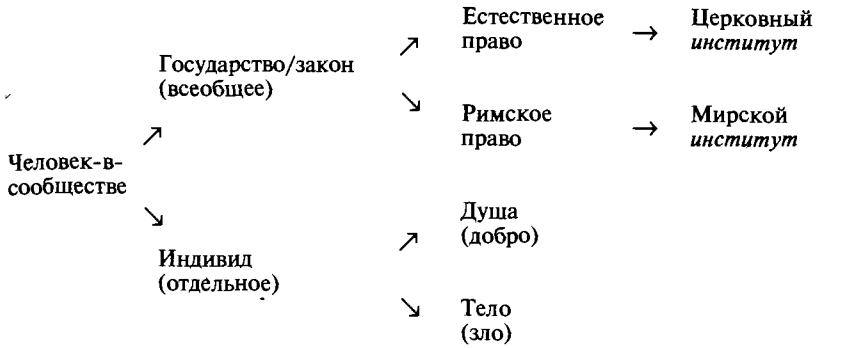
земля, растения и животные, люди и боги. Согласно христианскому учению, все обстоит иначе. Бог является Личностью, которая существует над этим миром. Весь земной мир с его камнями, растениями, животными и людьми сотворен Богом как обиталище людей, устроенное таким образом, чтобы *люди* могли быть спасены. Вселенная является вторичной по отношению к людям и Богу. Все в сотворенном мироздании сконцентрировано вокруг земного странствия человечества по пути, который ведет к спасению.

Тогда же христианские идеи спасения и греха заняли место греческих моральных представлений (например, о хорошей жизни и добродетели). И речь стала идти о спасении каждого человека. Люди бесконечно ценнее, чем любое другое земное творение, и в принципе все люди обладают одной и той же высшей ценностью. Подобное понимание означало, что стоицистские идеи о естественном праве, всечеловеческом братстве и равенстве совпадают с христианскими понятиями. Существует общезначимый закон, а именно Слово Божье. Все люди равны, поскольку они созданы Богом по Своему образу и подобию.

«Человек являлся центром» и *космологически* и *аксиологически*. При этом существенна *история*, а не природа. История является не кругообразной, как для стоиков, а линейной. История движется вперед к Судному Дню: творение, грехопадение человека, рождение, жизнь и воскресение Иисуса Христа, борьба между грехом и спасением.

Папа и король — два правителя в одном государстве

Новые христианские идеи начали играть роль в философии, в том числе и в политической философии. К тому же со времени превращения христианства в доминирующую религию произошли конкретные политические изменения, оказавшие существенное воздействие на политическую жизнь и политическое мышление Средних веков. Появились *два «переплетенных»* института — мирской и церковный. Эти институты развивались и, начиная с четвертого века до конца Средневековья, отношения между ними изменялись. Не останавливаясь на исторических фазах этого развития, рассмотрим некоторые теоретические моменты, связанные со сравнением этих соперничавших институтов.



Мы уже отмечали, что при переходе от античной к эллинистическо-римской эпохе произошло раздвоение между *индивидом*, отдельным, и *государством/законом*, всеобщим. Далее внутри всеобщего произошло разделение естественного права и существующих законов Римской империи.

Последнее разделение может быть понято как выражение попытки *обосновать* существующие (действующие) законы. При рассмотрении взглядов софистов отмечалось, что такое обоснование (доказательство) требует введения более базисных предпосылок.

N_1 Естественное право
N_2 Римское право

Для обоснования существующих законов N_2, которые претендуют на общезначимость, мы можем обратиться к абсолютному (естественному) праву N_1, трактуемому как более базисное по сравнению с этими законами. При этом последние находят свое оправдание в абсолютном праве и становятся его выражением.

Подобным образом естественное право могло *обосновать* существующие римские законы. Но это обоснование являлось обоюдоострым, потому что естественное право, конечно, могло *также* использоваться и для *критики* действующих законов. Всегда могли появиться люди, претендующие на то, что именно *они* являются правильными истолкователями естественного права и что они сообщают о противоречии действующих законов естественному праву. Другими словами, стало важным выяснить, *кто* является официально уполномоченным интерпретатором Естественного права[1].

[1] Словосочетание «Естественное право» пишется с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть, что здесь оно обозначает нормативное, а не научное понятие.

До тех пор, пока правители Римской империи обладали всей полнотой власти, включая и интерпретацию естественного права, все находилось под их контролем. Однако ситуация резко изменилась, когда эти правители разрешили Христианской церкви выступать в роли интерпретатора права. Вместо того, чтобы утверждать себя в качестве божественного и, следовательно, обладающего правом интерпретировать закон, император мог передать это право другому институту — папе и церкви. До тех пор, пока церковь была солидарна с правящей властью, с государственной точки зрения, ситуация оставалась удовлетворительной. Но в силу того, что церковь как относительно независимый институт была назначена государственно уполномоченным интерпретатором основных этических и религиозных вопросов, ситуация стала чреватой потенциальным конфликтом церковного и мирского институтов.

Точка зрения на церковь как зависимый, поддерживаемый государством институт, будет правильной только с некоторыми уточнениями. В силу положения церкви как официального государственного интерпретатора этических и религиозных вопросов, люди получили определенные основания для критики светских правителей. Это оказалось исключительно важным для развития в Европе идеи свободы.

Верно, что церковь часто проповедовала послушание светским правителям. Дело обстояло, как и было написано: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13: 1—2). Этот призыв к послушанию существующим властям может быть рассмотрен как ответ на стратегическую (теологическую) дилемму ранних христиан. Должны ли они устраниться от проблем общества и все надежды возлагать на грядущую жизнь? Если так, то христианство приобрело бы анархические черты, а христиане вступили бы в конфликт со светской властью. Или они должны поддерживать порядок, при котором церковь автономна в духовных вопросах, но является покорной в вопросах мирской жизни? Стратегия, вытекающая из положительного ответа на этот вопрос, была в дальнейшем реализована в учении Геласия (Gelasius) о двух «властях» (авторитетах), ставшего в Средние века основой сосуществования государства и церкви.

Однако этот церковный призыв к послушанию светской власти был двусмысленным, поскольку церковь могла отказаться от него, если находила, что светские правители не отвечают этиче-

ским и религиозным требованиям. В качестве относительно независимого института церковь иногда обладала политической властью для подобных действий. *Теоретически* сотрудничество церкви и государства должно было быть взаимным. Но так как они все же были относительно самостоятельными институтами, объединявшими одних и тех же членов, то часто в ситуациях, когда нужно было отдать должное и папе и императору, лояльность народа как бы раздваивалась. *Практически* было невозможно провести строгое разграничение светской и церковной властей. Обладавшие только духовной властью должны были иметь достаточный экономический базис для того, чтобы быть способными проповедовать, то есть иметь определенную долю мирской власти. Те же, кто правил, должны были обладать определенным духовным авторитетом.

Августин

Жизнь. Августин (Augustine) родился в г. Тагасте в Северной Африке в 354 г. Его мать была христианкой, а отец — язычником. В юности Августин беззаботно жил в Карфагене.

Вначале Августин познакомился с одним из популярных религиозных течений своего времени — *манихейством*. Оно учило о дуализме мирового добра и зла и утверждало, что человеческие создания обладают двумя душами, одна из которых добрая и светлая, а другая — злая и темная. Действия каждого человека являются результатом конфликта этих двух душ. Августин принял это учение — оно объясняло присутствие зла в этом мире. Но он недолго оставался сторонником манихейства. Оно не давало сил для нравственной жизни, к которой стремился Августин. Он также был разочарован в нем и интеллектуально. Отойдя от манихейства он примкнул к *скептицизму*.

Но и скептицизм не удовлетворил Августина. Он обратился к *неоплатонизму* (Плотин). Августин нашел в неоплатонизме приемлемый ответ на вопрос о зле. Неоплатонистское понимание духовного как реального также встретило одобрение Августина. Он обрел интеллектуальный покой, изучая Платона (и Плотина).

Но его личный опыт пришел в конфликт с неоплатонистской верой в разум, согласно которой правильное понимание ведет к правильным действиям. Так, Августин осознавал, что не способен вести жизнь, которая, как он знает, является правильной. В то же время Августин понимал, что, хотя теоретически христиане слабее, чем он, морально они выше его. Поэтому Августин высоко ценил христианство за его высшее учение о спасении, хотя теоретически оно его не удовлетворяло. На этом этапе жизни в качестве учителя риторики он совершил путешествие в Милан. Там Августин был привлечен проповедями епископа Амброзия (Ambrose, 339—397) и в возрасте около тридцати лет принял христианство.

Августин вернулся в Северную Африку и стал епископом. Вся дальнейшая его жизнь была посвящена Церкви. Августин умер в 430 г., то есть во времена вторжения вандалов в Западную римскую империю.

Труды. Августин написал много книг на латинском языке. Упомянем только четыре из наиболее известных.

Против академиков (Contra Academicos), где он, опровергая скептицизм, критикует свое прошлое увлечение скептицизмом.

О свободной воле (De libero arbitrio), где обсуждается проблема зла и свобода воли.

Исповедь (Confessiones), где Августин раскрывает перипетии своей духовной борьбы. В этой книге показан переход от ранней греческой к христианской поздней Античности. Августин предстает в ней не рациональным греческим гражданином, а отдельным *индивидом*, личностью, вовлеченной во *внутреннюю* битву *души* и *тела*, когда эмоции преобладают над рассудком.

В произведении *О граде Божием (De civitate Dei)* Августин разрабатывает собственное видение истории и учение о «Двух градах» («Царствах») — Граде Земном и Граде Божием.

Жизнь Августина пришлась на период после признания христианства доминирующей религией и раздела Римской империи, на период, непосредственно предшествовавший вторжению германских племен, которое разрушило Западную римскую империю. Время упадка этой мировой империи сопровождалось возникновением различных церковных организаций. Именно они в конечном счете выполнили задачу сохранения культурного наследия в греко- и латиноязычном мире. Кроме того, в условиях ослабления императорской власти Церковь взяла на себя часть политической ответственности (вместе с Византией и государствами, образовавшимися в результате переселения народов). Таким образом христианские теологи стали также политическими идеологами.

Августин оказался одним из первых великих теологов, которые связали Античность и христианское время. Он синтезировал христианство и неоплатонизм.

Поэтому у Августина мы находим уже упоминавшиеся новые христианские представления: «человек в центре», линейное развитие истории, персонифицированный Бог, создавший из ничего вселенную. Но у Августина эти представления выражены на языке античной философии.

С одной стороны, все центрировано вокруг человека, поскольку Бог создал все для человека и поскольку спасения ищет человек, созданный по образу Бога и являющийся венцом творения. С другой стороны, опровергнувший скептиков Августин утверждает, что наиболее *достоверным знанием* мы обладаем о *внутреннем мире* человека. Интроспекция дает более определенное познание, чем чувственный опыт. Внутренний мир человека обладает эпистемологическим приоритетом. Довод в пользу этого утверждения состоит в том, что субъект и объект «совпадают» благодаря инт-

роспекции, тогда как чувственный опыт всегда неопределен из-за различия субъекта и объекта[1].

Для Августина внутренний мир является скорее полем битвы различных чувств и побуждений воли, чем областью холодной деятельности рассудка. Внутреннее является сферой иррациональных импульсов, греха, вины и страстного желания к спасению. Но в отличие от стоиков Августин не верит, что мы сами в состоянии управлять своей внутренней жизнью. Мы нуждаемся в милости и «сверхчеловеческой» помощи. Августин действительно полагает, что мы обладаем свободой воли, но одновременно подчеркивает, что мы полностью являемся частью предопределенного Богом плана спасения.

Августин в основном разделяет неоплатонистское понимание взаимоотношения души и тела. Иначе говоря, душа представляет божественное в человеке. Тело является источником греховного. Человек должен, по возможности, стать свободными от тела и сконцентрироваться на духе, на своем внутреннем мире, чтобы приблизиться к духовному источнику существования вселенной — Богу. Но как христианин Августин к сказанному добавляет и идею первородного греха. Душа непосредственно подвержена влиянию греха.

Августин считает, что внутри каждого человека развертывается борьба Бога и Дьявола. Он обнаруживает ее и на историческом уровне в виде противостояния *Божьего града (civitas Dei)* и *Града земного (civitas terrena)*. Подобно тому, как *каждая индивидуальная жизнь* является полем битвы спасения и греха, так и *история* — полем сражения благого и греховного «царства».

Учение Августина о Божьем Граде и Земном Граде довольно слабо развито, чтобы быть политической теорией, поскольку он рассуждает преимущественно как теолог, а не как политик. Он проявляет сравнительно мало интереса к тому, как могли бы быть актуализированы политические идеи. Учитывая это, мы тем не менее можем сказать, что августиновские представления о борьбе между этими двумя «царствами» были, по-видимому, навеяны современной ему политической ситуацией. Христианство считалось причиной падения Римской империи, и Августин должен был защитить его от подобных обвинений. Еще *одна* интерпретация состоит в том, что, вероятно, Августин думал, хотя и никогда не выражал явно, что Церковь в определенном смысле представляет собой Божье «царство», тогда как Империя — «царство» земное.

---

[1] Далее при рассмотрении учения Декарта мы приведем аргументы, которые утверждают двусмысленность чувственного восприятия; см. Гл. 10.

Однако Августин не рассматривал земное царство как случайное и не необходимое. Он считал, что из-за испорченной грехопадением природы человека сильное земное царство необходимо для обуздания зла. Поэтому земное царство является необходимым злом, пока продолжается исторический конфликт добра и зла, то есть в промежуток времени между грехопадением и Судным Днем. (Здесь мы придерживаемся крайней интерпретации точки зрения Августина на Земное Царство).

Такая точка зрения на земное царство отличается от аристотелевского (и томистского) понимания взаимосвязи человека и общества, согласно которому человек рассматривается как общественное по природе существо. Она отличается и от платоновского понимания государства как учителя нравственности, воспитывающего людей для совершенной жизни. Платон стремился к идеалу, тогда как у Августина было достаточно проблем, связанных с обузданием зла.

С моральной точки зрения, для Фомы Аквинского функция политики состоит в *создании условий* для моральной жизни, конечной целью которой является спасение. У Августина различие между политикой и моралью (религией), между государем (политиком) и священником является менее четким. Политика также выполняет непосредственно моральную функцию. Она является авторитарным средством контроля над моральным злом. Упрощенно говоря, такова точка зрения Августина на государство и политику *после* грехопадения. *До того* как грех пришел на землю, люди были равными, и Августин предполагает, что тогда они были по своей природе общественными созданиями. Но грех сделал необходимым организованную государственную систему, использующую для наказания и защиты принуждение и имеющую четкое распределение прав между правителями и подданными. Даже при отсутствии греха в обществе должен был царить определенный порядок и тем самым определенная форма правления, но без использования принуждения. В земном государстве, где существует зло, правители назначены Богом для поддержания порядка и, следовательно, не получают свою власть от народа. Правители такого государства являются богоизбранными, и народ обязан подчиняться им, поскольку он обязан подчиняться воле Бога.

Однако каким образом злое (мирское) царство может исправить зло в людях? Здесь ему помогает хорошее (церковное) царство[1]. Цер-

[1] Здесь мы интерпретируем церковное царство как идентичное с благим (Божьим) царством.

ковь как организация необходима для спасения души путем ее морального, религиозного воспитания, а также с помощью надзора за мирским царством и его действиями по искоренению зла.

Все эти представления стали решающими для последующего времени. *Церковь как организация* необходима для *спасения*. Существующая империя — это *христианское государство* в том смысле, что *все* ее члены являются одновременно подданными и императора, и папы.

Августин — вера и разум

Ранее отмечалась важность эпистемологических вопросов для софистов и Сократа, для Платона и Аристотеля. В позднюю Античность эпистемология была особенно важна для скептиков.

С появлением христианства произошло расширение спектра эпистемологических вопросов. В дополнение к вопросам о том, что мы можем знать, возникли вопросы о том, во что мы можем верить в религиозном смысле, то есть вопросы о взаимосвязи религиозной веры и мирской мудрости, христианского откровения и греческого мышления. Они послужили исходным пунктом для христианской теологии.

Среди христианских теологов были и такие, для которых христианская вера и греческое мышление были принципиально несовместимы, и они считали недопустимыми попытки обосновать или понять христианскую веру с помощью философии и разума. Тертуллиан (Tertullian, ок. 160—222) именно так неодобрительно относился к философии. Выражением его отношения к этой проблеме стала знаменитая фраза *credo quia absurdum* (верую, потому что абсурдно). Для него вера независима от разума. Если разум утверждает бессмысленность веры, то вера относится к этому совершенно безразлично. Эта точка зрения представляет крайнюю позицию в понимании отношения религиозной (христианской) веры и мирской премудрости.

Менее жесткая позиция допускала определенную общую для веры и разума сферу. Ее придерживались некоторые ранние христианские теологи. Согласно им, в эпистемологическом смысле вера обладает преимуществом. Если возникает конфликт между верой и разумом, то права вера. Эта позиция была присуща большинству христианских теологов — от Августина до Фомы Аквинского. Но в ее рамках существовало несколько подходов. Согласно

одному из них, вера обладает превосходством в том смысле, что именно благодаря ей становится возможным мышление: *credo ut intelligam* (верую, чтобы понять). Это означает, что без откровения и веры люди были бы слепы по отношению к важнейшим аспектам жизни. Августин придерживался этого подхода.

Другой подход состоял в том, что вера действительно обладает приоритетом, но только в отношении основных христианских истин[1]. В основном же как вера (на основе откровения), так и разум (на основе опыта) являются независимыми и обладают одинаковым статусом. Отчасти они занимаются своими специфическими проблемами, отчасти — общими для обоих. В совместной для них области между верой и разумом существует гармония. Например, к этой области относится вопрос о существовании Бога, тогда как вопрос о его сущности относится к области веры, основанной на откровении. Такой гармонический синтез веры и разума пронизывает теологию (философию) Фомы Аквинского.

Далее мы рассмотрим подход Августина, а затем Фомы Аквинского. Но поскольку Августин большую часть своей аргументации направлял на опровержение современного ему скептицизма, вначале остановимся на его основных моментах.

Скептицизм

Античные скептики (например, Пиррон, Pyrrho, ок. 360—270 до Р.Х., Карнеад, Carneades ок. 213—128 до Р.Х., Секст Эмпирик, Sextus Empiricus, ок. 200 после Р.Х.) в основном интересовались эпистемологическими вопросами. В целом они сомневались в возможности дать на них определенные ответы. Скептики принадлежали к эпистемологической традиции, восходящей к *софистам*, тогда как *эпикурейцы* и *стоики* развивали традицию моральной философии, восходящую к Сократу.

Однако в эпистемологическом смысле скептицизм является достаточно двусмысленным понятием. Поэтому полезно проводить различие между двумя видами скептицизма. Первый утверждает (прямо или косвенно), что мы не можем знать ничего [ср. нашу интерпретацию Горгия]. Второй ничего не утверждает о неспособности адекватного познания, но проводит исследование, не за-

[1] Например, таких, как природа Христа, Его рождение, Его смерть и воскресение.

нимая определенной позиции по отношению к оценке его результатов (греч. *skeptikos* = «исследователь»)[1].

Обрисуем в общих чертах несколько современных интерпретаций важнейших аргументов античных скептиков.

1) Чувства не дают нам определенного знания.

Чувственные впечатления, получаемые нами от внешних объектов, зависят не только от них, но также и от отношений между ними и нами (например, расстояние), от состояния органов чувств и от нашего состояния в целом (бодрствование, сон, спокойствие, возбуждение, и т.п.)[2].

Практически мы сталкиваемся с этими проблемами, когда чувства «обманывают нас», например, при переходе от одного эмоционального состояния к другому, при изменении расстояния от объекта, угла его рассмотрения или когда между нами и объектом находятся различные среды (вода, туман, пар и т.п.). Все это влияет на наше чувственное восприятие. Более того, между индивидами имеются многочисленные различия — то, что сладко или холодно для одного, возможно, не будет таковым для другого.

Скептики подчеркивают, что мы никогда не сможем освободиться от этих трудностей. Они возникают, в принципе, для любого из наших восприятий внешних предметов. Не существует нейтрального доступа к объектам, при котором мы не сталкивались бы с подобными трудностями и познавали бы объекты такими, каковы они в действительности.

Иначе говоря, не существует инстанции, которая бы гарантировала, что чувственное восприятие является истинным, что оно действительно соответствует воспринимаемому объекту.

По мнению скептиков, согласие большинства людей в том, что они имеют одни и те же чувственные восприятия многих вещей, не решает эти эпистемологические вопросы. У нас нет гарантии того, что все не ошибаются. Более того, часто трудно ре-

---

[1] А.Несс [*A. Næess.* Scepticism. — Oslo, 1969. P. 2—7] называет первых скептиков «академиками», а вторых — собственно «скептиками». Основываясь на Сексте Эмпирике, этот автор причисляет Пиррона ко второму виду скептиков.

[2] Соответствующие аргументы можно найти у Демокрита (и Протагора). Чувственное восприятие человеком внешних объектов происходит благодаря переходу атомов-посредников от объекта к органам чувств. А так как все наше познание внешних вещей зависит только от чувственных восприятий, возникающих в органах чувств, то мы не можем быть уверенными в получении правильных сообщений о внешних объектах. В общем, чувственные впечатления в органе чувств зависят как от восприятия объекта, так и от состояния органа чувств.

шить, подразумевают ли люди одно и то же, когда они говорят, что воспринимают один и тот же объект.

Рекомендация непредвзятого отношения к объектам звучит хорошо. Однако она не продвигает нас вперед, поскольку не затрагивает основных трудностей (хотя на практике подобное отношение может быть полезным). Согласно скептикам, главная эпистемологическая трудность заключается в том, что чувственное восприятие всегда является результатом нескольких различно действующих факторов, а не только одного исходящего от объекта чистого и «невозмущенного» импульса.

Другими словами, люди не в состоянии познать истинную природу объектов. У нас нет метода получения знания, который сделал бы возможным разрешение этой дилеммы. Таким образом, различие между истинными и ложными восприятиями является проблематичным. Чувства не ведут нас к истинному и определенному знанию[1].

Следует отметить, что рассматриваемый аргумент, по-видимому, не подразумевает, что в своей повседневной жизни мы должны игнорировать то, что сообщают нам чувства. На практике для того, чтобы жить и выжить, мы должны учитывать наши чувственные восприятия. По мнению скептиков, должно быть отвергнуто лишь убеждение, что наши чувства ведут нас к определенному знанию о том, каким действительно является мир. То, что соль кажется соленой (для большинства людей) и что огонь обжигает (почти каждого) дает нам лишь субъективную определенность, но не дает права утверждать что-либо о том, каков объект в действительности.

2) Индукция не является надежным выводом.

Индукция является выводом из утверждения о наличии некоторого свойства у *конечного* числа отдельных случаев определенного вида утверждения о наличии этого свойства во *всех* случаях этого же вида. «Все до сих пор наблюдаемые мулы общим числом 45 987 голов были серо-коричневыми, следовательно, все мулы являются серо-коричневыми». Но индукция не является заслуживающим доверия выводом, так как нет гарантии того, что однажды не родится мул другого цвета. Следовательно, индукция открывает возможность получения утверждений более сильных, чем мы на то имеем право. Поэтому она ненадежна[2].

---

[1] См. рассуждения Декарта о чувственном опыте и определенном знании в Гл. 10.

[2] См. критику Юмом индукции в связи с понятием причинности в Гл. 15.

3) Дедукция не дает нового знания.

Дедукция является выводом некоторого положения с помощью определенных правил из множества данных утверждений (предпосылок). Это положение будет истинным, если истинны предпосылки и общезначимы правила вывода. Если нам известно, что все люди способны говорить и что Сократ является человеком, то мы можем заключить, что Сократ способен говорить.

Но такой вывод не дает нового знания. Полученное положение не сообщает ничего нового по сравнению с тем, что уже имелось в предпосылках. Следовательно, дедукция является тавтологичной[1].

Можно сказать и по-другому. Чтобы быть уверенным в утверждении о том, что все люди способны говорить, мы должны установить, что все люди, включая Сократа, действительно способны разговаривать. Поэтому наша уверенность в истинности этого общего утверждения («все люди способны говорить») основана на том, что Сократ уже включен во множество людей. Следовательно в выведенном утверждении («Сократ способен говорить») нет ничего нового. (В дополнение мы сталкиваемся здесь с уже упомянутой проблемой перехода от утверждения о конечном числе случаев к утверждению о всех случаях данного вида, см. пункт 2. Мы *не можем*, конечно, проверить каждого человека на предмет владения им речью. Практически невозможно наблюдать не только каждого живущего в наше время, но и тех, кто жил до нас и будет жить после нашей смерти).

4) Дедукция не доказывает свои собственные предпосылки.

Все дедуктивные выводы предполагают обоснованность собственных предпосылок (и дедуктивных правил вывода). В них доказуемыми всегда являются выводные утверждения, но не предпосылки. Конечно, эти предпосылки могут быть получены в качестве дедуктивных утверждений в других актах дедукции. Но и эти акты будут содержать предпосылки, которые в них не доказаны.

Это значит, что мы имеем здесь трилемму. Либо мы до бесконечности продолжаем процесс обоснования предпосылок («регресс *в бесконечность — ad infinitum*»), либо мы движемся по логическому кругу («порочному кругу»), либо мы прерываем этот процесс в логически произвольном месте («децизио-

[1] См. в Гл. 7 критику научного дедуктивного идеала.

низм»[1]). Для дедуктивных заключений нет других альтернатив. Следовательно, в конечном счете ни один исходный принцип (предпосылка, предположение) не может быть доказан дедуктивно[2].

5) Противоположные мнения имеют одинаково веские основания. Более того, античные скептики, например Протагор, думали, что человеческие мнения о достаточно сложных предметах (например, о политических и социальных ситуациях) таковы, что различные и прямо противоположные точки зрения являются, в принципе, в равной степени обоснованными. Аргументы за и против одинаково весомы. Одно мнение столь же хорошо обосновано, как и другое. Мнения скорее всего выражают различающиеся привычки и обычаи (традиции), чем истинное знание.

В заключение скажем, что критика скептиков была направлена против чувственного опыта, индукции и дедукции. Она имела следствием то, что люди не могут обладать оиределенным знанием внешних вещей и не могут иметь определенного знания универсальных принципов (всеобщих утверждений или предпосылок).

Среди античных скептиков существовали различные мнения по поводу того, насколько далеко ведут эти и подобные возражения против возможности иметь определенное знание. Пиррон,

---

[1] Слово *децизионизм* происходит от лат. *decisio* — рещать. Термин *децизионизм* (нем. «Dezisionismus» или «Entscheidungsdenken») использовался немецким философом права Карлом Шмиттом (Carl Schmitt, 1888-1985) для характеристики мышления, которое в качестве конечного юридического основания рассматривает не универсальную норму, а определенное решение. Ср. с максимой Гоббса *«autoritas, non veritas facit legem»* (авторитет, а не истина, творит закон). Дискуссия о децизионизме связана со спорами вокруг *правового позитивизма, концепции естественного права* и *процедурной концепции оснований юридических норм* (Хабермас). Децизионизм является предметом обсуждения и в *философии науки (эпистемологии)*. Например, Поппер говорит о «решении» в пользу рациональности (как критического метода в смысле его доктрины «критического рационализма»). [См. Открытое общество и его враги. — Соч. В двух томах. — М., 1992. Т. 2. — С. 455—456]. Позиция Поппера была подвергнута критике К.-О. Апелем (Karl-Otto Apel, 1922), который считает, что само понятие выбора за или против рациональности всегда предполагает рациональность. При этом Апель исходит из его трансцендентальной прагматики. В ходе этого спора попперианец Ханс Альберт (Hans Albert, 1921) защищает приоритет «окончательного решения» в пользу рациональности [см. *Transzendentale Träumereien*. — Hamburg, 1975. S. 149], а Дитрих Болер (Dietrich Böhler) защищает критику Апелем эпистемологического децизионизма, утверждая, что этот децизионизм самореференциально противоречив [См. *Rekonstruktive Pragmatik*. — Frankfurt am Main, 1985. S. 297].

[2] Разве это не замечательное утверждение? Ср. с рефлексивной (самоприменимой) аргументацией [Гл. 18 и 30].

обычно рассматриваемый в качестве основателя античного скептицизма, считал эти возражения настолько серьезными, что за единственно оправданную точку зрения признавал отказ от любой точки зрения. Другие скептики, подобно Карнеаду, больше подчеркивали значение этих возражений для прояснения различных степеней постижения.

В той мере, в какой скептики утверждали невозможность знания, это утверждение опровергало само себя. Его применение к самому себе является противоречивым. Радикальный скептицизм является парадоксальным и, следовательно, неубедительным. Поэтому при интерпретации скептицизма важно выяснить, что же на самом деле утверждали скептики. Насколько полным и абсолютным было их сомнение и в каком смысле оно имело форму утверждения, которое само претендует на то, чтобы быть истинным?

По-видимому, мы можем выразить принятую точку зрения на скептицизм следующим образом. Исходя из практических соображений, скептики жили в соответствии со своими чувственными впечатлениями и с современными им мнениями. Но они делали это, не занимая определенной позиции в отношении того, что является возможной истиной в этих восприятиях и мнениях. Они рассматривали свои аргументы почти как студент, который изучает предмет, не задаваясь вопросом об истинности написанного в учебнике. В этом смысле скептицизм утверждает, что мы поступаем правильно, воздерживаясь от оценки истинностных значений различных утверждений. Скептически настроенный человек не принимает и не отрицает любую точку зрения в качестве истинной или ложной. Он довольствуется наблюдаемым без какой-либо его оценки.

Когда другие философы делают утверждение о предмете рассуждений, то скептики не отрицают это утверждение, заменяя его другим. Скептики довольствуются демонстрацией проблематичности того, что мы в этом утверждении выражаем истинное и определенное знание об обсуждаемом предмете. Они пытаются показать проблематичность утверждения чего бы то ни было об этом предмете без того, чтобы высказать в отношении этого предмета другое утверждение.

Остается вопрос, откуда сами скептики черпают свое знание о том, что правильным является воздержание от принятия определенной точки зрения. Является ли само это знание истинным и определенным?

Не размышляя над тем, как именно скептики могут наилучшим образом ответить на эти вопросы, можно считать, что в целом они, вероятнее всего, думали, что скептицизм важен для отношения к жизни. Учитывая, что мысли о нашем образе жизни, основывающиеся, например, на религиозных убеждениях, могут вести к беспокойству и тревоге, скептики учили, что мы не можем знать ничего определенного об этих убеждениях и, следовательно, не имеем оснований волноваться по их поводу. Скептическое отношение к жизни должно было обеспечить людям спокойствие духа. Так же как *стоики* видели дорогу к счастью и душевному спокойствию в освобождении от внешних потребностей, а *эпикурейцы* — в просчитанном удовольствии, так и скептики усматривали ее в отказе от веры, от занятия определенной позиции в отношении метафизических и религиозных вопросов. Поскольку мы принципиально ничего не знаем и, следовательно, все равнозначимо *(adiafora),* то ничто не должно мешать нашему спокойствию духа.

Тогда как Пиррон занимал более радикальную скептическую позицию («мы вообще не можем знать, каковы вещи в действительности»), Карнеад развивал скептицизм как учение о степенях знания, или учение о том, что вероятно, своего рода «вероятностную точку зрения» с определенным эмпиристским уклоном.

Действительно, Карнеад считал, что мы не обладаем никаким критерием для определения истинностных значений утверждений. Но он также полагал, что мы можем рассчитывать на то, что содержание, утверждаемое предложением, является более или менее вероятным. Например, когда мы сталкиваемся с явлением и имеем относительно него много разных, но взаимно согласованных чувственных восприятий, поддерживающих нашу картину этого явления, то мы имеем лучшие основания доверять ей, чем когда они противоречат друг другу. Чем больше мы имеем гармонично соответствующих друг другу чувственных восприятий, тем более вероятной является общая картина явления. Далее, гармония между восприятиями разных индивидов делает эту картину еще более вероятной по сравнению с ситуацией, когда индивиды обладают конфликтующими восприятиями.

С возрастанием числа гармонирующих друг с другом восприятий как у одного, так и у разных наблюдателей общий образ будет казаться более вероятным, даже если мы и не можем строго требовать, чтобы он дал истинную картину явления. Практически этого достаточно. Аналогичным образом судья оценивает, как со-

ответствуют друг другу различные свидетельские показания, что дает ему достаточные основания для вынесения вердикта. Даже если истина о явлении и не установлена, то можно оценить, в какой степени знание о нем является более или менее обоснованным.

От умеренного скептицизма, придающего особое значение вероятному, не так далеко до идеи систематического сбора новой информации и выявления ее согласованности с имеющимся знанием. Отсюда всего несколько шагов до эмпирического исследования. Но, по-видимому, Карнеад не пошел дальше рекомендаций по проверке той информации, которой уже обладает отдельный человек. Скорее всего, у Карнеада не возникало желания или требования систематического сбора новой информации. Тем не менее, основываясь на количестве и совместности утверждений, он подчеркивает важность постоянной проверки их вероятности. Даже если истинная сущность вещей и не обнаруживается на этом пути, он ведет к лучшему знанию, которое достаточно с практической точки зрения.

В начале этого параграфа отмечалось, что античный скептицизм восходит к софистам. Затем сформулированными скептицизмом проблемами в начале Средневековья занимается теолог и философ Августин, а в начале Нового времени будут заниматься рационалист Декарт и эмпирицисты[1] Локк и Юм.

Опровержение скептицизма Августином

Скептики говорили, что определенное знание является для нас недоступным. Августин считал, что он сможет опровергнуть это утверждение, продемонстрировав, что на самом деле такое знание возможно. Укажем на четыре области, в которых, по мнению Августина, может быть найдено определенное знание.

1) Даже когда наши чувства обманывают нас и мы говорим, что все, что мы ощущаем, является сомнительным, мы не можем сомневаться в собственном сомнении и, следовательно, в собственном существовании. Так как я сомневаюсь, то в качестве со-

[1] Следуя принятой в западной литературе традиции, авторы используют термин *эмпирицизм* для обозначения философской позиции, возводящей все знание к опыту. В то же время термин *эмпиризм* обозначает позицию, указывающую на важность опытного исследования и проверки — *В.К.*

мневающегося я необходимо существую. Следовательно, мы обладаем истиной, которая неопровержима, которая превыше всех возможных сомнений: тот, кто сомневается, существует. Таким образом, в этой области есть определенное знание, что опровергает утверждение скептицизма о его невозможности. (Здесь мы не касаемся того, что существуют умеренные формы скептицизма, которые не опровергаются этим аргументом).

Ход мысли Августина напоминает известную формулировку Декарта, данную 1200 лет спустя: *Cogito, ergo sum* (*мыслю, следовательно существую*. См. Гл. 10). Рассмотрение непосредственной достоверности субъекта для него самого в качестве базиса определенного знания является «модернистской» (современной) чертой мышления Августина [См. Гл. 7].

2) Когда мы распространяем сомнение так далеко, как это возможно, говорит Августин, то мы остаемся со знанием не только того, что «я существую», но и со знанием того, что «я желаю», «я чувствую», «я знаю» (что я сомневаюсь, желаю, думаю, ...). Короче, мы остаемся с некоторыми бесспорными познаниями о себе как о познающих существах. Когда познающий говорит себе, что он осознает свои ментальные состояния, тогда уже это является определенным знанием. Когда я желаю, когда я люблю, когда я сомневаюсь и когда я знаю обо всем этом (что я существую, что я люблю, что я сомневаюсь), тогда я могу с полной определенностью утверждать, что я обладаю определенным знанием.

Таким образом, Августин полагал, что скептицизм в отношении познания наших ментальных состояний может быть опровергнут. Интроспекция (в противоположность чувственному опыту внешних вещей и явлений) ведет нас к определенному знанию.

Здесь можно возразить, что скептики, вероятно, не стали бы отрицать, что одномоментные утверждения о сиюминутных ментальных состояниях могут представлять достаточно определенное знание (до тех пор, пока мы не совершаем ошибок при использовании языка для выражения того, что мы переживаем). Вопрос в том, могут ли такие одномоментные утверждения быть признанными в качестве истинных с течением времени, когда прошло соответствующее переживаемое состояние? Августин, по-видимому, думал, что утверждения индивида о его собственном внутреннем состоянии представляют определенное знание даже с течением времени и со сменой пережитых состояний. Это означает, что мы можем обладать определенным знанием о себе помимо мгновенного знания. Но в таком случае мы должны доверять на-

шей памяти, которая может ошибаться, и выражению нашего внутреннего опыта с помощью языка, который всегда может быть неправильно использован и понят.

Однако Августин был убежден в том, что он смог показать, что мы обладаем определенным знанием, основанном на интроспекции и выходящем за границы мгновенного опыта. По крайней мере, интроспекция дает нам в некотором смысле более надежное знание о нашей внутренней жизни, чем знание, получаемое с помощью чувств о внешних явлениях.

3) Третьей областью, в которой, как полагал Августин, он смог найти определенное знание и опровергнуть скептицизм, была математика. Мы признаем, например, что утверждение «3 + 3 = 6», является определенным знанием. Математика содержит истины, которые не могут быть подвергнуты сомнению. В ней мы встречаемся с истинами, которые являются необходимыми и неизменными в противоположность тому, что мы узнаем с помощью наших обманчивых чувств.

4) Наконец, Августин утверждал, что некоторые логические принципы таковы, что не могут быть подвергнуты сомнению. Это видно из того, что их использовали даже скептики для выражения своих скептических точек зрения. Например, скептики полагали, что знание не может в одно и то же время и в одном и том же смысле быть и определенным, и неопределенным. Отсюда следует, что скептики принимали так называемый принцип противоречия [см. Гл. 4].

Мы здесь не рассматриваем вопрос о том, до какой степени скептики должны были рассматривать такие принципы в качестве истинных и возможно ли на них основывать мышление, если бы они были гипотетическими предположениями. По крайней мере, Августин действительно использовал рассматриваемый аргумент против современных ему скептиков, чтобы показать, что даже в этой области существует определенное знание.

Основываясь на подобных аргументах, Августин стремился не только *опровергнуть скептицизм,* показав, что *определенное знание* возможно в отношении саморефлексии и интроспекции, математики и логических принципов. Наряду с этим Августин также придавал особое значение *эпистемологическому превосходству внутренней жизни и логических форм над чувствами и внешним миром.* Это определило основную черту августиновской философии, ее тесную связь с *неоплатонистским мышлением* [Гл. 5]. Индивидуальная душа с ее духовной жизнью выше и благороднее внешних

чувственных вещей. Еще выше чистые математические и логические формы, которые мы «созерцаем» в наших мыслях. Другими словами, наша внутренняя жизнь и чистые формы, о которых мы имеем наиболее определенное знание, являются также наиболее существенными (наиболее реальными) во вселенной. Итак, эпистемология и онтология (учение о знании и учение о бытии) находятся в гармонии друг с другом.

Для Августина как христианина аргументы в пользу определенного знания нашей внутренней жизни и чистых форм одновременно играют роль земного обоснования веры в Вечную Истину. Вечная Истина является Высшим Существом, то есть Богом. Следовательно, перед нами христианская версия неоплатонизма. В этом ядро философии Августина.

Августин как христианский неоплатоник

Для Плотина [Гл. 5] вселенная является выражением вечного творения или эманации существования, исходящей от невыразимого *Единого*. В зависимости от расстояния до *Единого* вселенная организована по различным степеням существования и порядка. Эта эманация в конечном счете исчезает в небытии, которое является материей.

Августин объединил неоплатонизм и христианскую веру. *Единое* было интерпретировано в качестве христианского Бога. Откровение (через жизнь Христа и Библию) является для людей историческим провозглашением сущности Бога и Его плана. Через христианское откровение и веру в него христиане приобщаются в определенной степени к тому, что для Плотина было невыразимым *Единым*. Вера дает свет, благодаря которому христиане способны видеть Источник света. В наивысшем значении вера, таким образом, обладает эпистемологическим превосходством над земной мудростью и одновременно освещает земную мудрость (*credo ut intelligam* — верю, чтобы понимать).

В неоплатонизме *Единое* и мир, а также связь между ними мыслятся статически и безличностно. Вечные законы, которые правят, являются безличностными. Познание *Единого* с помощью мистического единства *(unio mystica)* реализуется только мудрецами, которые имеют достаточно сил, чтобы приблизить себя к *Нему*. Это высшее познание не является исторически обусловленным. Для Августина же как христианина откровение укоренено в исто-

рии рождением Христа и Его учением. Таким образом, единство в вере человека с Богом оказывается исторически определенным. Это же относится и к творению Богом вселенной. Творение имеет начало и придет к завершению. Существование вселенной является исторически изменчивым и случайным. Отец, христианский Бог, является не безличностным принципом, а живым персонифицированным Богом, Которого человеческие создания могут любить и бояться, Которому они могут молиться и перед Которым они будут лично отвечать. Законы вселенной не безличностны, а есть выражение персонифицированной Воли, которая создала все и всем управляет. Таким образом, базисными особенностями вселенной оказываются не только изменение и историчность. На первое место выдвигается духовная жизнь человека, причем таким образом, что Источник вселенной понимается как Воля, которую мы, люди, можем постичь только частично через откровение Божьего слова (то есть с помощью Христа и Библии).

Более того, мы находим здесь иудейско-христианскую концепцию творения, согласно которой Бог создал вселенную из ничего *(creatio ex nihilo)*. Это радикальный ответ на старый вопрос об изменении.

У неоплатоников вселенная понимается как вечная эманация *Единого*, так что вселенная действительно *является* Единым, и так, что эманация теряет себя в материи как *небытии*. В противоположность этому Бог, согласно Августину, мыслится как независимая духовная сила, которая сотворила вселенную, духовное и материальное из ничего. Это означает, что все существующее не однородно, что Творец и творение *отделены друг от друга*. Следовательно, пантеизм (учение о тождестве природы и Бога) исключается.

Поскольку Бог и мир отделены друг от друга, то Августин не может согласиться с идеей мистического единения *(unio mystica)* с Богом, предполагающей, что в экстатическом состоянии человек соединяется с Богом. Бог, в Его независимом величии, никогда не может стать тождественным миру. Приобщение в вере человека к Богу является отношением между двумя личностями и из него не следует, что человеческая душа становится частью Мирового духа.

С другой стороны, Августин разделяет точку зрения, что именно через нашу внутреннюю жизнь мы вступаем в связь с Богом. Как духовные существа, созданные по образу и подобию Бога, мы можем с помощью веры приобщиться к Богу внутренне. (Верующие знают о присутствии Бога в нашей внутренней жизни с

помощью интроспекции, как ее понимал Августин, даже если Бог и остается непостижимым нашему земному разуму).

Из принципа «творение из ничего» следует, что тело, материальное, не рассматривается более как граница, в которой эманация существования исчезает в небытии. Для Августина физические и чувственные вещи являются сотворенной реальностью.

Зло, таким образом, не заключается, не вдаваясь в подробности, в человеческом стремлении к материальному. Августин понимает *моральное* зло преимущественно как *неправильное использование воли*, а не как отсутствие бытия. Однако в соответствии с неоплатонистским воззрением, Августин стремится понять метафизическое зло как лишенность существования[1].

Изменения, сделанные Августином в основных неоплатонистских положениях, влекут за собой изменения как в способе использования понятий, так и в общей интеллектуальной атмосфере. Такие понятия, как творение, личность, воля, любовь, грех и спасение предстают фундаментальными метафизическими понятиями. Космологически важными оказываются не природа и не чистые идеи, но скорее персонифицированная взаимосвязь между Богом и человеческими созданиями. Следовательно, христианство «поставило» людей в центр вселенной. Люди не только существуют *во* вселенной как более или менее высшие ее создания. По большому счету, вселенная сотворена для человека, для его жизни и деяний в соответствии с замыслом Создателя и его законами. В принципе, это относится ко всем людям, как созданным по Божьему образу и подобию. Воля и вера, грех и любовь, наказание и спасение оказываются основными для этой изменившейся взаимосвязи людей с Богом[2].

Для Августина эти же понятия характеризуют взаимосвязь между людьми с точки зрения как того, чем она является, так и того, чем она должна быть. Здесь центральными являются чувства и воля, грех и наказание. В этом смысле взаимоотношения между женщиной и мужчиной являются одним из источников напряженно-

---

[1] Иначе говоря, при допущении творения из ничего и, соответственно, понимании материального как сотворенного бытия, то есть введению обратного неоплатонистской эманации движения от небытия к бытию, грех как моральный аспект зла оказывается в зоне человеческого воления. Такой подход не исключает у Августина общей с неоплатонизмом позиции отрицания онтологической укорененности зла, его метафизического, бытийного начала — *С.Б.*

[2] Главными христианскими добродетелями являются «вера, надежда и любовь», где надежда является надеждой на спасение.

ти, а именно: как неоплатоник, Августин считает, что духовное выше телесного. Поэтому духовная любовь между женщиной и мужчиной является благородной, тогда как плотская любовь между ними является чем-то низшим.

Знание и воля

Воля занимает важное место в философии Августина. Она рассматривается как решающий фактор нашей духовной жизни. Конечно, разум и знание также играют свою роль, например при выборе альтернатив, но воля обладает приоритетом над разумом.

Августин придает особое значение воле и чувствам. Отсюда следует, что он придерживается так называемой экзистенциальной, а не интеллектуальной концепции веры. Верить — это не просто принимать нечто в качестве истинного, но это страстно и сильно полагать, что нечто является истинным. [Ср. с положением Кьеркегора «субъективность есть истина», Гл. 22].

Августиновская трактовка воли противоположна греческой. Согласно последней, воля понималась главным образом как сила, предназначенная для достижения того, что разум познал в качестве блага. В общем греки разделяли интеллектуальную концепцию человека (разум обладает приоритетом над волей), в то время как Августин придерживается волюнтаристской концепции человека (воля обладает приоритетом над разумом).

В согласии с волюнтаристской концепцией (и в гармонии с обычным христианским мышлением) Августин далее утверждает, что чувства играют решающую роль. Он считает, что в действительности многие чувства являются этически значимыми и имеют гораздо большее значение в жизни человека, чем думают многие интеллектуалы. Основываясь на этом, он полемизирует со стоицистской бесстрастностью и утверждает, что хороший человек (добрый христианин) *должен* испытывать любовь и сострадание, стыд и раскаяние. Добрый человек, прежде всего, исполнен горячей и искренней любви к Богу и людям, а не только дружеского расположения.

Августиновское понимание воли и вопроса о том, что является правильным нравственным выбором, связано с его философско-теологической точкой зрения на свободу воли человека, на природный грех и на проблему зла.

Вначале Августин полагает, что он может приписать человеку полную свободу воли. Действия человека фундаментальным обра-

зом зависят от его собственной воли. Люди могут стремиться искать Бога и следовать Его слову, и они могут добровольно отвращаться от Бога, то есть грешить. Только в случае свободного выбора возможно говорить о грехе. Зло, таким образом, возводится к свободной воле человека, к ее неправильному использованию. (В дополнение к этому Августин считал, что некоторые виды зла являются выражениями чистого отсутствия «бытия» и, следовательно, «Бога» в неоплатонистском смысле). Другими словами, люди являются свободными и, только свободно выбрав зло, они становятся грешными. Но почему люди свободно выбирают грех? Почему Бог создал людей такими, что они могут грешить по своей воле?

В дальнейшем Августин придерживался почти диаметрально противоположной точки зрения. Свобода воли в упомянутом выше смысле приписывается только первому человеку, Адаму. Адам обладал свободным выбором между грехом и воздержанием от греха. Но так как он свободно выбрал грех, человеческая природа стала глубоко испорченной, и это относится ко всем людям. Все люди, за исключением Адама, не могут избежать греха. Выбор и свобода более не представляются существующими.

Так как все люди должны грешить, и действительно грешат, то Августин полагает, что все заслуживают вечного проклятия. Но Бог, по Его милости, позволяет определенному меньшинству избежать проклятия. Так как каждый грешен, то отбор избранных осуществляется не на основе их заслуг и достоинств. Поскольку все мы в своей сущности являемся одинаково грешными, то этот отбор произволен. Подавляющее большинство будет проклято, а произвольно отобранное меньшинство будет вечно блаженствовать.

Далее Августин утверждает, что весь этот процесс в целом заранее предначертан Богом. Это является сутью августиновского учения о предопределении. Все происходящее предопределено Богом.

С одной стороны, Бог все знает заранее. С другой стороны, люди действуют свободно. Не является ли это противоречием? Августин говорит, что Бог предвидит человеческие действия в качестве свободных. Он предполагает, что есть как бы две системы времени. Люди живут в мирском времени. Бог, напротив, находится вне этого времени, так как он сотворил его вместе с миром. С этой точки зрения, Бог не предвидит человеческое действие в том смысле, что Он смотрит из предшествующего момента времени в мирской системе отсчета на то, каким будет результат

этого действия. Бог предвидит человеческое действие в том смысле, что он находится *вне* мирского времени и *сосуществует* с ним. Поэтому когда Бог предвидит, то он не предопределяет человеческое действие. Точно так же и о нас нельзя сказать, что мы определяем некоторое прошедшее действие, когда вспоминаем его. Бог знает заранее все в том смысле, что он видит все, что случается, благодаря тому, что Он Сам находится вне мирского времени. Но он так же мало все определяет, как и мы, когда вспоминаем прошлые события.

Это довольно сложные представления. Некоторые будут полагать, что они противоречат тому, что в другом месте Августин говорит о свободе воли. Возможно, следует подчеркнуть, что Августин выдвинул эти представления в ходе теологического спора с манихейцами, который, по-видимому, завел его дальше, чем это случилось бы при других обстоятельствах. Тем не менее эти представления могут быть рассмотрены как связанные с личностным осознанием Августином тщетности борьбы самого человека против греха. В этой борьбе вся надежда возлагается на Божью милость.

Идея предопределения, рассматриваемая с христианских позиций, должна была казаться достаточно проблематичной[1]. Если заранее решено, кто будет спасен и кто проклят, то почему тогда Бог явил свое Слово в миссии исторического Христа? Кого тогда пришел спасать Христос? Не являются ли тогда совершенно излишними основные представления христианства — воскресение Сына Божьего, все Его деяния и страдания? Или все это определенно показывает, что земная мудрость не в состоянии постичь христианские истины веры? Напротив, можно ли сказать, что если мы в состоянии с помощью нашего разума понять деяния Бога, то тогда откровение и христианство не будут для нас необходимыми?

Августиновское понимание взаимосвязи христианских истин веры и мирского знания заключается в том, что некоторые явленные истины могут быть постигнуты с помощью разума, тогда как другие превосходят человеческое понимание. В то же время ни одна истина веры не может в конечном счете противоречить разуму, если им правильно пользоваться. Августин полагал, что к числу явленных истин, которые мы можем постичь, относятся утверждения о существовании Бога и бессмертии человеческой души.

[1] Ср. ее анализ у Кальвина.

Геласий и учение о двух властях

С превращением христианства в доминирующую религию возникло общество, управляемое двумя «правительствами»: государством *(regnum)* и церковью *(sacerdotium)*. Каждый член общества стал подвластен этим двум институтам и проявлял, так сказать, двойную лояльность. Однако отношения между этими институтами характеризовались многими конфликтами.

Мы видели, что Августин дал свое объяснение отношениям между двумя «государствами» («царствами»). Папа (римский епископ) Геласий I (Gelasius, понтификат 492—496) находился в подчиненном положении по отношению к византийскому императору. В этой ситуации, выдвинув учение о том, что *обе* власти *(potestates)* от Бога и, следовательно, являются одинаково легитимными, он фактически защищал церковь.

Это учение утверждало, что власти имеют различные задачи: церковь — духовные, а государство — земные. Обе власти должны поддерживать друг друга.

На протяжении 800—900 гг. эта доктрина была принята и церковью, и государством. Однако согласие между ними очень скоро оказалось более словесным, чем реальным. Дело в том, что доктрина о двух властях или «мечах» могла интерпретироваться по-разному.

Вряд ли можно обвинять Геласия в том, что его учение оказалось нечетким и двусмысленным. Неясность коренилась в действительном положении дел, которое не могла изменить ни одна доктрина (даже если ее целью и было сделать возможным и легитимным сосуществование двух властей). Где на самом деле проходят реальные границы между «духовной» и «земной» властями?

Осуществление таинств и проповедь Евангелия относятся к числу духовных задач. Но эти духовные действия предполагают наличие определенного права контроля над собственностью, монастырями и церковными сооружениями. Другими словами, духовная власть должна обязательно обладать некоторой долей земной власти.

С другой стороны, участие в земной политике предполагает действия на основе определенных фундаментальных ценностей. И если мораль (ценности) являются уделом духовной власти, то невозможно заниматься земной политикой без опоры на эту власть.

Следует напомнить читателю о некоторых социальных изменениях, которые произошли при переходе от Римской империи к средневековому обществу.

Во многих отношениях Римская империя была централизованным государством, сконцентрированным вокруг нескольких больших городов (прежде всего Ри-

ма). Эти города функционировали как общественные экономические и административные центры. В то же время основным занятием населения было сельское хозяйство. Средневековое общество являлось более децентрализованным, и его экономика основывалась даже в большей степени, чем в Риме, на сельском хозяйстве. В духовном смысле средневековое общество в Западной Европе было большим обществом, *христианской республикой (respublica christiana)* с общей религией. Вероятно, правильнее сказать, что религия была реальной силой в этом обществе. Помимо прочего, это общество в основном основывалось на бартерной экономике и имело относительно малоразвитые средства сообщения. Поэтому оно разделялось на малые регионы.

На протяжении Средних веков, которые длились приблизительно с 400 до 1500 гг, не существовало однородной и статической социальной системы. Были достаточно велики и географические различия. Можно сказать, что характерной чертой Средних веков было существование различных форм *феодальной* системы. Под ней понимается общество, в котором отношения между королем (или императором) и знатью регулируются взаимным договором, согласно которому король предоставляет аристократам (вассалам) ленное поместье (феод) и вассалы обязаны в ответ оказывать королю военную поддержку и платить налоги. Существовал также договор между вассалами и крестьянами, согласно которому вассал должен был защищать их, а они должны были отдавать ему часть урожая.

Эта феодальная система могла обеспечить существование как сильных, так и слабых империй. Начиная с 1000 гг., общая тенденция заключалась в усилении власти государства. Эта тенденция не была полностью однозначной. Временами власть короля над вассалами то усиливалась, то ослабевала. Но в конце Средневековья, как правило, победу одерживал король. В результате возникли централизованные государства, в которых с XVII века вся легальная власть находилась в руках короля, превратившегося в абсолютного монарха.

Для усиления государственной власти король создавал правительственные службы, «администрацию». Правительственные чиновники, государственная аристократия были не только пассивными «инструментами» в руках короля. Государственная аристократия в силу своего участия в управлении государством приобрела определенную власть. В результате возникла напряженность в отношениях короля и государственной аристократии. В особенности в вопросах налогов король определенно зависел от поддержки со стороны своих официальных лиц. В силу своего положения они создали в позднее Средневековье базу для формирования конституционных ассамблей. В конечном счете в их деятельности участвовали и представители некрупной знати и средних классов. Одни и те же процессы проходили во многих странах, а также в церкви. Имело место усиление власти государства, которое, в свою очередь, в определенной степени контролировалось со стороны возникающих парламентов, сословных ассамблей и советов.

В этом наполненном напряженностью сотрудничестве между королем и государственной аристократией король обычно искал поддержки со стороны возникавшего третьего сословия (приблизительно во времена крестовых походов в 1096—1291 гг.). В последующее время король и третье сословие поддерживали друг друга и выступали единым фронтом против знати. Можно даже сказать, что король опосредованным образом способствовал накоплению свободного капитала, что было условием возникновения капитализма.

Как уже отмечалось, параллельное развитие претерпевала и церковь. В ней происходило усиление роли администрации с последующей напряженностью между папой и церковным собором. В конце Средних веков папа одержал победу над собором.

В этом напряженном взаимодействии короля и государственной аристократии первый выступал выразителем абсолютизма, а вторая — конституционализма. Ко-

роль поддерживал абсолютную монархию, где дарованный Божьей милостью королевский престол переходил по наследству. Но национальная аристократия утверждала, что король подчиняется закону и основанному на традиции праву и что он, более того, должен выбираться аристократией. (Приблизительно до конца XVII столетия третье сословие в основном поддерживало абсолютизм).

В Средние века важную роль играли следующие четыре фактора.

На протяжении Средневековья эти факторы понимались по-разному и обладали неодинаковым весом. В дальнейшем мы не будем рассматривать действительное историческое развитие, а остановимся лишь на некоторых теоретических моментах.

Король получает власть от Бога (как, например, говорил Гелазий). Но Божья воля, в то же время, приобретает форму порядка наследования. Более того, порядок престолонаследия находится в согласии с обычаями и законами страны. Иногда король избирается, что также в соответствии с традицией и отвечает Божьей воле. Наконец, король только тогда король, когда он придерживается закона и права, которые, в свою очередь, являются выражением справедливой Божьей воли.

Эти четыре источника королевской власти тесно переплетались друг с другом. Но можно также сказать, что они выполняли различные функции. *Выборы* являются гарантией против некомпетентности[1]. *Престолонаследие* гарантирует преемственность правления (выражение «Король умер, да здравствует король» означает, что всегда есть очевидный претендент на престол, так что не возникает периода безвластия и соперничества)[2]. *Божья милость* легитимирует требование послушания от народа. А так как *закон и основанное на традиции право* выше короля, то существует гарантия определенного вида конституционного правления, которое ограничивает произвольные действия со стороны короля[3].

Таким образом, можно сказать, что это взаимодействие четырех источников власти также выполняет особую функцию. Но, анализируя его, мы обнаруживаем, что

---

[1] Это относится к реальным выборам, в которых участвуют несколько кандидатов. Формальные выборы, когда есть только *один* кандидат, также могут выполнять свою политическую роль. Принимая участие в выборах, гражданин одобряет систему (Ср. с выборами в странах, где принимает участие только одна политическая партия или один кандидат). Мы сталкиваемся с другим вариантом формальных выборов, когда различные партии стоят в принципе на одних и тех же позициях.

[2] Иногда правом наследования обладают *все сыновья*. В таких случаях оно не гарантирует преемственности, но, напротив, ведет к соперничеству. Тогда становится необходимым *выбор* между претендентами на трон. Выражение «Король умер, да здравствует король», между прочим, возникло не в Средние века.

[3] То, что король подчиняется закону и традиции, затрагивает, скорее всего, не проблему престолонаследия, а вопрос конституционных ограничений королевской власти (например, права быть в оппозиции; см. в дальнейшем дебаты об абсолютной покорности и гражданском неповиновении, связанные с абсолютной монархией).

эти четыре фактора в определенной степени логически противоречат друг другу. Так, король не может наследовать трон и одновременно избираться.

Теоретически подобная политическая система могла развиваться по направлению к конституционной монархии с сильной государственной ассамблеей (с усилением роли *закона* и *выборов* и ослаблением значения *престолонаследия* и *Божьей милости*) и по направлению к наследственной абсолютной монархии (укрепление роли *престолонаследия* и *Божьей милости* и ослабление значения *закона* и *выборов*). Исторически вначале победу одержала абсолютная монархия (XVII в.). Однако во многих местах играли важную роль государственные ассамблеи. В Англии (после Кромвеля) даже произошел переход от традиционного средневекового парламента к «современному» парламенту.

Таким образом, господство абсолютизма является особенностью не Средних веков, а начала Нового времени (особенно семнадцатого столетия).

Германские племена, господствовавшие в Западной Европе после Римской империи, по-видимому, рассматривали закон как атрибут *племени*. Закон применялся только к членам племени, а нежелательные люди могли быть изгнаны из племени и поставлены вне закона. В роли закона выступали обычаи и традиции, а не сформулированные и письменно зафиксированные принципы, как в Риме, и не выражение воли отдельного человека, как в абсолютной монархии. Закон был един с племенным образом жизни и миропониманием. Он не создавался, а открывался. Король обнародовал и применял закон, но он его не творил. Король и государственная ассамблея вводили закон, на основе которого должны рассматриваться все частные случаи[1].

С принятием христианства германские племена усвоили представление о *всеобщем* законе как естественном законе, совпадающем с божественным законом. Средневековое феодальное общество выработало *иерархически* упорядоченную картину правового положения человека, согласно которой каждый занимал свое

---

[1] Присущее германским племенам понимание законов более походило на греческое, чем на римское и абсолютистское понимание. Помимо прочего, различия в этих пониманиях были связаны с различиями соответствующих общественных систем. Римская империя была централизованным государственным образованием, включавшим в свою юрисдикцию многие народы. Закон был явно сформулирован и имел силу для всех. Абсолютная монархия возникла в национальных государствах, в которых за короткое время происходили существенные изменения. Здесь закон рассматривался в значительной степени в качестве не *данного*, а *созданного*. С другой стороны, средневековое общество было относительно стабильным и законы выражали *традиционное право*. В нем отсутствовала потребность в формулировке как всеобщих принципов, применимых к другим народам (как в Риме), так и *новых* законов. Лишь в XII и XIII столетиях возникла новая точка зрения: законы являются выражением воли законодателя, а принятые законы *могут* (а в некоторых случаях и *должны*) быть изменены.

место: король, знать и крестьяне имели свои особые права и обязанности. Законы понимались как выражение богоданного порядка, который являлся иерархическим. И общество, и природа подчинены вечному правовому порядку[1].

---

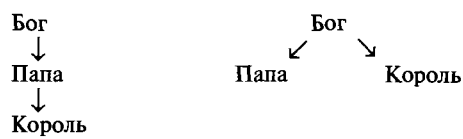
[1] *Спор об инвеституре (спор о назначении епископов).*

Внутри отдельных государств имели место как сотрудничество, так и соперничество церкви и государства. Духовенство, которое было обычно более образованным, часто привлекалось на королевскую службу, например в королевскую канцелярию. Кроме того церковные институты владели собственностью и землей, которые вновь назначенный епископ или аббат должен был получить от короля во владение. Ленное владение было экономически важным. К тому же получивший ленное владение был обязан посылать в распоряжение короля воинов и как вассал входил в королевский совет. Естественно, король желал принимать участие в назначении новых епископов, тогда как церковь сама хотела назначать *церковных* служителей. Понятно, что возник спор относительно духовных и светских функций епископа. Он получил название *спора об инвеституре* (начиная приблизительно с 1050 гг.) и касался вопроса о том, должен ли король участвовать в назначении на должность епископов.

В 1073 г папа Григорий VII (Gregory VII, ок 1020—1085) запретил светским властям назначать епископов Генрих IV (Henry IV, 1050—1106) не согласился с этим и попытался сместить папу. Григорий отлучил Генриха от церкви и освободил вассалов от присяги верности императору.

Спор между земной и духовной властями приобрел характер открытого противостояния. Это привело к оживленным политическим дебатам, в которых каждая сторона пыталась найти поддержку в учении Геласия.

Григорий VII рассматривал свое требование как выражение позиции Геласия. Григорий и его сторонники, паписты, утверждали, что они только восстановили баланс между властями, о котором говорил Геласий. Но требования Григория были более широкими. Основываясь на тезисе о том, что церковь должна обладать правом приоритета в моральных и религиозных вопросах, он требовал, чтобы епископы назначались только церковью, чтобы церковь могла отлучать короля и чтобы церковь могла освобождать подданных от моральной обязанности подчиняться королю. Это предполагало неявно правую, а не левую из приведенных ниже моделеи.



По-видимому, Григорий пытался создать то, что он рассматривал как правомерный *моральный* прецедент, и не стремился к *юридическому* верховенству. Однако следствия его требований шли в направлении утверждения духовного и светского превосходства церкви.

Идея верховенства папы над императором была явно выражена папистами Гонорием II (Honorius of Augsburg, ум. в 1130) и Иоанном Солсберийским (John of Salisbury, 1120—1180). Согласно политическим взглядам Григория VII, папа

Во времена понтификата Иннокентия III (Innocent III, 1060/61—1216), Григория IX (Gregory IX, ок. 1170—1241) и Иннокентия IV (Innocent IV, 1198—1254) церковь достигла вершины своей земной власти. Папы выходили победителями в их конфликтах с императорами Оттоном IV (Otto IV, ок. 1175/82—1218) и Фридрихом II (Frederick II, 1194—1250) и обладали решающим голосом, например, при осуществлении контроля за назначениями и договорами, в вопросах войны и мира. Они заботились о вдовах и несовершеннолетних, преследовали еретиков и распоряжались их имуществом, обладали правом вмешиваться в выступления против церкви и общественного порядка.

В то же самое время, в XIII столетии, в Западной Европе произошел всплеск интеллектуальной активности, часто в рамках церкви. Через арабов был заново открыт Аристотель. В сфере философии Фома Аквинский осуществил синтез христианства и аристотелизма. Ученость доминиканцев (Альберт Великий, Фома Аквинский) и францисканцев (Дунс Скот, Роджер Бэкон) привела к расцвету Парижский и Оксфордский университеты.

Проблема универсалий

Выражение *проблема универсалий* используется для обозначения средневековых споров вокруг вопроса о том, *существует ли объективное содержание у общих понятий, universalia,* или нет, и если существует, то в какой форме. Основные моменты этих споров присутствовали и в дискуссии платонизма и аристотелизма и сегодня являются столь же актуальными, как и раньше.

Обычно при анализе этой полемики используются термины *универсалия* (лат. мн. число — *universalia*, ед. число — *universale*) и

обладает абсолютной властью, ибо все находится «под Богом и Естественным законом». Для того времени абсолютистское понимание власти папы было новым. Но в конце концов оно возобладало и сохранялось вплоть до Реформации, когда стало оспариваться.

Когда Григорий говорил о праве церкви назначать епископов, он полагал, что именно он, папа, в конечном счете должен обладать этим правом. Напротив, идеологические защитники императора для защиты *status quo* апеллировали к действующим обычаям. Земной правитель ответственен перед Богом, а не перед папой. Требуя, чтобы оба «меча» были переданы в одни руки, Григорий выступает против божественного порядка. Согласно сторонникам императора, он является помазанником Божьим, а право на трон определяется порядком престолонаследия.

партикулярия (лат. мн. число *particularia*, ед. число *particulare*). Первый обозначает общие понятия, то есть свойства («коричневый», «круглый» и т.п.) и виды («человек», «лошадь» и т.д.). Второй — *отдельные вещи,* то есть эту конкретную коричневую дверь, эту конкретную круглую лампу и т.д.[1]

Платоновские *идеи* тесно связаны с *универсалиями* (но платоновские идеи являются не только общими понятиями, но также и идеалами). В платоновской философии *партикулярии* — это преходящие вещи чувственного мира.

Напротив, у Аристотеля *партикулярии* соответствуют *субстанциям,* независимо существующим единичным вещам, а *универсалии* — общим формам субстанций.

Различные позиции в споре об универсалиях определяются ответами, даваемыми на вопрос о том, *в каком смысле существуют универсалии.*

Реалисты (или концептуальные реалисты) утверждают, что *универсалии* являются *реальными.*

Номиналисты полагают, что *универсалии* не существуют реально, а являются только *именами* (лат. *nomina*).

Наряду с этими крайними позициями существуют их многочисленные варианты и промежуточные точки зрения.

Платоновский реализм. Платон утверждал, что идеи *(универсалии)* обладают наивысшей и наиболее реальной формой существования и что идеи, следовательно, существуют *независимо* от того, воспринимают их люди или нет, и *независимо* от того, существуют ли чувственные феномены, которые отражают идеи. Эта точка зрения называется *крайним реализмом* (платоновским реализмом). Согласно ей, например, универсалия «справедливость» существует независимо от того, понимают ли люди, что такое справедливость, и независимо от того, существует ли справедливое общество или нет. Другими словами, универсалии обладают полностью независимым существованием. Если бы, скажем, атомная катастрофа уничтожила всех людей и все вещи, то универсалии продолжали бы существовать.

В Средние века крайний реализм часто характеризовался словами *universalia ante res,* то есть универсалии существуют до вещей. Слово «до» *(ante)* указывает, что универсалии существуют незави-

---

[1] Обзор разных точек зрения на проблему универсалий и понимание термина *универсалия* см. *В.Кузнецов.* Проблема универсалий в физическом познании. — К., 1987 — *В.К.*

симо от вещей, так как все вещи, включая человеческие создания, были сотворены Богом из Его мыслей *(универсалий)*.

Аристотелевский реализм. Аристотель утверждал, что формы *(универсалии)* существуют в единичных вещах *(партикуляриях)*. Через партикулярии мы можем с помощью мышления познать универсалии, но сами универсалии не существуют независимо от вещей. Согласно Аристотелю, нет универсалии «справедливость», которая существовала бы независимо от того, существует ли справедливый человек (справедливое общество) или нет. Справедливость не обладает независимым существованием, но существует только в справедливых людях и справедливых обществах.

Эта позиция является формой «реализма», так как ее сторонники утверждают, что универсалии *существуют*, являются «реальными». Однако они не говорят, что универсалии обладают *более высокой* формой существования, чем партикулярии, и что универсалии существуют независимо от партикулярий.

В Средние века эта позиция обычно характеризовалась словами *universalia in rebus,* то есть универсалии в вещах. Универсалия (форма) «окружность» существовала до человека и будет существовать после него. Но существование универсалии «окружность» зависит от круглых объектов.

Были и те, кто утверждал, что универсалии (например, справедливость) не существуют ни *в* вещах, ни *независимо* от вещей. Универсалии *являются только именами,* которые мы используем по практическим соображениям для указания на вещи, которые похожи друг на друга. Вместо перечисления собственных имен всех лошадей мы говорим о «лошади», то есть используем *общее имя,* универсалию.

Средневековый *номинализм* обычно характеризуется выражением *universalia post res,* универсалии *после* вещей. Другими словами, мы вначале знакомимся с партикуляриями, а затем используем, когда это практически необходимо, общее имя (универсалию).

Номиналисты могли бы сказать, что понятия существуют *в* индивидуальном сознании, но не независимо от него (не сверхментально).

Следует упомянуть несколько промежуточных точек зрения. Например, в Средние века возникла позиция, сторонники которой утверждали, что *с точки зрения Бога,* создавшего вещи согласно Своим представлениям, универсалии существуют до вещей *(ante res)*. Но рассматриваемые *с точки зрения вещей,* каковы они действительно есть, универсалии существуют *в* вещах *(in rebus)*. Одно-

временно рассматриваемые *с точки зрения человеческого познания* универсалии существуют *после* вещей *(post res)*. При этом человеческое познание понималось в качестве процесса, начинающегося с чувственного восприятия единичных вещей. Можно сказать, что Фома Аквинский разделял эту позицию, представлявшую собой определенный гармонический синтез других точек зрения.

Выше были приведены различные *ответы* на основной *вопрос* спора об универсалиях. Ранее были очерчены некоторые из *аргументов* (Платона и Аристотеля) и отмечалось, что разные ответы имеют разные *следствия*. В определенном смысле, реализм позволяет утверждать, что существует объективная и познаваемая мораль. Более того, в Средние века многие полагали, что реализм наилучшим образом согласуется с христианской теологией. Номиналисты же временами рассматривались как еретики. В дальнейшем мы увидим, что различные точки зрения (например, католическая и протестантская) на взаимоотношение веры и знания связаны с их позициями в споре об универсалиях.

Реализм господствовал в ранней средневековой философии. В период расцвета Средневековья (ок.1250) Фома Аквинский представлял умеренный реализм. Универсалии существуют в мышлении Бога *(ante res)*, в единичных вещах *(in rebus)* и как абстракции в человеческом мышлении *(post res)*. Однако в позднее Средневековье на первое место выдвинулись номиналисты, например Оккам и, позднее, Лютер.

Фома Аквинский — законы и человек как общественное существо

Большинство трудов Аристотеля длительное время были неизвестны христианскому западному миру. Аристотель был впервые переоткрыт ок. 1200 гг. Первоначальная реакция церкви была негативной — Аристотель является язычником. В 1210 г. Аристотель был запрещен в Парижском университете. Но скоро этот запрет был отменен, и учение Фомы Аквинского (1225-1274) теологически синтезировало христианство и аристотелизм. Этот синтез оказался столь важным, что в дальнейшем Римско-католическая церковь стала рассматривать томизм как свою официальную философию.

Жизнь. Фома родился вблизи местечка Аквино, недалеко от Неаполя. Он воспитывался в бенедиктинском монастыре Монте Кассино, учился в Неапольском университете. Вопреки желанию своей семьи он стал монахом недавно созданного доминиканского ордена. В возрасте 20 лет он отправился в Парижский университет, в который вернулся для продолжения учебы после пребывания в Кельне. В 1245—1248 гг. он учился у Альберта Великого, работавшего над объединением христианства и аристотелизма.

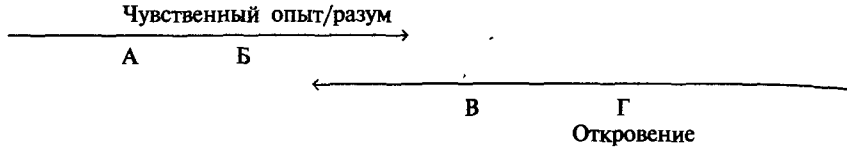
Жизнь Фомы была заполнена работой и путешествиями с целью обучения Он написал удивительно большое число произведений, хотя умер незадолго до своего пятидесятилетия. Он был канонизирован в 1323 г., через 49 лет после смерти. В 1879 г. его учение было признано официальной философией Римско-католической церкви.

Труды. Наиболее известными являются учебники по теологии *Сумма теологии (Summa theologiae)* и *Сумма истины католической веры против язычников (Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles).* Первый труд был предназначен для преподавания в школах, второй — в помощь христианским миссионерам. В дополнение к этим объемным и быстро написанным работам он создал много трудов философского и теологического содержания. Среди них комментарии к Библии, *О правлении князей (De regime principum)* и *Спорные вопросы (Quaestiones Disputatae de veritate),* которые поднимали проблемы зла, истины, души и т.п.

У Фомы можно встретить большинство аристотелевских идей, которые, однако, включены в христианские рамки. Фома «христианизировал» Аристотеля. Аристотелевская Первопричина была заменена христианским Богом. Однако Фома иначе, чем Аристотель, понимает *законы.* Фома живет не в городе-государстве, а в феодальном обществе, и придерживается присущей этому обществу точке зрения на законы.

Поскольку нам уже известны взгляды Аристотеля, отметим только некоторые свойственные Фоме особенности понимания соотношения веры и разума, а также законов.

Томистский синтез христианства и аристотелизма характеризуется *гармонизацией* — гармонизацией Бога и мира и гармонизацией веры и разума. В споре об универсалиях Фома придерживается умеренного (аристотелевского) концептуального реализма. Понятия существуют, но только *в* вещах. Наше знание начинается с чувственных восприятий, но с помощью абстракции мы распознаем общие принципы *(универсалии)* в вещах. Это положение имеет для Фомы теологические следствия. Мы в состоянии с помощью нашего естественного рассудка распознать многие принципы универсума, включая определенные основания для вывода о том, что универсум создан Высшим существом (томистское доказательство существования Бога). Другими словами, разум и откровение (вера) сливаются друг с другом.



Верно, что некоторые христианские истины нельзя постигнуть разумом (В—Г, например, сущность Бога), но разум может вести нас по направлению к Богу. Некоторые истины (Б—В, к ним относится, например, существование Бога) мы можем постигать на основе и разума, и веры.

Как для Аристотеля, так и для Фомы универсум иерархически упорядочен (с тем различием, что аристотелевская Первопричина заменена персонифицированным Богом).

Бог
Иерархия небесных сфер
Люди
Животные
Растения
Камни, земля

Подобно Аристотелю, Фома рассматривает человека как социальное создание. Для людей жизнь в обществе является условием их способности к самореализации. Следовательно, политика служит естественным занятием, которое способствует возможности реализации человеческих атрибутов. Это означает, что политика в значительной мере не зависит от откровения. Даже язычники могут жить достаточно хорошей жизнью.

Здесь опять происходит гармонизация греческого и христианского способов мышления. Верно, что люди и без Евангельского откровения могут реализовать добродетельную и счастливую жизнь. Задача политика заключается в создании условий для такой реализации, будь политик (например, князь) христианином или нет. Но *за* добродетелью и счастьем находится конечная цель — спасение. И здесь задача священника — вселить надежду. Таким образом, задачи политика и священника естественно сливаются друг с другом, ибо цивилизованная жизнь (добродетель и счастье) является основой для спасения. Политико-этический этап обладает определенной независимостью по отношению к религиозному этапу и в то же время является первым шагом по направлению к нему.

Аристотель рассматривал греческий город-государство как конечный этап человеческой самореализации. Для жившего в христианском феодальном обществе Фомы конечной целью являлось

вечное спасение в потусторонней жизни, а наивысшей формой социальной жизни — управляемое законами христианское общество. Для Аристотеля добродетель реализовала себя в локальном замкнутом обществе путем активного участия в политике. Для Фомы добродетель реализует себя через моральный образ жизни внутри стабильной, всеохватывающей, управляемой законами социальной иерархии, где только немногие активно участвуют в политике, где меньшинство правит, а большинство подчиняется.

Для Фомы *закон* является *предписанием разума*, который дан для всеобщего блага лиц, находящихся под его юрисдикцией. Он дан тем, кто ответственен за всех, и для тех, кому этот закон предназначен. Таким образом, закон нормативен.

Фома оперирует различными взаимосвязанными видами законов. *Вечный закон* является предписанием разума, выражающим Божественный Замысел всего творения. Так как все подчиняется Божественному Замыслу, то все причастно Вечному Закону. Но разумные создания причастны ему более определенным образом, чем остальные создания. Разумные создания сами являются частью Божественного Замысла; они заботятся о себе и о других. Они причастны Вечному Разуму, поскольку могут сами действовать правильно (соответственно их природе) и стремиться к правильным целям. Это воплощение Вечного Закона в разумных созданиях является *естественным законом*. Таким путем разумные создания могут использовать свой разум, своего рода естественный свет *(lumen naturale)* для понимания того, что является хорошим и что плохим. Другими словами, мы с помощью рационального размышления распознаем естественный закон. Этой способностью обладают все разумные создания, как язычники, так и христиане. Фома полагает, что мы можем познать добро и зло вне зависимости от откровения. Он также думает, что законы могут быть открыты, существуют объективно и являются общезначимыми. Естественный закон один и тот же для всех людей. Следовательно, Фома развивает теологический вариант концепции естественного права.

Преимущество христиан перед язычниками состоит в том, что они через Евангельское Откровение знают *Божественный Закон,* который ведет к спасению. Однако достаточными для благой жизни познаниями могут обладать и нехристиане. Эти знания могут быть получены посредством рационального постижения естественного закона. Снова мы имеем определенную гармонию — политико-этический аспект жизни является относительно независимым и в то же время все в конечном счете подчинено божественному порядку.

Теологи, которые усматривали божественную сущность в *воле*, понимали добро как то, чего всегда желает Бог. Поэтому не познавшие Божью волю не могут знать, что такое добро. И если бы Бог пожелал, то он смог бы определить в качестве хороших другие вещи, отличные от тех, которые он уже определил как хорошие. Зная Божью волю, христиане занимают по отношению к нехристианам особое положение, когда дело касается постижения добра. Познание добра является вопросом не столько рационального размышления, сколько правильной веры, то есть постижения Божьей воли через откровение и милость. Для Фомы Бог, прежде всего, является *рациональным*. Его воля желает того, что является рациональным и благим. Бог не может желать зла. Бог желает добра потому, что Он есть Добро. Добро является добром не потому, что так хочет Бог. (Развитие этой проблематики сталкивается с вопросами о всемогуществе Бога и о взаимоотношении доброго всемогущего Бога и зла).

Для Фомы *человеческий закон* тождественен действующим в обществе законам. Он проводит различие между практическим и теоретическим разумом [см. позиции Аристотеля и Канта]. Оба вида разума основываются на недоказуемых принципах [см. аристотелевский принцип противоречия]. Однако, тогда как теоретический разум приспосабливается к вещам в природе, чтобы получить о них истинное познание, практические принципы являются правилами и нормами человеческого поведения. В сфере теоретического разума именно вещь дает нам знание, тогда как практический разум, наоборот, предписывает, каким должно быть наше поведение. Поскольку все, что связано с нашим поведением, не является всеобщим и необходимым, но индивидуальным и произвольным, постольку способность к практическим суждениям должна быть частью практического разума. От него, согласно Фоме, ничего больше не требуется. Стандарт в сфере индивидуальных и произвольных практических суждений только тогда будет уместным, когда он основывается на существующем состоянии дел. Другими словами, методологические средства практического разума должны отвечать рассматриваемой ситуации. Вследствие этого мы обладаем различными методами для различных ситуаций. Причем не все методы должны быть одинаково строгими. Таким образом, Фома выражает достаточно нюансированную точку зрения на то, что является адекватными критериями в этических и политических вопросах.

Для Фомы разум является посредником между всеобщими законами и человеческим поведением [ср. со *стоиками*]. Это благо-

даря разуму мы сами, добровольно, подчиняемся закону. Поэтому только рациональные создания являются настоящими субъектами закона и, строго говоря, только те рациональные создания, которые действительно обладают разумом. Таким образом, применение правителями власти и наказания оправдано, когда человек не считается с законом. Преступники должны быть принуждены силой к законопослушному поведению, чтобы они не смогли нанести ущерб ни себе, ни другим. Фундаментальная цель *закона* состоит в том, *чтобы избегать причинения вреда.*

Однако, кроме этой цели, есть еще задача позитивной реализации благой жизни. Здесь необходимо руководствоваться *добродетелями*, а не только законами. Наряду с классическими добродетелями (мудрость, справедливость, мужество, умеренность и т.п.). Фома оперирует и с христианскими добродетелями — верой, надеждой и любовью. Но высшей добродетелью, которую мораль и право только подготавливают, является *спасение.*

Фома является умеренным папистом во взглядах на взаимоотношение государства *(regnum)* и церкви *(sacerdotium)*. Он полагает, что церковь выше государства и что папа может отлучать от Церкви правителя-тирана. В то же время Фома разделяет учение Геласия о двух властях и не считает, что моральное превосходство церкви должно развиться в юридическое верховенство. Будучи аристотелианцем, он смотрит на общество как на нечто естественно данное. Поэтому в государственных делах нет необходимости в церковном руководстве. В то же время отсутствует абсолютная граница между обществом (разумом) и христианством (верой). Духовные и земные задачи в определенной мере переплетаются друг с другом.

Фома Аквинский — гармония и синтез

Средневековую философию, часто называемую схоластикой (философией, которая «изучается в школе», по греч. *schole*), разделяют на три периода:

1) Ранняя схоластика, которую обычно датируют временем от 400-х гг. до 1200-х гг. Во многих отношениях этот период связан с Августином и близким ему неоплатонизмом. Его выдающимися фигурами были ирландский монах Иоанн Скот Эриугена (Johannes Scotus Eriugena, IX век), Ансельм Кентерберийский (Anselm of Canterbury, XI век), известный так называемым онтологическим доказательством существования Бога [см. ниже], а также скептиче-

ский и свободомыслящий француз Петр Абеляр (Peter Abelard, XII век), который, в частности, способствовал оттачиванию схоластического метода постановки и обсуждения философских вопросов.

2) Зрелая схоластика, которая охватывала период приблизительно с 1200 гг. до первых десятилетий XIV века. Выдающимися представителями этой эпохи грандиозных систем и синтеза были Альберт Великий (Albertus Magnus, ок. 1200—1280), его ученик Фома Аквинский и главный оппонент Фомы Иоанн Дунс Скот (John Duns Scotus, 1265/66—1308).

3) Поздняя схоластика, характеризующая период с начала XIV века до расцвета Ренессанса. Его ведущим представителем был англичанин Уильям Оккам (William of Ockham, ок. 1300—1349/50). Он утверждал, что вера и разум существенно отличаются друг от друга и обосновывал номинализм и поворот разума к эмпирическому. Таким образом, его учение знаменовало собой переход к философии Нового времени.

С теологической точки зрения, проблема универсалий являлась спором о соотношении веры и разума.

Христианские номиналисты подчеркивали особое значение веры и Откровения, которые выше постижения разумом [ср. традицию, идущую от Тертуллиана к Лютеру]. Согласно номиналистам, если бы разум сам смог постичь то, чему учит нас с помощью Божьего слова и веры Откровение, то ослабло бы значение Боговоплощения — рождение, жизнь, страдания, смерть и воскресение Иисуса Христа[1].

Христианские реалисты смотрели на этот вопрос по-другому. Например, некоторые из них, находившиеся под влиянием неоплатонизма, думали, что человек с помощью разума может при-

---

[1] Христианские номиналисты считали невозможным постижение только с помощью разума существования и сущности Бога. Поэтому человек должен веровать, чтобы быть истинным христианином. Только Евангельское Откровение о Боговоплощении, то есть о рождении Христа как Богочеловека, о котором говорится в Священном писании (Новый Завет), может просветить нас в вопросах веры. С такой точки зрения, концептуальный реализм содержит еретический оттенок, потому что допускает, что человек сам, с помощью своего разума, может постичь важнейшие стороны христианского учения, в частности такие этические и метафизические понятия, как правильное представление о благой жизни и истинах веры в Бога. Иначе говоря, христианское Откровение оказывается для реалистов не столь важным, так как и без него человек может вести этически и метафизически благую жизнь. В этом смысле мы и говорим, что, с номиналистской точки зрения, если бы был прав концептуальный реализм, то христианское откровение стало бы менее необходимым (и тем самым не столь важным).

близиться к Богу (Первичному Источнику). Но это возможно только в том случае, если используемые нами понятия соответствуют чему-то реальному, то есть предполагают онтологию (теорию бытия) и эпистемологию (теорию познания), соответствующие «реалистической» точке зрения на универсалии.

К числу христианских вероучительных истин, которые могли быть наиболее легко поняты с точки зрения концептуального реализма, относятся: положение о первородном грехе (род людской наследует греховную природу падших прародителей); положение о таинстве евхаристии (превращение хлеба и вина в тело и кровь Христову); доктрина Троицы (триипостастность Бога — Отца, Сына и Святого Духа) и учение об искуплении Христом наших грехов (Своею Жертвой Христос искупил грехи людей и тем самым сделал для каждого достижимым спасение).

Онтология

Фома стремился к синтезу веры и разума в форме гармонизации христианского Откровения и греческой философии (аристотелизма). Но на этот синтез оказал влияние и неоплатонизм в форме, которую ему придал Августин. Причем наследие Аристотеля дошло до Фомы через арабских философов, в частности, Аверроэса [см. Гл. 6].

Esse как Бытие вообще и ens как отдельное бытие

Томистскую философию можно охарактеризовать как философию бытия, то есть как учение о существовании (не только людей, но и субстанций в общем). Ведущее место у Фомы занимает понятие *«существовать, быть»* (лат. *esse*)[1]. По большому счету, томизм является «онто-логией», учением о бытии.

Не вдаваясь в детали, можно считать, что фундаментальное томистское понятие *esse* сопричастно Богу. Фундаментальное *esse* является тем пределом, который мы можем понять с помощью нашего разума. (Сверх того, что *есть*, нечего мыслить).

Но что же вытекает из этого *esse*, этого бытия? С одной стороны, каждое отдельное творение (типа этой книги, этого дерева, этого стола, этой личности и т.п.), которое *есть*, является существующим творением, отдельным бытием *(ens)*. С другой стороны, *esse*, бытие, не является тем или иным подобным отдельным тво-

[1] Ср. Интер-ес *(inter-est)*, буквально между-бытие.

рением. *Esse* представляет *«есть-ность» (is-ness),* которая обща всем существующим творениям, отдельным бытиям. Можно сказать, что *esse* есть то, что делает каждое существующее творение отдельным бытием! Оно есть бытие существующих творений.

Само бытие, *esse*, следовательно, есть «не-вещь», не есть существующий предмет среди других существующих творений. Оно есть то, что присуще всем существующим вещам в той мере, в какой они существуют. Бытие *(esse)* более фундаментально, чем любое отдельно существующее творение *(ens).*

Согласно Фоме, мы в состоянии с помощью мышления постичь бытие в каждом и через каждый отдельный существующий феномен. Однако невозможно с помощью нашего мышления проникнуть за границы бытия для того, чтобы познать Бога, то есть смысл бытия. С помощью мышления мы можем приблизиться к бытию как к чему-то безграничному и непорочному, бесконечному и совершенному. Но с помощью мышления мы не в состоянии понять, что это значит. Бытие, таким образом, указывает предел человеческому познанию, хотя все, что мы можем мыслить, включая и само мышление, определяется бытием. Итак, бытие представляет собой величайшую философскую тайну. То, что нечто *существует*, составляет подлинную тайну Бытия.

Если обратиться теперь к различным существующим вещам и феноменам, то можно отметить, что Фома проводит различие между тем, *что* вещь *существует*, и тем, *что* она *есть*, или между *существованием (existentia)* и *сущностью (essentia).* Сущность вещи, или ее *чтойность,* — это то, что может быть детерминировано вещью, что может быть ограничено и концептуально понято и, таким образом, определено. То, что вещь *существует*, ее существование, может быть понято только непосредственно и интуитивно, но не может быть объяснено и далее определено.

Категории

Среди многих определений различных вещей и их способов бытия (например, одни вещи круглые, другие плоские, третьи гладкие и т.д.), имеются определения, применимые ко всем вещам и явлениям, ко всем существующим вещам. Такие универсальные определения называются категориями. Мы имеем категории, например, качества, количества, отношения, действия, обладания, пространства, времени и порядка (для внешних вещей)[1].

[1] Здесь Фома, как и во многих других местах, следует Аристотелю. Ср. также обсуждение категорий Кантом [Гл. 18].

Актуальность и потенциальность

Среди основных характеристик, общих всем вещам (творениям, созданиям), имеются *actus* и *potentia*, актуальность и потенциальность, концептуальная пара, напоминающая аристотелевское актуальное и потенциальное.

Согласно Фоме, каждое творение обладает потенциальностью, то есть возможностью стать *особым* творением, например, человеком, а не собакой, лошадью, котом. Когда творение воплощает свою потенциальность *(potentia),* оно находится в состоянии *in actu*, актуализации. Если в результате актуализации своей потенциальности творение станет тем, чем оно предполагалось быть (так происходит, когда теленок становится коровой), тогда эта особая потенциальность является его *позитивной* потенциальностью. Однако теленок также обладает потенциальностью быть откормленным на убой, которая является его *негативной* потенциальностью. Когда позитивные потенциальности творения не актуализируются, то в нем чего-то *не хватает.* Иногда отсутствует и сама потенциальность. Например, у слепого от рождения отсутствует потенциальность, связанная с возможностью видеть. Подобное отсутствие отличается от отсутствия, связанного с тем, что творение определенного вида не обладает некоторой другой особой потенциальностью (так, лошадь не способна летать по воздуху, как птица). У Фомы, как и у Аристотеля, концептуальная пара *actus* и *potentia* указывает на особое глубинное измерение вселенной[1]. А именно, в каждом творении реализуется динамическое взаимодействие между тем, что проявляется как реальное (актуальное), и тем, что является скрытым (способным к актуализации). И для Фомы, и для Аристотеля вселенная иерархически упорядочена по разным уровням *актуальности и потенциальности,* начиная с Бога как *чистой актуальности* (все Его потенциально-

[1] Ср. с римско-католическим пониманием аборта как убийства. Плод потенциально является человеком. Существующий плод несет в себе потенциальность быть человеческим созданием. В этом смысле он *является* человеческим созданием. Таким образом, он равноценен человеку и имеет права человека. (На это можно было бы возразить, что тогда потенциально человек является трупом. Против этого возражения аристотелианец-томист выдвинул бы, возможно, следующий аргумент. Каждое создание имеет свою цель, которая определяет его сущность. Для человеческих созданий, включая и плод, целью является стать (спасенным) человеком, а не трупом. То, что каждый умрет и станет трупом, не относится к вопросу о том, чем является человеческая сущность, и что, следовательно, придает ей ценность). Подобные аргументы, без сомнения, являются аргументами в аристотелевском (но вряд ли в Библейском) духе.

сти актуализированы) и кончая *первичной материей (materia prima)*, которая является чистой потенциальностью без какой-либо актуализации.

Причины

Учение об *актуальности* и *потенциальности* и, следовательно, об изменении связано с учением о четырех причинах, или принципах (снова, как у Аристотеля!). Материя есть то, из чего сделано творение. Форма — то, что характеризует материю. Действующая причина формирует материю путем внешнего воздействия (каузально). Цель задает направление этому процессу.

Форма и материя

Отдельное творение *(ens)* находится в состоянии напряженности между потенциальностью и актуальностью. Изменение может быть посредником между потенциальностью и актуальностью, основание которых образуют четыре «причины». В результате мы также имеем различие между формой и материей (например, очертанием и материалом). Как и у Аристотеля, это обеспечивает иерархический порядок всех творений в направлении от низшего к высшему, от чистой потенциальности к чистой актуальности, от чистой материи без формы к чистой форме без материи. Этот порядок основан на форме, которую актуализируют все творения — неорганические вещи, растения, животные, люди и ангелы. Чистая актуальность *(actus purus)* воплотила всю потенциальность, которой она обладает и, следовательно, не может быть изменена. Поэтому чистая актуальность вечно остается одной и той же. Для Фомы подобная картина вселенной свидетельствует о существовании Бога. Она показывает, что разумно верить в существование Бога, однако она не дает нам постижения того, что есть Бог в Его сущности.

Все эти представления близки Аристотелю. Но они обнаруживают явные параллели и с неоплатонизмом, который оперировал с иерархической картиной мира. В ней первичный источник излучает бытие, которое постепенно перетекает в темноту и небытие. Но если Аристотель и Фома, в определенном смысле, начинают снизу и поднимаются шаг за шагом вверх, то неоплатоники начинают с Первичного Источника (Бог, идеи) и спускаются вниз. Первые пытаются осветить высшие принципы с точки зрения воспринимаемых явлений. Вторые стремятся осветить чувственные явления с точки зрения высших принципов.

Это четко указывает на основное различие (нео)платонистской и аристотелевской типов философии. Оно выражается и в различ-

ных интерпретациях *универсалий*. Радикальный концептуальный реализм (платонизм) открыт для представления о том, что мысль может быстро проникнуть в сущность вселенной путем размышления об общих характеристиках всех вещей с помощью понятий этих характеристик. В то же время умеренный концептуальный реализм (аристотелизм) значительно осторожнее переходит от форм в отдельных явлениях к более общим характеристикам.

Душа и тело

Иерархическое миропонимание означает, что низшее положение занимают неорганические творения (камни, земля, воздух и т.п.). Они лишены прирожденной активности и органического единства. Они пассивны и изменяются лишь под действием внешнего принуждения (действующая причина).

Растения выше неорганических вещей, поскольку обладают присущей им собственной активностью и органической структурой. Они могут изменяться и сами с помощью собственной движущей силы (конечной причины).

Следующими идут животные с большей, чем у растений, степенью внутренней активности и органичности, в результате которых животные могут активно стремиться к цели (например, лиса охотится за зайцем).

Личная деятельность людей наиболее свободна, а организм наиболее развит. Они в состоянии свободно и независимо ставить цели и активно действовать для их достижения.

Согласно Фоме, люди относятся к высшим материальным творениям. Человеческое создание одновременно является и телом, и душой. Здесь налицо контраст с неоплатонистским пониманием тела как «нереальной» оболочки души, которая и является подлинной человеческой сутью. Отсюда следует, что телесная любовь (включающая как цель деторождение в браке) обладает для Фомы положительным статусом (в противоположность Августину). Отметим, что это положительное отношение к материальной плоти контрастирует с радикальным противопоставлением тела и души, которое мы находим у Декарта.

Томизм также утверждает, что душа едина и неделима и поэтому не исчезает после смерти тела. Душа бессмертна. В конечном счете, она независима от тела.

Согласно Фоме, двумя главными функциями человеческой души (психе) является познание и воля. Воля понимается как активирующая сила, которая следует за познанием. Познание постигает, что есть добро и что, следовательно, является целью, а за-

тем для ее достижения начинает действовать воля. Познание является первичным, а воля понимается как импульс, который зависит от того, что установлено в качестве цели. Таким образом, томизм выражает позицию так называемого интеллектуализма в понимании человека и его поведения. Разум превыше воли. (Противоположная позиция — волюнтаризм — утверждает, что воля превыше разума).

Эпистемология

Теория познания, эпистемология, является составной частью общей томистской философии. Такое понимание во многих отношениях было обычным до того, как в Новое время рационалисты (во главе с Декартом) и эмпирицисты (во главе с Локком) поместили эпистемологию в центр.

Томистское понимание знания может быть охарактеризовано как «реалистическое» в следующем смысле. Оно предполагает в отличие от скептицизма, что люди могут приобрести знание о мире и что мы приобретаем знание путем чувственного восприятия и дальнейших размышлений над тем, что мы восприняли. (Это понимание контрастирует с платоновской точкой зрения, подчеркивающей существование независимого пути к постижению с помощью идей. Оно также противоположно кантовской точке зрения, утверждающей, что познающий субъект задает формы чувственного восприятия внешнего мира). Фома защищает точку зрения, согласно которой знание начинается с чувственного восприятия. В интеллекте нет ничего, что раньше не появилось бы в чувственном восприятии.

Чувственное восприятие имеет дело с отдельными, конкретными явлениями. С его помощью человек получает непосредственные впечатления об этих чувственно воспринимаемых явлениях. Человек не «создает» объект. Исходя из чувственных впечатлений, с помощью интеллекта, мы можем распознать общие черты воспринимаемых явлений и сформулировать о них понятия.

Здесь мы снова сталкивается с основными проблемами спора об универсалиях, в котором Фома находится на позиции умеренного реализма. Следует, однако, отметить, что его позиция может быть интерпретирована и как приближающаяся к номинализму. Если утверждать не только то, что познание начинается с чувственного восприятия отдельных вещей, но и то, что отдельные вещи *(парти-*

кулярии) являются онтологически наиболее важными, а понятия *(универсалии)* выступают только человеческими абстракциями отдельных вещей, то мы придем к номинализму. Именно такое понимание возникает после Фомы и зрелой схоластики, например у Оккама.

Однако более обоснованно полагать, что Фома придерживался умеренного реализма. Верно, что познание начинается с чувственного восприятия отдельных вещей. Но отсюда не следует, что непосредственное чувственное восприятие, так сказать, имеет более высокий статус, чем интеллектуальное познание понятий. Все познание начинается с чувственного восприятия отдельных вещей, но общие понятия, которые мы выводим из него, не обязательно должны пониматься как чистые абстракции, порожденные человеком. Безотносительно к тому, что понятия становятся известными на основе чувственного восприятия, они, можно сказать, имеют независимый онтологический статус. Иначе говоря, можно утверждать, что они *существуют* в объектах и что мы, с помощью мышления, только распознаем понятия, которые *уже присутствуют в объектах.* Познаваемое *позже во времени (post rem)* не является онтологически или эпистемологически более низким. Универсалии независимо существуют в объектах. Распознавая универсалии, мы приобретаем постижение базисных черт реальности.

Согласно Фоме, Бог сотворил как отдельные вещи (партикулярии), так и формы или понятия (универсалии), которые содержатся в партикуляриях. Чувственное восприятие и мышление являются познавательными способностями человека, которые даны ему Богом. Как вещи, так и понятия имеют общее происхождение в Боге. Таким образом, умеренный реализм, предполагающий определенную уравнивающую координацию партикулярий и универсалий, получает христианское теологическое основание в идее Бога как создателя и партикулярий и универсалий.

Отсюда следует, что Бог определенным способом обеспечивает соответствие нашего познания и внешнего мира. Наши чувственные органы созданы такими, что мы можем познавать чувственно-воспринимаемое творение вокруг нас. А наши рациональные способности созданы такими, что мы в состоянии постигать всеобщие формы в окружающем нас творении. Бог как Творец является своего рода гарантом возможности достоверного знания. (Бог здесь понимается как рациональный и добрый Бог в отличие от «злого духа», который либо обманывает нас, либо действует иррационально. Ср. точку зрения Декарта на Бога как на такого гаранта).

Положение о том, что все человеческое знание строится на основе чувственного восприятия отдельных вещей помогает прояснить томистское понимание науки. Отдельные вещи имеют два аспекта, которые мы можем различать с помощью мышления, а именно форму и материю. Материя является условием движения и изменения. Более того, материя различает отдельные вещи, то есть делает возможным для вещей иметь одну и ту же форму и не быть тождественными. Это происходит благодаря тому, что материя каждой вещи занимает определенное пространственное место, которое не может одновременно занимать материя другой вещи.

Когда мы познаем нечто о вещи, то мы распознаем ее форму. Форма — это то, что делает вещь распознаваемой. Форма позволяет характеризовать вещь как то, какой она является (как круглую или овальную, как зеленую или желтую и т.д.).

Согласно Фоме, знание о внешних, материальных вещах приобретается, когда мы фокусируем внимание на их определенных аспектах и игнорируем другие. Знание предполагает, что мы от чего-то абстрагируемся. Различные науки (натурфилософия, математика и метафизика) возникают с помощью разных степеней такого абстрагирования.

Натурфилософия изучает материальные вещи, такие как деревья, лошади и столы. Мы изучаем в них то, что делает их деревом, лошадью или столом, то есть их форму или сущность, а не то, что делает их этим отдельным деревом, или этой отдельной лошадью или этим отдельным столом. Другими словами, мы идем дальше того, что их дифференцирует, то есть мы абстрагируемся от материи в той мере, в которой она дифференцирует. Но мы не абстрагируемся от материи в той мере, в какой она делает вещь чувственно воспринимаемой. Поэтому именно в отношении чувственных вещей натурфилософия стремится узнать, каковы они есть. В натурфилософии мы абстрагируемся от материи как принципа различения, но не от материи как фактора, который делает возможным чувственное восприятие. Мы ищем сущность вещи в том аспекте, в каком вещи являются чувственно воспринимаемыми, а не в том, в каком они являются отдельными и различными вещами.

В *математике* мы абстрагируемся от материи и как дифференцирующего фактора и как фактора, делающего возможным чувственное восприятие. Математик изучает вещи только в плане их множества, числа и размерности. При этом он абстрагируется и от дифференцирующих аспектов этой лошади и от того, что делает

ее воспринимаемой вещью. Математика эти стороны не интересуют. Он занят только чисто количественными множествами и отношениями.

В *метафизике* мы находим третью и наиболее крайнюю степень абстракции. Здесь мы также начинаем с простых, чувственно воспринимаемых вещей. Но мы абстрагируемся не только от индивидуализирующих и чувственно воспринимаемых аспектов, но и от количественных атрибутов. Для метафизики интерес представляет только *esse* вещи, ее бытие, что она есть и, кроме того, основные формы, которые связаны с *esse,* а именно, категории.

Согласно Фоме, так возникают три типа теоретической науки — натурфилософия, математика и метафизика. Объекты этих наук формируются с помощью абстрагирования от чувственно воспринимаемых отдельных вещей. Следовательно, теоретические науки не имеют объектов в виде независимо существующих творений или идей. Объекты теоретических наук существуют в материальных вещах.

Итак, томистская эпистемология и учение о науках связаны с ориентацией Фомы на чувственное восприятие и его умеренным концептуальным реализмом (как позицией в споре об универсалиях).

Антропология и моральная философия

Томистская антропология и моральная философия, подобно онтологии и эпистемологии, находятся под сильным влиянием аристотелизма. В противоположность неоплатонистской традиции (например, Августину) Фома полагал, что земная и общественная жизнь так же, как тело и его функции, имеет естественное и принципиально позитивное значение. Теологически это означает, что они рассматриваются как сотворенные Богом. Фома считает, что независимо от христианского Откровения и веры люди могут познать важные аспекты творения. Точно так же он считает, что и нехристиане могут вести добродетельную жизнь в обществе и приобретать важное знание об этических нормах человеческой жизни. Ведь Бытие сотворено Богом, и люди имели способность к познанию и до Христа.

Люди обладают присущим им естественным светом *(lumen naturale).* Более того, они способны жить разумной и социальной жизнью, даже не зная Христова слова и христианского учения.

Фома не разделяет августиновской волюнтаристской и пессимистической точки зрения на человека[1].

Рассмотрим его позицию более детально.

Так как Фома в значительной мере основывается на Аристотеле, то многие важные аспекты его учения о человеке и способах его жизни являются просто философской теорией, не содержащей христианских или библейских компонентов. Это относительное разведение земной мудрости и христианской веры не является упущением, но, напротив, формирует ядро томистского понимания соотношения философии и религии, мирского знания и христианской веры.

Главным в томистской моральной философии является то, что человек обладает способностями (потенциальностями), которые он может реализовать разными способами. Благими являются те действия, которые в наибольшей степени реализуют специфические человеческие способности и лучше воплощают человеческую природу.

Фома следует за Аристотелем в понимании того, чем является подлинная человеческая природа. Человек по природе является разумным и духовным созданием. Следовательно, в добродетельных действиях реализуется его рациональные и духовные способности. Как и Аристотель, Фома не отвергает представления о том, что человек является земным творением и что разные люди обладают в некотором смысле разными способностями. В результате, существует несколько форм жизни, доступных людям — например, созерцательная жизнь и активная жизнь. Но безотносительно к тому, что каждый человек выбирает на основе своих способностей и положения, Фома (подобно Аристотелю) рекомендует человеку быть умеренным. Крайность неестественна и не основывается на добре.

Томистская моральная философия покоится на представлении о том, что действия имеют цель, предназначение. Люди стремятся к определенного вида цели. [Ср. с аристотелевской конечной при-

---

[1] Если человек обладает «естественным светом/разумом» *(lumen naturale),* то люди сами, без всяких поучений со стороны христиан (имеющих уникальный доступ к Божьему знанию о том, как мы должны жить), способны определить, как они должны вести моральную жизнь и организовать свое общество. Люди могут знать независимо от знания Божьего слова, сообщенного словами и деяниями Христа, что является морально (и метафизически) правильным. Если в дополнение человек по природе является социальным, то мы можем также сказать, что нам, людям, чтобы жить морально, нет никакой необходимости в христианском (или церковном) наставлении.

чиной]. Эта цель заключается, прежде всего, в реализации уникальных человеческих способностей. Целью каждого является реализация присущих ему человеческих способностей в той ситуации, в которой он обнаруживает себя. В этом целенаправленном образе жизни человек может рассчитывать на свой разум. Цель *должна стать в значительной степени рациональной*. Одновременно способом ее реализации должно быть использование разума (путем приобщения под руководством опытных людей к практическому знанию (мудрости) о том, что требуется и какие действия уместны в разных ситуациях).

Способность человека к целенаправленным действиям не вызывает у Фомы сомнений. Разум обладает превосходством над волей. Мы делаем то, что разум считает добром, мы стремимся к целям, на которые нам указывает разум.

Фома исходит из представления о *всеобщих* моральных нормах или законах. Существуют неизменные и общеобязательные моральные принципы. То, что люди могут по-разному понимать эти законы и принципы, доказывает не их относительность, а только то, что наша способность к их пониманию подвержена ошибкам. Следовательно, Фома является представителем концепции естественного права [Ср. со спорами Платона и Аристотеля с *софистами*, а также ср. с позицией *стоиков*]. Философски это представление является следствием аристотелизма Фомы, а теологически — следствием томистского понимания Бога. Сотворив нас, Бог желает добра. (Противоположностью этому является лютеровское *волюнтаристское понимание* Бога, *см. Гл. 6*).

Тем не менее Фома не думает, что для людей достаточно мирского разума и мирской способности жить по-человечески. Высшей человеческой целью является спасение. Но то, что нужно для спасения, выходит за пределы того, что необходимо для социально и морально приемлемой жизни. Вот почему для спасения необходимы Откровение и вера. Вера необходима для того, чтобы осветить нам цель — спасение. Вера и обращение в нее нужны для того, чтобы люди могли ими руководствоваться в своем приближении к этой наивысшей цели[1].

В томистской антропологии и моральной философии мы наблюдаем переход от того, что может быть названо аристотелизи-

---

[1] Ср. различия в понимании добрых дел и поступков Фомой (который придает значение добрым делам, когда речь идет о человеческой надежде на спасение) и Лютером (который указывает только на одну Божью милость).

рованным христианством к собственно христианству. Этим мы хотим сказать, что Фома полагал, что аристотелизм в основном согласуется с христианством. В то же время он подчеркивал, что христианская конечная цель выходит за рамки аристотелизма. Для него это означало, что мораль не является независимой от религии. Согласно Фоме, даже нехристиане могут следовать правильным моральным нормам и вести подлинно моральный образ жизни. Это возможно в силу того, что они созданы Богом как обладающие разумом и способностью к рациональной и социальной жизни. Но нехристиане не смогут достичь спасения, потому что оно предполагает необходимость христианского Откровения.

Позитивно-этическое понимание Фомой «земного» отражается и в его взглядах на государство и общество. Человек является социальным существом. Государство и общество вместе с установлениями типа семьи, профессий и сословий рассматриваются как естественные аспекты человеческого бытия. Фома в отличие от Августина не рассматривает государство только как необходимый орган для поддержания порядка. Земное государство и его институты сами по себе являются хорошими и рациональными. Однако они не должны превращаться в самоцель. И, конечно, они могут прийти в состояние упадка из-за внутренних и внешних конфликтов.

Бог и мир

Большинство схоластов считало, что можно рационально обосновать существование Бога. Соответствующие аргументы часто называются «доказательствами существования Бога». Слово «доказательство» здесь может вести к недоразумениям, так как под ним не понимается «доказательство» в дедуктивном смысле [см. Гл. 7]. Прежде всего, дедуктивные доказательства не могут доказать свои собственные предпосылки. Попытки сделать это ведут к регрессу в бесконечность, к логическому порочному кругу или к произвольному прерыванию дедуктивной цепочки. [См. выше о *скептиках*]. Не понимается под ним и доказательство в смысле эмпирического подтверждения, как это имеет место в экспериментальных науках. [Более того, и понятие эмпирической верификации является проблематичным, см. точку зрения Поппера, Гл. 29].

Обсуждаемые «доказательства» имеют следующую особенность. Они утверждают, что чувственное восприятие указывает на не-

что, находящееся за его границами, и что это нечто мы можем назвать Богом.

Следует отметить, что в этих доказательствах речь идет об обосновании веры в существование Бога, а не о познании сущности Бога. Когда ставится вопрос о сущности или свойствах Бога, Фома считает, что мы можем осветить его только с помощью Откровения и веры, но не земного разума.

Наконец, необходимо сказать, что эти доказательства в пользу существования Бога не являются решающими для верующего христианина. Откровения и веры достаточно для его взаимосвязи с Богом. Но такие доказательства полезны для обращения неверующих.

Когда мы говорим о доказательстве существования Бога как форме рациональной аргументации, то, конечно, следует учесть и следующее. То, что рассматривается в качестве хорошего и убедительного основания, будет разным в разных философских традициях. *Неоплатоники, томисты* и *скептики* придерживаются различных фундаментальных позиций и поэтому по-разному отвечают на вопрос, что является веским основанием в такого рода доказательствах. Покажем это более конкретно. Неоплатоники не используют доказательства существования Бога, поскольку они начинают, так сказать, с Первичного Источника, с Бога, и двигаются от Него вниз, к миру. (Для неоплатоников, скорее всего, речь должна была бы идти о доказательстве существования мира!). Не занимаются доказательствами существования Бога и номиналисты, потому что они полагают, что разум не может подняться выше чувственно воспринимаемых отдельных вещей. Так как выше существуют только вера и Откровение, то отсутствуют рациональные аргументы в пользу существования Бога. Лишь аристотелианцы, в широком смысле этого слова, занимаются доказательствами существования Бога. Это становится возможным в силу того, что они предоставляют разуму поле деятельности, выходящее за границы отдельных чувственных вещей (концептуальный реализм), и начинают снизу, с этих вещей, и затем двигаются вверх (умеренный концептуальный реализм).

Рассмотрим вначале так называемый онтологический аргумент в пользу существования Бога, который принадлежит Ансельму Кентерберийскому (1033/34—1109), затем остановимся на «пяти способах» — пяти доказательствах существования Бога, которые можно найти у Фомы.

Онтологический аргумент (Ансельм)

В первом приближении этот аргумент состоит в следующем. Наша идея Бога — это идея о Совершенстве (о Верховном Существе). Мы не можем представить себе большего совершенства. Независимое (реальное) существование является более совершенным, чем относительное (например, вымышленное) существование. Таким образом, Бог как наивысшее Совершенство должен существовать как независимая Реальность.

Этот способ аргументации основывается на том, что идея совершенства сама является совершенной, и что Совершенство должно существовать, поскольку совершенство без существования менее совершенно, чем Совершенство с существованием [ср. с аргументом Декарта, Гл. 10].

Этот онтологический аргумент подвергся критике уже при жизни Ансельма. Помимо других, в дальнейшем его критиковал Кант, который, исходя из своей философии, оспаривал любые попытки доказать или опровергнуть существование Бога [Гл. 18]. Частично критика заключалась в том, что существование Бога не может быть выведено из понятия Бога. Такая критика носит номиналистический оттенок. Критики также утверждали, что понятие совершенства не обязано быть совершенным, точно так же, как понятие коричневого не обязано само быть коричневым.

Защита этого онтологического доказательства от мыслителей, которые считают, что из идеи совершенной стодолларовой банкноты невозможно вывести существование в нашем кармане такой банкноты, могла бы основываться на концептуально реалистическом допущении существования нематериальных феноменов. Если мы имеем совершенную идею теоремы Пифагора, то, согласно концептуальным реалистам, мы знаем, что такая теорема существует. А так как Бог является нематериальным, то не имеет смысла использовать в рассуждениях о Его существовании аргументы, имеющие силу для материальных явлений вроде стодолларовой банкноты. К этим рассуждениям имеют отношения аргументы, применимые для нематериальных феноменов типа математических понятий.

На этом примере видно, что доводы за и против должны оцениваться в свете разных основных философских позиций. (Одновременно это показывает необходимость философской подготовки для теологических споров даже в тех случаях, когда отрицается способность философии заниматься религиозными вопросами. Подобное отрицание само должно быть рационально обосновано).

1) Космологический аргумент

В основных чертах он состоит в следующем. В мире происходят изменения. Зерна вырастают в растения, дети становятся взрослыми и т.д. Но каждое такое изменение в существующем явлении указывает на нечто вне этого отдельного изменения. Оно указывает на то, что является источником изменения. Каждое изменяющееся явление, таким образом, указывает на другое явление, которое служит начальным пунктом изменения.

Идея доказательства в том, что изменение не может одновременно быть своей собственной причиной. Для того, чтобы вызвать изменение, необходимо другое явление. Таким путем мы можем двигаться от того, что изменяется, к тому, что является причиной изменения, затем от этой причины к ее причине и т.д. Мы способны двигаться в этом направлении все дальше и дальше. Конкретным примером является движение по генеалогическому дереву от детей к родителям. Но мы не можем вообразить, что такой регресс от движущегося к движущему может продолжаться бесконечно. Должен существовать первый переход. Противоположное является немыслимым.

Следовательно, должна существовать первая причина, которая сама ничем не обусловлена, но является источником всех изменений и всех движений. Эта первопричина является «Перводвигателем» и, согласно Фоме, мы называем ее Богом.

Отметим, что Фома не говорит, что первопричина является Богом, а говорит, что мы ее называем Богом. Суть аргумента в том, чтобы показать, что разумно утверждать *существование* Бога, а не в том, чтобы показать, *что* есть Бог (помимо того, что Он является Первопричиной).

Имеется несколько возражений против космологического доказательства существования Бога. Под сомнение может быть поставлена предпосылка, что все изменяющееся должно получать импульс к своему изменению от чего-то другого. Разве вещи не могут изменяться сами по себе? Это сомнение ведет нас к обсуждению того, что такое вещь и как она связана с силами изменения. Томистское понимание основывается на учении об актуальности и потенциальности *(actus u potentia)* и о четырех «причинах».

Другое возражение состоит в том, что неразумно соглашаться с утверждением, что должна существовать Первопричина, на том основании, что мы не можем вообразить себе бесконечную регрессию. Разве мир не может быть бесконечным в том смысле, что он не обладает исходной точкой?

Еще одно возражение связано с допущением Фомой одного и только одного Перводвигателя. Но убедительно ли это с рациональной точки зрения?

Наконец, можно возразить, что этот аргумент доказывает не существование христианского Бога, но, в лучшем случае, существование Первопричины (которая не обязательно должна быть персонифицированным христианским Богом). Необходимы другие основания для того, чтобы утверждать тождественность Первопричины христианскому Богу. Формулировки Фомы показывают, что он осознавал эти трудности и поэтому не стремился распространить свою аргументацию слишком далеко.

2) Каузальный аргумент

Суть этого аргумента соответствует сути космологического аргумента, но основывается, главным образом, на связи причины и следствия. Любое следствие указывает на свою причину, которая снова указывает на ее причину и т.д. Космологический аргумент связан с учением об актуальности и потенциальности и с понятием изменения в широком смысле. В то же время каузальный аргумент исходит из специфической связи причины и следствия.

3) Аргумент, основывающийся на необходимости

В главных чертах он заключается в следующем. Любая вещь на Земле является принципиально случайной в том смысле, что ее существование не является необходимым. Она могла бы быть отличной от того, что она есть. Вместо существующих вещей и явлений могли бы существовать другие. Это относится к вещам, событиям и людям. Не является необходимым, что вы или я существуем, или что существует Нью-Йорк или Лондон. Однако немыслимо, чтобы все было случайным. Должно существовать нечто, являющееся необходимым, и, согласно Фоме, его «мы называем Богом».

4) Аргумент, основывающийся на степенях совершенства и бытия

Мы видим, что все существующее является более или менее совершенным и обладает большим или меньшим бытием. Следовательно, мы можем вообразить градацию бытия и совершенства. Этот иерархический порядок указывает на нечто, находящееся за земным миром и являющееся совершенным. Это нечто является Абсолютным Бытием, которое, по Фоме, «мы называем Богом». Эта аргументация опирается на ранее описанную томистскую иерархическую картину мира.

5) Телеологический аргумент

Этот аргумент, называемый также физико-телеологическим, приблизительно заключается в следующем. Мы воспринимаем по-

рядок в природе *(physis)* и в результате за всем обнаруживаем цель *(telos)*. Вселенная предстает перед нами хорошо упорядоченной и превосходно организованной. Порядок в мире и его многие таинственные взаимосвязи свидетельствуют о его исключительно продуманном и хорошем плане, и это снова указывает на рациональный Дух, который породил этот план и который актуализировал его во вселенной. Этот «планирующий» Дух, по Фоме, «мы называем Богом».

Отметим, что телеологический аргумент основан на учении о конечной причине или цели. Понятие конечной причины в дальнейшем критиковалось сторонниками механистической картины мира. [См. возражения Спинозы и Лейбница против этой критики в Гл. 11 и 13]. Новый толчок для споров вокруг этого учения дало возникновение дарвинизма [Гл. 23].

Проблема зла

Если Бог является причиной всего, не является ли Он тогда и причиной зла? Рассмотрим в заключение некоторые соображения Фомы по поводу проблемы зла.

Часть того, что люди называют злом, является необходимым следствием того, что мы живем в конечном мире. Вещи должны быть ограничены пространством и временем. Вещи не длятся бесконечно, но преходящи, в том числе и человек. Эти ограничения и вытекающее из них зло необходимы даже в самом совершенном мире. Поэтому они не могут быть приписаны воле Бога[1].

Далее, многое из того, что люди трактуют как зло, кажется нам таковым в силу конечности нашей позиции. Если его рассматривать с более высокой перспективы, то это кажущееся зло исчезло бы.

Некоторое зло все же остается реальным и порожденным Богом. Это то зло, которое является результатом Божьего наказания за наши грехи. Однако не Бог является исходной причиной этого зла, а человеческий грех.

Человеческий грех, реальное зло, происходит не от Бога, а от свободных действий человека. Верно, что Бог даровал людям свободу воли, выбор между праведной и греховной жизнью. Но не Бог является причиной неправильного использования свободы воли, плохих действий, поскольку такое зло является злом именно в смысле небытия как отсутствия Бога и добра. Это небытие не

[1] См. лейбницевскую так называемую *теодицею*, то есть защиту представления о том, что этот мир является наилучшим из возможных.

существует и, следовательно, не имеет причины, тем более такой причины, как Бог.

На этом мы завершим рассмотрение учения Фомы Аквинского, крупнейшей фигуры зрелой схоластики, главного философа Римско-католической церкви, который гармонически синтезировал аристотелизм и христианство.

Оккам — от синтеза к скептицизму

Томистский гармонический синтез веры и разума, церкви и государства знаменовал собой вершину расцвета Средневековья (XIII век). В это время существовало относительно стабильное общество, обладавшее, несмотря на региональные различия, культурным и религиозным единством. Это общество, *universitas hominum* вопреки феодальному расслоению было объединено общей христианской культурой, в центре которой находился человек. Однако следует отметить, что люди мыслились и как часть общества, и как создания, чьим «центром притяжения» является Бог.

В этот период папа и церковь достигли пика своей могущества. Конфликт между папой и императором завершился в пользу папы.

Однако это *universitas hominum* с церковным верховенством не оказалось достаточно длительным. Около 1300 г. один очевидец заметил, что французские священники поступают как французы, а не как подданные папы. Лояльность стране оказывалась сильнее верности папе. *Национальное государство* (в данном случае Франция) даже для духовенства стало более сильной политической реальностью, чем всеобщее христианское братство,.

Появление хорошо организованных национальных государств привело, как отмечалось, к наполненному напряженностью сотрудничеству короля и аристократии. Идеологически эта напряженность выразилась в виде конфликта абсолютизма и конституционализма. В результате более глубокому анализу подвергся вопрос о взаимоотношении правителей и подданных. Если король обладает абсолютной властью, то подданные обязаны проявлять абсолютное послушание. В таком случае, будет ли *правомочным* восстание против несправедливого и тиранического правителя? Аналогично ставился вопрос о легитимности абсолютистской и конституционной властей. Получил ли король свою власть от Бога? Имеет ли национальная ассамблея в силу своего представи-

тельского характера законное право на власть? В определенном смысле это были традиционные вопросы, но сейчас они оказались в центре теоретических споров.

Более того, эти и связанные с ними вопросы становились политически злободневными по мере усиления королевской власти и утверждения в XVII в. во многих странах абсолютной монархии. В дальнейшем мы рассмотрим ряд политических учений об абсолютной монархии, начиная с Макиавелли (1469—1527) и кончая Гоббсом (1588—1679). Перед этим обрисуем основные черты идеологий XIV—XV столетий.

В XIV в. в центре идеологического конфликта оказался вопрос о взаимоотношениях короля и подданных, а также папы и католиков. Должен ли король (папа) иметь абсолютную власть или же власть должна находиться в руках традиционных представительских ассамблей и действовать в соответствии со старыми законами и обычаями.

Марсилий Падуанский (Marsilius of Padua, 1275/1280—1343) был антипапистом, стоявшим на аристотелевских позициях. Многие его мысли (сочинение *Защитник мира — Defensor pacis*, 1324) оказались созвучными идеям Реформации и протестантизма.

Как Иоанн (Жан) Парижский (John of Paris, или Jean Quidort, 1255—1306) и Фома Аквинский, Марсилий считал, что общество является самодостаточным в том смысле, что им можно управлять без теологического или метафизического обоснования. Если для Фомы существовала гармония веры и разума, священного и мирского, а самодостаточное общество имело божественное происхождение, то Марсилий еще более убедительно, чем Иоанн Парижский, доказывал, что общество *не зависит* от церкви.

У Марсилия радикальное разделение политики и религии, государства и церкви связано с *номиналистическим* пониманием *веры* и *разума*. Марсилий отвергает томистскую гармонию христианских и рационалистических начал и утверждает радикальное несовпадение истин веры и разума. В своей области разум (как и общество) самодостаточен. Вера основывается на Откровении (например, евангельском) и имеет отношение к загробному миру, а не к политике.

Марсилий не опровергает религию (христианство). Атеизм является преимущественно французским изобретением XVIII в.! Но Марсилий «интериоризирует» религию до такой степени, что она в основном становится чем-то *сверхрациональным* и *потусторонним*, *личным* и *не политическим*. Религия становится «частным»

вопросом каждого, а церковь предстает в его учении добровольной неполитической организацией[1].

Согласно Марсилию, все виды общественной деятельности должны находиться под контролем государства, а духовенство, являясь социальной группой, не должно иметь никаких прав и привилегий сверх разрешенных государством. Не должно быть специального церковного (канонического) права, священнослужители, например папа, должны «назначаться и увольняться» обществом. В религиозной сфере нет каких-либо религиозных истин разума, которые было бы трудно понять и которые должны истолковывать только специально подготовленные высококвалифицированные лица. Вера и разум разделены. Библия является источником только религиозного знания. Поэтому нет основания придавать словам папы большее значение, чем словам других христиан. В силу этого, согласно Марсилию, именно церковный собор должен принимать решения по вопросам веры.

В мышлении Марсилия обнаруживаются тенденции как к секуляризации, так и к позднейшему протестантизму. *Секуляризация* выражается в том, что взамен религиозных и этических целей на первое место выдвигаются «природное», биологическое начало человека и его общественно полезные функции. *Протестантизм* состоит в том, что Марсилий, резко разделяя веру и разум, определяет религию как нечто частное. Проводя эту границу, он в то же время (как «волюнтарист») придает большее значение воле, чем рациональности. Как и первые реформаторы, Марсилий исходит из *единственности* всеобщей христианской веры.

Уильям Оккам (1285—1349) был францисканским монахом. Как политик он являлся консервативным защитником средневекового конституционализма от папского «абсолютизма». Как философ, он был номиналистом и волюнтаристом. Что касается истории развития идей, то Оккам оказался предшественником Мартина Лютера и протестантизма.

Фома являлся *концептуальным реалистом*. Понятия и принципы для него *существуют* в природе. Размышляя над этими понятиями и принципами, мы можем приобрести реальное познание,

---

[1] Такова *позиция* Марсилия. Но, как известно, Церковь не была в его время добровольной, внеполитической организацией. В странах, где прошла Реформация, политический вакуум, образовавшийся после ухода Римско-католической церкви, в основном заполнили *князья*. Правилом стало, что подданные должны придерживаться *вероисповедания князя (cuius regio, euis religio)*. Выбор религии более не являлся «личным».

например о происхождении мира (о Боге как Творце). Оккам являлся *концептуальным номиналистом*. Единственное, что существует вне сознания (экстраментально), это чувственно воспринимаемые вещи (физические *партикулярии*). Понятия существуют только в нашем сознании как ментальные, отдельные феномены (ментальные *партикулярии*). Мы можем использовать наш рассудок, чтобы думать об отдельных — воспринимаемых и ментальных — вещах *(партикуляриях)*. Поэтому не существует оснований для теологических спекуляций, опирающихся на размышления об универсалиях. Теология и отношение человека к Богу основываются, в первую очередь, на изучении Библии и вере в Святое писание. Итак, номинализм ведет к определенному различию разума и веры, а также к определенному отказу от метафизики и спекулятивной теологии. Это означает, что в некотором смысле центр интеллектуальных усилий перемещается с философии на опытные науки. Мы еще вернемся в Гл. 7 к этому повороту.

Так как Откровение (Библия) является единственным источником христианских истин, то трудно найти оправдание церковной иерархии во главе с папой как абсолютным правителем. Умением понимать Писание и христианской верой обладают не только те, кто получил теологическое образование. Оккам является противником тезиса о том, что папа имеет решающее слово в религиозных вопросах. Он настаивает на созыве всеобщих церковных соборов, которые могут контролировать и критиковать власть папы. При этом Оккам понимает, что и соборы могут ошибаться. Тем не менее он не стоит на скептических позициях, как это обычно происходило в XVI—XVII вв. во Франции. Он полагает, что свободная от предрассудков критика со стороны представительских соборов может вести к Истине. Оккам не обнаруживает ни малейшего сомнения в *единственности* Истины.

Лютер — волюнтаризм и номинализм: только вера

В XVI в. Римско-католическая церковь официально разделилась на две части. Вначале реформаторы хотели только преобразовать церковь. Но их теологическая неортодоксальность и независимое от папы политическое положение привели к революции, которая перевернула традиционные церковные представления о вере и спасении индивида. Теологически Мартин Лютер (1483—1546) защищал *Библию* и *веру индивида* и выступал против *традиции* и *папы*.

Это означало, что индивид оказался один на один в его отношениях с Богом без всякого посредничества в виде традиции или церкви. При этом реформаторское движение заняло критическую позицию и в отношении традиционного церковно-обрядного понимания спасения. Радикальные пуританские секты отрицали все «магические средства» спасения как суеверие. В результате Реформация сыграла свою роль в религиозно-историческом процессе, который привел к устранению магии из мира [См. веберовское понятие «расколдовывания мира» *(Entzauberung der Welt)*, Гл. 27].

В теологических вопросах Лютер в основном шел новым путем *(via moderna)*, то есть придерживался *номинализма* Уильяма Оккама. На практике это вело к определенному критическому отношению к средневековой философской идее о разумном и правильно организованном космосе (томистская идея *ordo*). У Лютера трудно обнаружить черты аристотелевской антропологии, которые мы находим в томистской традиции. Лютер придерживался пессимистической антропологии, восходящей к Августину и развивавшейся в дальнейшем Гоббсом, Ницше и Фрейдом.

Как и Оккам, Лютер ставит веру выше разума. Все, что нужно знать человеку в вопросах веры, находится в Писании. Христиане не должны обращаться к отцам церкви, церковным соборам или папе, чтобы узнать, во что они должны верить. Лютер также выражает сомнение в аллегорическом или философском истолковании Библии. В результате он не замечает своих собственных предпосылок в интерпретации Библии [см. лютеровский тезис «Писание как единственный авторитет»]. Единственная вещь, которую нам действительно необходимо знать, это то, что Бог явил Себя перед людьми и что люди являются пассивными получателями Божьей *милости*. Вера обеспечивает прямую и непосредственную связь с Богом. Для Лютера только одна вера *(sola fide)* является единственным средством оправдания людей: «Прежде всего, помните, что было сказано, а именно, что одна лишь вера, без дел, оправдывает, освобождает и спасает»[1]. С другой стороны, Лютер утверждает, что разум, руководимый верой, может быть служанкой теологии (разум *post fidem*). Однако когда разум, независимо от веры, рассматривает себя как судью в вопросах веры, то он становится орудием дьявола (разум *ante fidem*). Это заблуждение непростительно. От него нужно отказаться, принудив разум при-

[1] *М.Лютер.* Свобода христианина. Перевод В.Комарова. — В кн.: *М.Лютер.* Избранные произведения. — СПб, 1994. — С. 28.

нять то, что, с философской точки зрения, кажется ложным и абсурдным. Следовательно, разум не в состоянии указать нам этические ориентиры для наших действий. Эта обратная сторона лютеровского фидеизма может легко обернуться иррационализмом.

Лютеровская теология имеет также интересный волюнтаристский оттенок (волюнтаризм — от лат. *voluntas* — *воля*). Правильное и доброе являются правильным и добрым не потому, что Бог связан определенными моральными нормами, а потому, что Бог пожелал, чтобы они были таковыми. Когда Бог проводил разграничительную линию между добром и злом, праведным и неправедным, это был Его суверенный волевой акт («воля Величия»). В принципе, Он мог провести ее иначе [ср. с идеей «всемогущества» Бога]. Он является Богом, и, согласно Лютеру, никто не может устанавливать правила или меру для Его воли. Напротив, свободная воля Бога является правилом для всех вещей. Когда желаемое Им оказывается правильным, то это не потому, что Он должен так желать. Наоборот, это потому, что Он желает, чтобы случившееся было правильным. «Раз этот Дух свободен, то витает Он не там, где мы хотим, а там, где Он сам хочет»[1]. Мы не можем налагать правила и нормы на волю Бога. Налагая их, мы как бы вводим дополнительного создателя Творца и тем самым игнорируем Его [см. критику Гроцием этого волюнтаризма, Гл. 8].

На примере лютеровских мыслей можно также увидеть внутреннюю связь между номинализмом Оккама и этико-теологическим волюнтаризмом. С номиналистской точки зрения, Лютер мог бы возражать, что существуют этические принципы, которым должен подчиняться и Бог. В свою очередь, волюнтаризм связывает христианскую этику с децизионистской волей Бога (децизионизм — установление чего-либо на основе свободного *постановления*, решения, а не всеобщей нормы). Таким образом, Бог понимается как ничем не связанное и абсолютное Величие. Мы встретимся с этим способом аргументации в новых политических условиях. Его использовал Гоббс для легитимации абсолютной монархии (вряд ли случайно Гоббс смотрел на земного властителя как на «смертного Бога», а центральное место в его политической философии занимали децизионизм и волюнтаризм). В определенном смысле можно сказать, что для Лютера как мир, так и моральные нормы являются случайными. С логической точки зрения, они могли бы быть иными, чем они есть.

---

[1] *М.Лютер.* О рабстве воли. Перевод Ю.Каган. — В кн.: *М.Лютер.* Избранные произведения. — СПб, 1994. — С. 187.

Лютеровское политическое мышление вращается вокруг взаимоотношения духовной и земной властей [ср. с учением Геласия о двух властях]. Формально Лютер обосновывает то, что в наши дни известно как разделение функций церкви и государства. На практике церковь утрачивает определенную часть своего влияния на государство. Для Лютера речь идет о двух царствах, или системах правления, которые установлены Богом, но имеют разные функции. Светское правление является институтом для поддержания в обществе права и порядка. Это правление использует меч. («Меч государства должен быть красным и кровавым»). Духовное правление использует Слово и обращается к совести как подданных, так и правителей.

Учение о светском правлении связано с лютеровской пессимистической антропологией. Человек в действительности является диким и жестоким животным, которое необходимо обуздывать с помощью цепей и пут[1]. Общество без светского правления находилось бы в состоянии хаоса и войны всех против всех [см. Гоббс, Гл. 9]. Так как все мы грешны и злы, то Бог обуздывает нас с помощью закона и меча, в результате чего нам не так-то легко превратить зло в неприкрытые действия. С точки зрения Лютера, люди не являются, как для Аристотеля и Фомы Аквинского, «общественными и политическими животными». Средневековый синтез греческой антропологии и идеи *ordo* (иерархического порядка) явно распался.

Лютеровское учение о двух правлениях ведет к важному различению внутренней и внешней жизни человека (внутреннего и внешнего человека). Светское правление ограничивается внешними действиями. Оно регулирует жизнь, собственность и земные дела. Оно не может предписывать никаких законов для внутренней жизни человека (внутреннего человека). Здесь правит один только Бог. Таким образом, внутренний человек не принадлежит светской сфере власти. Так, Лютер утверждает, что ересь не должна искореняться мечом. С ней должно сражаться Божье Слово. «Ересь — духовное дело; ее нельзя изрубить никаким железом, сжечь в любом огне, утопить в воде. Для этого нужно единственно Слово Божие, которое совершит это»[2]. В принципе, здесь речь идет о важном юридическом разграничении между внутренней позицией

[1] *М.Лютер.* О светской власти. Перевод Ю.Голубкина. — В кн.: *М.Лютер.* Избранные произведения. — СПб, 1994. — С. 136.

[2] *Там же.* — С. 152.

и внешними действиями (здесь также проглядываются контуры различия между нравственностью и законностью). Светское правление может наказывать только за внешние действия, но не за внутренние мысли. Практические следствия этой идеи обнаружились спустя длительное время после ее выдвижения.

Так как светское правление установлено Богом, то восстание против государства одновременно является и восстанием против Бога. Восставший становится врагом Бога. Поэтому, считает Лютер, когда государство прибегает к мечу, то оно тем самым «служит Богу». Исходя из того, Лютер резко выступает против крестьян в их борьбе с князьями (Германская Крестьянская война 1524—1525 гг.). «Следует так ответить кулаком этим наглецам, чтобы кровь брызнула у них из носа»[1]. Так как Лютер полагал, что государство является Божьим установлением, то он смог придать его правителям легитимность в качестве «бича и меча Божьего»[2]. Такое обоснование понятно, если учесть исторические обстоятельства и политико-теологическую традицию. С другой стороны, в свете событий недавней германской истории принцип покорности властям и обращение оппозиции во внутрь («внутренняя эмиграция») представляются сомнительным наследством.

В антисемитских письмах Лютера нашел отражение его грубый специфический стиль [см. *О евреях и их лжи,* 1543]. В них он, помимо прочего, утверждает, что христианским долгом является сожжение синагог, разрушение еврейских домов и принуждение еврейского юношества к каторжным работам. В свете антисемитизма и нацизма XX столетия эти тексты порождают тягостные ассоци-

---

[1] *M.Luther.* «Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wieder die Bauern» — In Werke. Hrsg. von K.Aland. Bd.7. — Stuttgart, 1962. Стиль этого письма заслуживает особого изучения. «Крестьяне не хотят слушать точно так же, как не хотят воспринимать никакого увещания. Поэтому необходимо с помощью пуль так прочистить им уши, чтобы их головы разлетелись на куски ... Не желающий прислушаться к Божьему слову, когда оно говорится по-доброму, должен слышать палача, когда он поднимает свой топор» [S. 204]. «Упрямый, бездушный и слепой крестьянин, который не слушает слова, не должен вызывать жалости. Каждый изо всех своих сил должен истреблять, резать, убивать и преследовать их, как бешеных собак» [S. 212].

[2] См. *Мартин Лютер.* О светской власти. Это не означает, что он выводит правителей из-под критики. «Знай, что с сотворения мира мудрый правитель — птица редкая, а еще более редок правитель благочестивый. Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо величайшие злодеи на земле; всегда нужно ждать от них наихудшего, редко — чего-либо хорошего» [С. 152]. Возможно, следует сказать, что Лютер легитимирует *власть как* власть, хотя и рассматривает людей как греховных злодеев.

ации (не в последнюю очередь и потому, что они так легко использовались нацистской пропагандой). Тем не менее было бы неверным устанавливать прямую связь между Лютером и гитлеровской расовой теорией. Но это также показывает, что не все из лютеровского наследия является сегодня политически и теологически полезным.

Университетская традиция

Старейшие европейские университеты были основаны в Средние века. Часто из-за ограниченности источников и неопределенности средневекового понятия университета трудно сказать точно, когда был основан тот или иной университет. Например, во Франции некоторые полагают, что Парижский университет является продолжением Академии Платона, которая после пребывания в Риме была перемещена в Париж. Исторически это, конечно, преувеличение, но в нем есть доля истины. Европейские университеты, которые возникли в конце XII века, имели определенные корни в античной системе образования. Университеты связывали себя с греческой идеей *семи свободных искусств,* которым надлежало обучать свободного человека. Эти искусства делились на две группы. Первая группа, *тривиум (trivium),* или троичный путь, состояла из грамматики, риторики и диалектики. Они относились к числу дисциплин, которые считались в Античности необходимыми для оратора и политика. Вторая группа, *квадриум (quadrivium),* или четверичный путь, включала геометрию, арифметику, астрономию и музыку. Этим дисциплинам центральное место в своих педагогических учениях отводили Платон и пифагорейцы. Можно сказать, что во многих отношениях античные свободные искусства, *artes liberales,* особенно дисциплины из *тривиума*, составляли основу средневековой университетской традиции.

Непрерывность перехода от Античности к Средневековью не всегда считалась столь очевидной. Историки XVIII—XIX вв. часто считали, что античная культура исчезла в темные Средние века и не возникла вновь до Ренессанса. Сейчас на этот переход смотрят более взвешенно. Мы знаем, что в Средневековье существовали три интеллектуальных центра, которые в своих отношениях друг с другом были достаточно независимыми. Однако все они основывались на античном наследии. Это Византия, латинские мона-

стыри и арабская культура. На протяжении всего Средневековья Восток имел грекоязычный центр образованности в Византии. Византия (Константинополь) была захвачена турками в 1453 г. В Западной Европе часть античной учености была «заморожена» в монастырях. После падения Римской империи в определенном смысле выжили только христианство и церковь. Искусство чтения и письма сохранялось только в церковных институтах. С VI века в течение нескольких последующих столетий монастыри являлись на Западе единственными центрами, в которых шло организованное обучение мужчин и женщин книжной учености. В разделенной разными языками и разными народами Европе папская церковь была единственной объединяющей и централизованной силой, которая смогла сохранить общую европейскую культуру.

Монастырская культура была латиноязычной. Греческий язык был скоро забыт. В результате этого во многом был утрачен доступ к корням греческой науки и ее методическому духу. Напротив, арабская культура в значительной мере основывалась на античной учености. Здесь достаточно рано были переведены на арабский язык основные античные труды. Латиноязычная Европа ознакомилась с ними гораздо позже во время столкновения с исламской культурой в X веке, в особенности в Кордове. Выдающиеся арабские философы аль-Кинди (ум. ок. 870), Ибн Сина (980—1037), более известный как Авиценна, Ибн Рушд (1126—1198), или Аверроэс, как его называли в Европе, были известными фигурами средневековой университетской традиции.

В новых социальных условиях европейские монастыри также сохранили часть античной учености. Остатки греческой и римской риторики и диалектики использовались, так сказать, как рамки для нового содержания. Монахи, священнослужители и миссионеры обучались риторике, используя в качестве учебника Библию и опираясь в качестве интеллектуальной основы на *свободные искусства*. В «темные» века работали такие просвещенные ученые, как Григорий Турский (Gregory of Tours, ок. 538—594), Беда Достопочтенный (Bede the Venerable, ок. 673—735), Исидор Севильский (Isidore of Seville, ок. 560—636). Среди свободных искусств на первое место выдвинулся *тривиум*. В раннее Средневековье дисциплинам из *квадриума* не придавали особого значения. Большая часть античной науки не была важной для монахов. Античная ученость снова стала актуальной в Европе только тогда, когда образование было поставлено в социальный контекст развития государства и городской культуры. Мы видим проявление этого на

примере Каролингского Возрождения (ок. 800). Империи Карла Великого (ок. 742—814) не хватало административной структуры, которая удерживала бы вместе могущественные королевства. Это породило необходимость в новой системе образования. В результате были учреждены монастыри и кафедральные школы. Первые университеты выросли именно из этих школ.

Первые университеты в определенном смысле являлись социальным и интеллектуальным новшеством конца XII века. В это время слово *universitas* относилось к студенческой и преподавательской гильдиям. Официальным названием университета было *studium generale*. Только в XV веке оно было заменено словом *universitas*. Первые университеты обладали одной общей чертой — они размещались в городах. Сельские монастырские школы были не в состоянии обеспечить образовательные потребности того времени. Не существовало средневековых университетов, которые бы выросли в сельской местности. Только города обладали возможностью дать пристанище увеличивающемуся числу студентов.

Уже в первых университетах мы находим стремление к специализации. Искусство врачевания особенно культивировалось в Салерно и Монпелье. Болонья стала ранним центром юриспруденции. Кафедральная школа в Шартре в северных Альпах была центром преподавания *свободных искусств*. В конце XII века Париж становится важным центром теологических изысканий. Рано стал известен своими научными исследованиями Оксфордский университет.

Эти центры учености быстро добились международного статуса и престижа. Со всей Европы принимали они студентов, получавших образование врачей, юристов и теологов. В определенном смысле успех университетов был связан с социальными преимуществами, которые приобретали их выпускники. Например, создание *studium generale* с правовой специализацией отвечало общественным запросам, поскольку в то время существовала огромная нехватка квалифицированных юристов как в государстве, так и в церкви.

Специализация также приводила к тому, что многие студенты должны были продолжать свое образование в других университетах. Если студент учился в Париже, чтобы стать епископом, то в дополнение к теологии ему требовалось получить и юридическое и каноническое образование. Это требование приводило его в Болонью. Странствующие студенты, ваганты, были колоритной осо-

бенностью конца XII века. Они вели нелегкую жизнь в пеших странствиях, длившихся месяцы и годы.

Университеты быстро завоевали важное положение в городской среде. Так, около 1200 г. население Парижа насчитывало приблизительно 50 000 человек, из которых десятая часть были студентами. Такая большая группа была в определенном смысле источником общественного беспокойства и значительным источником дохода для домовладельцев и купцов. Отношения между студентами и остальной частью населения не всегда были гладкими. Если верить свидетельствам, насилие и драки были повседневным явлением. После многих лет студенческих волнений и бойкотов поворотным пунктом оказалась в 1231 г. папская булла *Parens scientiarum* — своего рода «Великая хартия» Парижского университета. Она предоставляла университету право устанавливать свой устав и правила, а также учебные планы и требования к экзаменам. Одновременно приравнивались друг другу свидетельства разных университетов о сдаче экзаменов. В конце концов университет был признан корпорацией, то есть учреждением с определенной автономией. Он также обладал правом самостоятельного выбора содержания и формы образования. Таким образом, постепенно университеты приобрели академическую свободу во взаимоотношениях с церковью и государством. Они имели свои привилегии и внутреннюю автономию. В дальнейшем внутри университетов произошла существенная дифференциация обучения.

Уже в XIII веке университет разделился на четыре факультета: теологии, права, медицины и *искусств (artes),* на котором преподавались семь свободных искусств (тривиум и квадриум). Три первых факультета были «высшими». Факультет искусств был подготовительным и общеобразовательным. Каждый, желавший учиться, должен был начинать с факультета искусств. Он должен был обучаться на этом факультете несколько лет для того, чтобы быть способным в дальнейшем заниматься на одном из других факультетов. Такое длительное время подготовки может показаться чрезмерным. Однако не следует забывать, что средневековый студент начинал образование в 14—15 лет, так что, по-видимому, он нуждался в определенном общем образовании!

Такое разделение на факультеты показывает, что внутри средневекового университета было трудно найти место для математики и естественно-научных дисциплин. По-видимому, особенно ущемленными были именно дисциплины *квадривиума.*

Такие академические дисциплины, как математика, геометрия и астрономия, занимали незначительное место в учебных планах XIII века. Вместе с тем следует знать, что некоторые университеты этого времени имели исследователей, занимавшихся «науками» без обязанности преподавать и называвшихся *magistri non regens*. Так, в Оксфорде и Париже Роберт Гроссетест (Robert Grosseteste, 1175—1253) и Роджер Бэкон (Roger Bacon, 1214—1292) достигли больших успехов в оптике. А в XIV в. математика заняла ведущие позиции в Мертоновском колледже Оксфорда. Похожее возрождение математики с середины XIV века наблюдалось в Париже благодаря руководству Николая Орема (Nicholas Oreme, ок. 1320—1382).

Важной особенностью средневековой университетской среды были специальные дискуссии. Здесь оттачивали логические приемы и учились искусству аргументации. Многочисленные дискуссии и дебаты были связаны с Петром Абеляром (Peter Abelard, 1079—1142) и его трудом *Да и Нет (Sic et Non)*. Кроме лекций, *lectio*, важным элементом средневековой образовательной системы и педагогики являлись диспуты или обсуждения, *disputatio*. (Даже в наши дни соискатель ученой степени должен пройти длительное и серьезное обсуждение его идей). Следующий пример показывает, насколько замысловатыми могли быть упражнения для обсуждения: «Как должен быть крещен монстр с двумя головами — как одно или как два лица?»

Обучение в средневековом университете состояло, прежде всего, в приобретении книжной учености. Например, обучение медицине заключалось, главным образом, в изучении текстов греческих, латинских и арабских авторитетов. Имеется описание четырехгодичного курса по медицине в Болонском университете. Каждый день читались четыре лекции. Первый год был посвящен арабскому философу Авиценне и его учебнику по медицине *Канон*. Второй и третий год изучались Гален, Гиппократ и Аверроэс. Четвертый год был отдан в основном повторению. Начиная приблизительно с 1300 г., в Болонье практиковались вскрытия человеческих трупов. В 1396 г. французский король дал разрешение на вскрытие трупов университету в Монпелье. В Монпелье студенты-медики также должны были посещать больницы для наблюдения за операциями и приобретения хирургических навыков. Считалось, что необходимо видеть все своими глазами, поскольку хирургия требует прежде всего мужества. Однажды во время трепанации черепа один из

студентов, увидав пульсацию мозга, упал в обморок. Комментарий по этому поводу *магистра* может быть интересен для современных студентов-медиков. «Мой совет заключается в том, что никто не должен проводить операцию до того, как увидит, как проводится такая операция».

В средневековом университете студенты имели определенные демократические права. Во многих местах студенты обладали большим весом и влиянием, чем в наши дни. Например, в Болонье студенческие гильдии избирали и смещали ректоров и профессоров. Студенты могли оштрафовать лектора, если он начинал лекцию слишком поздно или не придерживался объявленного им курса, или не объяснял трудные места в излагаемом тексте. В случае студенческого бойкота лектор становился безработным. Столь большое влияние студентов объясняется тем, что часто они были выходцами из богатых семейств и лично платили лектору. Только около 1350 г. лекторы впервые получили зарплату от города Болонья.

Средневековая университетская традиция формировалась мужчинами. Нам мало известно о вкладе женщин в интеллектуальную жизнь средневекового общества, хотя они и занимали центральное положение в монастырях и больницах. Однако исследования последних лет показали, что в Средние века было несколько выдающихся женщин — философов и теологов, так что можно говорить о своего рода «скрытой женской традиции». По-видимому, наиболее известной из них была Хильдегард из Бингена (Hildegard of Bingen, 1098—1179), основавшая монастырь вблизи Бингена в Германии. Хильдегард написала несколько книг, в частности *Познай пути Господа (Scivias)*. Она отвергала понимание женщины как «несовершенного» мужчины и подготовила определенную феминизацию понятия Бог. Похожие идеи высказывала Юлиана из Норвича (Julian of Norwich, 1342—ок.1416), говорившая о Боге как о «нашей Матери».

В средневековых университетах большая часть интеллектуальных споров сосредотачивалась вокруг конфликта номинализма и реализма. На протяжении XIV века номинализм занял в университетах ведущую позицию. Различные попытки воспрепятствовать этому оказались безуспешными. Номинализм определенно являлся *современным путем (via moderna)* в философии, а традиционный реализм трактовался как *старый путь (via antiqua)*. Теологически новый путь вел в определенном смысле к Лютеру, а философски — к британскому эмпирицизму.

Арабская философия и наука

На Западе большая часть греческого философского и научного наследия была утрачена в период между падением Римской империи и культурным ренессансом XIII—XIV веков. Однако в «темные века» греческая философия и наука были перенесены в другую культуру. Часто говорят, что западная философия и наука «были сохранены» в арабо-исламской культуре. Это верно, но требует некоторых уточнений. Арабы не были пассивными хранителями греческой культуры и науки. Правильнее сказать, что они активно *усвоили* эллинистическое наследие и творчески развили его. Это усвоение стало источником новой научной арабоязычной традиции, которая до научной революции XVI—XVII веков доминировала в интеллектуальной культуре большей части мира.

После закрытия Юстинианом I (483—565) последней философской школы в восточной части Римской империи многие философы переместились дальше на восток. В Египте и Сирии, Ираке и Иране, которые ранее находились под римским владычеством и теперь попали под власть арабских династий, не было внезапного перерыва в интеллектуальной жизни. В Сирии, Иране и других местах сохранялась эллинистическая философская и научная традиция. Здесь рано были переведены на сирийский язык Аристотель и другие греческие философы. Однако настоящий прорыв в освоении греческой культуры начался с воцарением в Багдаде династии Аббасидов. Правление Харун ар-Рашида (763/766—809) ознаменовало собой начало первого всестороннего эллинистического ренессанса в арабском мире. Он начался с многочисленных переводов на сирийский язык, большая часть которых на ранней стадии делалась христианами. Аль-Рашид активно поддерживал ученых, которые изучали греческий язык и переводили греческие философские и научные труды. Он также посылал людей на Запад для приобретения греческих манускриптов.

Важная часть работы по переводу состояла в обогащении арабского словаря и в разработке философских и научных терминов, соответствовавших греческим понятиям. Важную роль в этом процессе сыграл Хунайн ибн Исхак (Hunayn ibn Ishaq, 808—873). В результате с помощью этого обогащения языка удалось ассимилировать значительную часть греческой культуры, за исключением риторики, поэзии, драмы и истории, которые не представляли интереса для арабов. Их интересы в основном были связаны с философией (Аристотель, Платон и неоплатонизм), медициной,

оптикой, математикой, астрономией и оккультными дисциплинами типа алхимии и магии. Уже в конце IX века Багдад стал центром образованности арабского мира. Арабы усваивали не только эллинистическую культуру. Они установили важные контакты с Ираном, Индией и Китаем. В начале IX века математик аль-Хорезми (Al-Khwarizmî, ок. 780—850) использовал в арифметических вычислениях индийские, или так называемые арабские, цифры.

Большая работа по переводу иноязычных трудов и их распространению привела к созданию библиотек, которые обычно находились при мечетях и *медресе* (исламских школах).

В X—XI вв. по всему исламскому миру уже существовали сотни библиотек с большими книжными собраниями. В период расцвета библиотека в Багдаде насчитывала около 100 000 рукописей. Для сравнения отметим, что в XIV в. Сорбонна (Париж) имела 2 000 манускриптов, приблизительно столько же, сколько и Ватиканская библиотека в Риме. Добавим, что в VIII в. арабы научились у китайцев изготовлению бумаги. В X в. использование бумаги стало столь интенсивным, что прекратилось изготовление пергамента для книг. В Европе производство бумаги началось около 1150 г. Характерно то, что его основали испанские арабы.

Наибольший вклад арабов в историю науки связан с их достижениями в медицине, астрономии и оптике. Арабский врач и философ ар-Рази (ar-Razi, 865—925/934) был первым врачом, лечившим такие детские болезни, как корь и ветряная оспа. Рази был сторонником аристотелевской практической мудрости *(phronesis)* и критически относился к религиозным спекуляциям. Он написал несколько учебников, которые были широко известны не только среди арабов, но и на Западе. Одна из его важнейших работ была переведена на латинский язык *(Книга объемлющая, Liber Almansoris)* и в дальнейшем тщательно изучалась Парацельсом и Гельмонтом (Jan/Joannes Baptista van Helmont, 1580—1644).

Ибн Сина, или Авиценна (980—1037), продолжил работу ар-Рази. Как врач Ибн Сина находился под сильным влиянием Галена [см. Гл. 5]. Его основной труд *Канон врачебной науки (The Canon of Medicine)* был широким синтезом лучшего в греческой и арабской медицине. В европейских университетах этот труд использовался до XVI в. в качестве основного учебника по медицине[1]. Ибн

[1] См. *N.Siraisi.* Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500. — Princeton, 1987.

Сина был также выдающимся философом. Он стремился сформулировать положения ислама с помощью понятий, заимствованных из аристотелевской логики и поздней греческой метафизики (неоплатонизма). Для Ибн Сины Бог являлся Первопричиной, или Создателем, но сотворенный мир понимался им как серия исходящих от Бога эманаций. Человеческая душа рождается из эманации Божественного Света, а человеческая жизнь является странствием назад к Свету, к Богу. Важным моментом философии Ибн Сины было его понимание материи. Придерживаясь взглядов Платона и Аристотеля, он, видимо, отвергает идею о творении Богом материи *из ничего (ex nihilo)*. Эманация Божественного Света наполняет, но не порождает материю. Эта точка зрения вызвала острые споры в ранней исламской философии. Неоплатонизм Ибн Сины был атакован в нескольких трудах аль-Газали (Al-Ghazali, 1058—1111), одним из крупных исламских мистиков и теологов. Главное обвинение аль-Газали состояло в том, что Бог философов не является Богом Корана. Если философия приходит в столкновение с Кораном, то она должна отступить. Как известно, похожие конфликты в то же самое время происходили и в христианском мире.

Ибн Рушд, или Аверроэс, принял вызов аль-Газали. На Западе Аверроэс часто рассматривается как наиболее влиятельный арабский мыслитель. Ибн Рушд родился в Кордове и получил основательное по тем временам научное образование. Одно время он был судьей в Севилье и Кордове и завершил свою земную карьеру в качестве личного врача халифа Маракеша. В Европе Ибн Рушд особенно известен своими комментариями к трудам Платона и Аристотеля. Он оказал существенное влияние на Фому Аквинского, а до XVII в. термин «аверроизм» вообще обозначал западную схоластику. В противоположность аль-Газали Ибн Рушд утверждал, что не может быть никакого противоречия между философскими заключениями и словом Корана. «Так как эта религия является истинной и поощряет изучение, ведущее к знанию, мы, мусульмане, знаем, что исследование с помощью разума не ведет к выводам, которые противоречат тому, чему учит Коран. Поскольку истина не противоречит истине, но гармонизирует с ней и свидетельствует о ней»[1].

Как же тогда следует объяснять очевидные противоречия? Здесь Ибн Рушд вводит принцип интерпретации, который играет важ-

[1] См. *G.F.Hourani.* Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961, p. 50.

ную роль и в западной философии. Он отвечает, что не все в Коране должно пониматься в буквальном смысле. Если буквальная интерпретация сур Корана кажется противоречащей истинам разума, то суры должны интерпретироваться метафорически или аллегорически. Из этого сжатого описания спора между Ибн Синой, аль-Газали и Ибн Рушдом видно, что «проблема фундаментализма» не является проблемой только нашего времени. Это старая проблема хорошо известна как исламской, так и христианской философии.

Арабские ученые внесли выдающийся вклад во многие области знания. Уникальное в этом отношении место занимает Ибн аль-Хайсан, или аль-Газен (Ibn al-Haitham, или Alhazen, 965—1039). Его главный труд по оптике *Сокровище оптики (Kitah al-manazir,* или *Opticae thesaurus Alhazeni)* во многих отношениях представлял собой прорыв в этой науке. Ибн аль-Газен добился большого успеха в изучении линз, сферических и параболических зеркал. Более того, он был выдающимся представителем экспериментального подхода к изучению оптических явлений и сделал точный для своего времени анализ строения и функционирования глаза. Вопреки Аристотелю он утверждал, что луч света исходит от наблюдаемого объекта, а не из глаза. Сегодня Ибн аль-Газен рассматривается как крупнейший физик арабского мира. Он оказал сильное влияние на западную науку, в том числе на Роджера Бэкона, Кеплера и Ньютона.

Арабы существенно продвинулись и в астрономии. В частности, для разрешения противоречий между теорией и наблюдениями они разработали различные математические модели. В Иране, в обсерватории в Мераге, Ибн аль-Шатир (Meragha, Ibn al-Shâtir, ум. 1375) внес исправления в птолемееву систему и так развил ее, что она оказалась в основном математически эквивалентной более поздней коперниканской системе[1]. Ряд историков науки подчеркивает, что до Коперника арабские астрономические модели были более совершенными, чем существовавшие в то время на Западе. Однако все еще неясно, оказал ли Ибн аль-Шатир влияние на Коперника и других западных астрономов.

Почти во всех областях научного исследования — астрономии, математике, медицине и оптике — арабские ученые занимали ведущее положение. На протяжении более чем шести веков арабы в техническом и научном отношении превосходили Запад. Встает

[1] См. *V.Ross.* «The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir», ISIS, 1966, 57: 365—378.

вопрос, почему арабская наука не стала источником *современной науки*. Почему научная революция произошла в XVI—XVII веках в Европе, а не в арабо-исламском мире? Как можно объяснить *упадок* арабской науки после XIV века? Почему остановилось развитие арабской философии и науки? Здесь не представляется возможным дать исчерпывающие ответы на эти вопросы, поэтому укажем лишь на некоторые их моменты.

На первый взгляд может показаться, что одной из причин стагнации и упадка в XIV веке являлась арабская попытка «исламизации» греческой науки. Почти без исключения все вышеупомянутые арабские философы зарабатывали себе на жизнь как врачи, правоведы и государственные служащие. Хотя все они были мусульманами, но основывали свою деятельность на греческой философии и науке, не пытаясь «исламизировать» ее проблемы и результаты. С этим мирились, но в то же время эти ученые все больше становились объектами критики со стороны религиозных кругов. В XII—XIII веках возросло давление со стороны специфически исламских наук. Так называемые «иностранные» науки могли рассчитывать на поддержку только тогда, когда они были обоснованы религиозно или, скажем, выполняли определенную религиозную функцию (астрономия, геометрия и арифметика были среди этих наук, поскольку для совершения молитвы мусульмане должны были знать точное время и направление на Мекку). Однако многие другие научные области критиковались с религиозной точки зрения как «бесполезные» или как подрывающие картину мира, изложенную в Коране. Таким образом, возрастающая исламизация «иностранных наук», по-видимому, вела к ограничению того, что законно могло трактоваться в качестве актуальных исследовательских задач.

Возможно, другой большой проблемой было и отсутствие в арабской культуре *институциональных* оснований науки. Главным арабским центром образования были так называемые *медресе*. Начавшие расцветать в XI веке, они были главными исламскими культурными учреждениями. Медресе преимущественно предназначались для изучения религиозных (исламских) наук. Вся учеба сосредотачивалась на изучении Корана, жизни Пророка и его последователей, а также мусульманском учении о праве *(шариате)*. Философия и естественные науки не изучались, хотя основные связанные с ними тексты копировались в медресе и передавались в библиотеки. Многие философы и ученые были преподавателями в медресе, но они не читали здесь лекций по «иностранным» на-

укам. В возрастающей степени занятие «иностранными науками» становилось личным делом или ассоциировалось с мечетью (астрономия) и двором халифа (медицина). Независимая арабская наука никогда не была официально институционализирована и санкционирована арабо-исламской религиозной и политической элитой.

Средневековый ислам не признавал гильдий и корпораций. Профессиональные группы студентов и преподавателей не могли быть юридически оформлены, что препятствовало их самостоятельному внутреннему развитию. Соответственно, было почти невозможным создание автономных академических институтов с внутренним самоуправлением, как это было в европейских университетах позднего Средневековья. Поэтому, очевидно, наиболее важной причиной стагнации арабской науки в XIV в. является то, что арабский мир так и не смог создать независимые университеты, к которым относились бы с терпимостью и которые могли бы рассчитывать на поддержку как светской, так и религиозной властей.

Глава 7. НОВОЕ ВРЕМЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Экспериментальное математическое естествознание

Ренессанс, то есть возрождение античной культуры, имел огромное значение для становления экспериментальных наук. После падения Восточной римской империи (1453) многие интеллектуалы отправились на Запад. Точно так же, как арабы за несколько веков до этого принесли с собой знание философии Аристотеля, эти интеллектуалы принесли с собой новое знание об античной греческой философии, в особенности философии Платона. Перенесение греческих теорий в XV век помогло создать сочетание условий, которое сделало возможным возникновение экспериментальной науки, а именно: с одной стороны, имелись *адекватные понятия и теории,* заимствованные из греческой философии, и *теоретическая ученость,* приобретенная в процессе занятий средневековой схоластической философией. С другой стороны, вновь пробудился, будучи проявлением типичной для Ренессанса секуляризации знания, *интерес к использованию, преобразованию природы и контролю над ней.*

Ранее отмечалось, что в позднее Средневековье произошел переход от концептуального реализма к номинализму. В определенном смысле он был частью поворота к конкретным вещам, что также способствовало возникновению экспериментальных наук. Но важными были и *спекулятивные* греческие теории — механистическая атомистическая теория Демокрита и, прежде всего, концептуально-реалистическая неоплатонистская философия математики. Последняя, помимо прочего, оказала сильное влияние на представителя Ренессанса Николая Кузанского (Nicholas of Cusa, 1401—1464).

Но какова бы ни была роль этих различных факторов, уникальным оказалось именно сочетание теории и практической за-

интересованности в изучении природы. В эпоху Ренессанса это сочетание впервые в истории полностью актуализировало заложенные в нем возможности. В большинстве культур заинтересованность в преобразовании природы зачастую не подкреплялась адекватными теориями (и социальными предпосылками). В результате возникают врачебное искусство и магия, но не естествознание и технология. Античные греки во многом были исключением. Грубо говоря, они обладали теориями, но не проявляли практического интереса к использованию природы. Для греческих философов теории представляли ценность сами по себе.

Конечно, сказанное является большим упрощением. Возникновение естественных наук в эпоху Ренессанса было результатом длительного предшествующего процесса, в ходе которого происходило развитие как естественно-научных понятий в лоне средневековой философии, так и технических познаний в рамках ремесел и сельского хозяйства[1]. С учетом этой оговорки можно сказать, что естествознание не возникло только из теории или только из практического интереса. Необходимо было одновременное сосуществование этих факторов, что и произошло в эпоху Ренессанса.

В XVII веке была создана классическая механика, основа экспериментальных математических наук. С этого момента к истине стали иметь отношение три интеллектуальных сферы — теология, философия и естествознание, а не только первые две, как это было в Средневековье. Поэтому для философии оказалось важным найти свое место по отношению к науке. Многие философы Нового времени — можно упомянуть рационалистов Декарта и Лейбница, эмпирицистов Локка и Юма, трансценденталиста Канта — заняты демаркацией границ между философией и естествознанием.

Однако было бы неправильно сказать, что философия оставила теологию и обратилась только к естествознанию. Христианская теология еще длительное время была незыблемым основанием для большинства философов [см. Декарт, Локк, Беркли].

Даже при наличии в эпоху Ренессанса средневековой теоретической учености, адекватных теорий и понятий из греческой философии, а также практического интереса к использованию природы, становление естественных наук не проходило безболезненно. Средневековый человек спорил и спорил великолепно. С интел-

[1] О соотношении науки и практических знаний см. *Д.Бернал.* Наука в истории общества. — М., 1956.

лектуальной точки зрения, период расцвета Средневековья был рационалистическим временем. Но аргументация в основном направлялась против *других аргументов* и не была связана с природой. Человек спорил и знал, какие аргументы эффективно воздействуют на участников спора. Однако сейчас речь шла об использовании природы, о том, чтобы сделать природу участником дискуссии. Как вопрошать природу, как вовлечь ее в диспут?

Для нас ответ не составляет никакого труда. Он может быть найден в физических учебниках для средней школы. Но *в то время* ответ отнюдь не был простым. Прошло, по крайней мере, два века, прежде чем были найдены правильные вопросы, правильные понятия и методы. С интеллектуальной точки зрения, этот период (XV—XVI века) можно назвать «битвой вокруг метода». Во многих отношениях он являлся эпохой путаницы, смутным временем. Это было время алхимии, время Фауста, время страстной заинтересованности в господстве над природой, в получении золота из простых металлов, в изготовлении эликсира вечной молодости. Однако отсутствовало знание, как всего этого добиться.

Метафорически выражаясь, Ренессанс не был периодом, когда средневековый мрак был полностью развеян светом. Часто он был временем, когда свет, казалось, почти исчезал. Доведем эту мысль до крайности. Ренессансные централизованные государства были менее демократичными, чем средневековые феодальные королевства. Сожжение ведьм в период Реформации, вера в дьявола и инквизиция, вероятно, были хуже средневековой жестокости. Аналогично этому, Ренессанс в интеллектуальном плане во многих отношениях был более смутным, чем Средневековье[1].

---

[1] Памятуя о холодном и рациональном стиле Фомы Аквинского [Гл. 6], процитируем одного из ренессансных натурфилософов Джордано Бруно (Giordano Bruno, 1548—1600). В его диалоге один из участников говорит о материи в следующих словах. Аристотель в *Физике* «желая разъяснить, что такое первая материя, ...берет для сравнения женский пол; пол, говорю я, капризный, хрупкий, непостоянный, изнеженный, ничтожный, бесчестный, презренный, низкий, подлый, пренебрегаемый, недостойный, злой, пагубный, позорный, холодный, безобразный, пустой, тщеславный, нескромный, безумный, вероломный, ленивый, противный, мерзкий, неблагодарный, обрубленный, изуродованный, несовершенный, незаконченный, недостаточный, ограниченный, укороченный, уменьшенный, эту ржавчину, крапиву, плевел, чуму, болезнь, смерть» (*Дж.Бруно.* О причине, начале и едином. Перевод М.Дынника. — В кн.: *Дж.Бруно.* Диалоги. — М., 1949. — С. 251). Это может служить напоминанием о проблематичности современного расхожего возвеличивания Ренессанса и, соответственно, принижения Средневековья. Люди видели морского змея во времена Реформации (XVI век), а не во времена викингов!

Мы не должны впадать в соблазн простого пересмотра оценок и морализаторства по поводу Ренессанса. Его интеллектуальная «смутность» была следствием попыток найти новое, что потребовало определенного времени.

Но на протяжении XVII в. начали формироваться экспериментальные науки. В свете этого интеллектуальная «смутность» Ренессанса оказалась переходной фазой, которая была необходима для нового начала интеллектуальной жизни.

Особенно плодотворным было возобновление интереса к таким греческим учениям, как атомная теория Демокрита: природа образована из малых материальных частиц, которые движутся в пустом пространстве. Исключительно важной предстала и философия математики Платона и пифагорейцев: математика является ключом к природным явлениям. Сейчас мы имеем науку, которая использует математический язык (формулы, выводы и модели) и количественные понятия (масса, сила, ускорение и т.д.), которые известны нам по классической механике. Эта наука не является ни чисто дедуктивной, ни чисто индуктивной, а гипотетико-дедуктивной.

В математике и логике мы начинаем с некоторых предпосылок (аксиом) и с помощью определенных правил дедукции приходим к соответствующим утверждениям (теоремам). Мы называем этот способ аргументации *дедукцией* (Евклид). Противоположностью дедукции является *индукция*. Это способ аргументации, основанный на обобщении утверждения о *конечном* числе случаев определенного вида на *все* случаи этого вида. Например, в течение последних десяти лет, посещая городской зоопарк, мы наблюдали лебедей, и каждый раз они оказывались белыми. На основании этого мы сделали обобщение и утверждаем: «Все лебеди белые». Но это более сильное утверждение, чем то, на которое мы имеем право. Ведь мы не наблюдали *всех* лебедей. Вполне возможно, что в зоопарке живут и другие лебеди, которых мы не видели. Мы также не видели лебедей в других местах и, конечно же, мы не наблюдали лебедей, которые существовали до нашего рождения, и мы никогда не увидим лебедей, которые появятся на свет после нашей смерти. Отношение между тем, что мы наблюдаем, и тем, что мы утверждаем, похоже на отношение между конечным числом и бесконечностью. Конечно, мы можем *проверить* обобщенное или индуктивное утверждение «все лебеди белые», проводя все новые наблюдения и собирая информацию от тех, кто видел лебедей в других местах и в другие времена. Если окажется, что кто-то действительно видел лебедя, который не был белым, то наше утверждение окажется *опровергнутым*. Однако независимо от того, как много нами проведено наблюдений лебедей, которые являются белыми, отношение между числом таких наблюдений и числом *возможных* наблюдений будет похоже на отношение между конечным и бесконечным множествами. Это означает, что индуктивные утверждения могут быть опровергнуты, но *никогда не могут быть полностью подтверждены*[1].

[1] См. Поппер, Гл. 29.

Во время ренессансной битвы вокруг метода стало стратегически необходимым освободиться от дедуктивного научного идеала, который во многих отношениях господствовал в средневековой схоластической философии (но вряд ли в греческой философии). Дело в том, что чистая дедукция не ведет к *новому* знанию. Получаемое с ее помощью утверждение неявно содержится в предпосылках. Дедуктивные выводы являются *правильными*, но *стерильными* в отношении нового знания. Однако в эпоху Возрождения стремились именно к новому знанию. Поэтому критика дедуктивного метода была направлена не на то, что он неправилен, а на то, что он бесплоден.

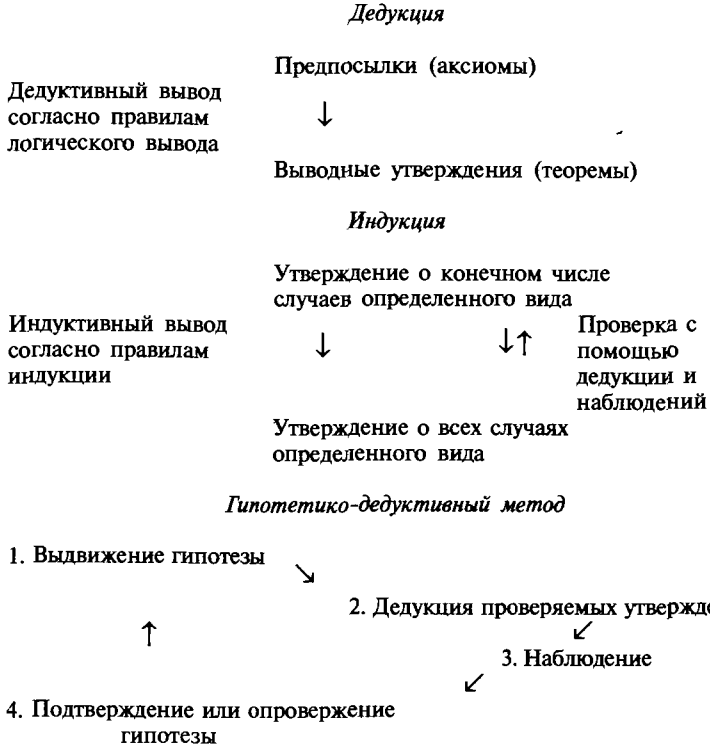
Один из видных участников этого эпистемологического конфликта Фрэнсис Бэкон[1] (Francis Bacon, 1561—1626) выступал против дедукции как научного идеала. Тем не менее очевидно, что дедукция играет важную роль и в науке Нового времени. Принципиально новое заключается в том, что дедукция стала неотъемлемой частью динамической комбинации гипотез, дедуктивных выводов и наблюдений. Эта комбинация известна как *гипотетико-дедуктивный* метод.

Индуктивно обобщая утверждение «восемь наблюдавшихся мною в городском зоопарке лебедей были белыми» и получая в результате утверждение «все лебеди белые», мы не вводим новых понятий. Речь продолжает идти о белых лебедях. Но если мы выдвигаем гипотезу, что движущиеся на поверхности стола шары подчиняются закону $F = ma$ (сила равна произведению массы на ускорение), то мы *перепрыгиваем* от понятий наблюдаемого уровня — шары, стол и т.д. — к выраженным в формулах понятиям абстрактного уровня — сила, масса, ускорение. Мы никогда не *увидим* «силу», «массу», «ускорение». Они являются понятиями, которые введены на основе определенной гипотезы и выражены с помощью языка математики. Другими словами, мы не получаем *индуктивным* путем формулу вида $F = ma$. Мы «изобретаем» такую формулу. В рассматриваемом отношении не столь важно, *как* мы ее изобретаем.

Процесс формулировки гипотезы (возможно, на языке математики) отличается от процесса индукции. Является гипотеза разумной или нет, решает ее проверка. Исходя из гипотезы, мы выводим определенные утверждения о вещах, которые должны иметь место, если гипотеза верна. Затем мы пытаемся увидеть,

[1] С одной стороны, Фрэнсис Бэкон критически относился к человеческим предрассудкам *(idolae mentis)*, а, с другой, развил положительное учение о новой науке *(novum organon)*. При этом он сознавал недостаточность лишь одного сбора наблюдений. Однако, следуя Аристотелю, он искал «форму» (сущность) вещей, а не математически сформулированные законы природы.

действительно ли эти вещи имеют место. Таким образом, дедукция становится частью процесса проверки гипотезы[1]. *Вот почему* мы говорим о гипотетико-дедуктивном методе.



(Важно, что представленный выше цикл воспроизводит себя в ходе продолжающегося научного исследования).

Если гипотеза подтверждена достаточно хорошо (исходя из господствующих представлений о том, что означает «достаточно хорошо») и если проверка не опровергает ее, то тогда гипотеза рассматривается как теория, которая может дать нам новое знание.

---

[1] См., в частности, *К.Поппер.* Логика научного исследования — В кн.: *К.Поппер.* Логика и рост научного знания. — М., 1983. Поппер утверждает, что теории, которые *не могут быть фальсифицированы (опровергнуты),* не являются *научными.* Таким образом, согласно Попперу, примитивный фрейдизм и примитивный марксизм не являются научными теориями. Чем большее число различных попыток фальсификации выдержала теория, тем больше она является надежной (см. Гл. 29).

Это знание не является на все 100% определенным, так как логически возможно, что последующие наблюдения могут опровергнуть теорию. На практике гипотетико-дедуктивное исследование является непрерывно развертывающимся циклом переходов между выдвигаемыми гипотезами, выводами из них, наблюдениями и проверками выводов на основе наблюдений.

Так как проверка гипотезы часто требует создания особых условий (полностью круглых шаров, совершенно плоского стола, отсутствия движений воздуха и т.д.), мы говорим об эксперименте. При этом предполагается, что подлинная проверка является систематической и ведет к получению наблюдений, которые могут ослабить гипотезу.

С помощью гипотетико-дедуктивного метода мы можем предсказывать и при известных обстоятельствах контролировать природные процессы. Здесь мы имеем определенное совпадение теории и практического интереса. *Знание — сила* (Ф.Бэкон). Знание, основанное на гипотетико-дедуктивном методе, дает нам как понимание природных явлений, так и возможность контроля над ними.

Итак, мы рассмотрели вкратце три метода (дедукцию, индукцию и гипотетико-дедуктивный метод) и отметили, что в позднем Ренессансе подчеркивалось прежде всего различие дедукции и индукции. В целом новая наука стала пониматься как основанная на гипотетико-дедуктивном методе. Так выглядит проблема метода со стороны естествознания. Но во время Реформации вновь стал важным анализ текстов и, следовательно, потребовался иной метод. Протестанты стремились вернуться к Библии. Однако что на самом деле говорит Библия? Прошли многие столетия после ее написания и могли ли люди периода Реформации адекватно понять, что было сказано в рамках античной иудейской традиции? Ни один из трех упомянутых методов не был эффективным для понимания Библии. Проблема понимания текстов из другой культуры является проблемой не контроля в технологическом смысле, но проникновения в горизонт понимания, в рамках которого творил автор этих текстов. Поэтому *интерпретативный метод, герменевтика,* приобрел в эпоху Реформации новую актуальность, хотя герменевтика столь же стара, как и философия.

В XVII в. одни философы оказались очарованными *понятиями* классической механики, других пленил *метод.* Но последние были разного мнения о том, что собой являет этот метод. *Британские эмпирицисты* (Локк, Беркли, Юм) думали, что новое и су-

щественное заключается в его эмпирическом и критическом духе. Они подчеркивали важность критики познания, основанного на опыте. *Классические рационалисты* (Декарт, Спиноза, Лейбниц) считали, что существенным является дедуктивный и математический характер метода. Они делали упор на его дедуктивную природу. Мы еще вернемся к рассмотрению этих двух основных направлений философии XVII—XVIII веков и проследим их развитие вплоть до возникновения трансцендентальной кантовской философии.

Мы отмечали, что эпоха Ренессанса была крайне противоречивой. Открытие заново античной греческой философии сыграло свою роль в вооружении Ренессанса хорошими теориями. Однако откуда возник интерес к применению знания?

Перед тем, как мы очертим ответ, стоит вспомнить некоторые конкретные результаты этого пробудившегося практического интереса: изобретение пороха (XIV в.), искусство книгопечатания (XV в.) и великие географические открытия (XV—XVII века). Мы также помним, что практический интерес, который был одним из факторов, сделавшим возможным новое естествознание, возник в период перехода от феодальной к ранне-капиталистической экономике.

Вообще говоря, феодальные классы не были непосредственно заинтересованы в господстве над окружающим и его использовании. Однако короли в возникающих национальных государствах, государственные советы и, прежде всего, третье сословие усиливавшихся городов были заинтересованы в методах, которые бы помогли достичь господства над природой. К их числу относятся способы производства огнестрельного оружия (для колонизации, ставшей возможной после так называемых географических открытий) и гипотетико-дедуктивный метод с вытекавшими из него технологическими последствиями для развивающейся индустрии (например, для горного дела)[1].

Возникновение гипотетико-дедуктивной науки не являлось чисто интеллектуальным явлением[2]. Но даже если иметь в виду ее практическую направленность, то это не означает, что *отдельные* ренессансные ученые руководствовались только практическими интересами. Правильнее было бы говорить о социальных факторах, влиявших на науку как коллективную форму деятельности.

Защитник индуктивного метода Ф.Бэкон писал как о новой науке (*Novum Organon* = новое средство), которая могла бы дать нам власть над природой, так и о новом обществе *(Nova Atlantis),* которое с помощью науки могло бы стать земным раем. Бэкон выразил мечту о технологическом господстве над природой. Именно

---

[1] Примером могут служить становление промышленности в Дании во время правления Кристиана IV (Christian IV, 1577—1648), а также сотрудничество Фредерика III (Frederik III, 1609—1670) и третьего сословия Копенгагена.

[2] В определенном смысле гипотетико-дедуктивная наука и ранний капитализм связаны друг с другом. Однако это не означает, что данная наука является «капиталистической», то есть, что она может существовать только в капиталистическом обществе!

технологическая рациональность должна привести в это новое общество. Другими словами, методологические и политические проблемы рассматривались в тесной связи друг с другом. Именно наука будет тем средством господства над природой, которое создаст предпосылки для построения счастливого общества. Сегодня ясно, что в основном предвидение Бэкона оказалось правильным. Гипотетико-дедуктивная наука сделала возможным улучшение жизни людей и играет определенную роль в процессе формирования независимой человеческой личности[1].

Бэкон проводит различие между собой, Аристотелем, который думал, что счастливое общество, прежде всего, нуждается в хорошем *праксисе*, и мыслителями Средневековья, которые помещали рай в потусторонний мир и рассматривали земной мир как более или менее неизменный. Бэкон создал политическую *утопию*, которая в противоположность статической утопии платоновского идеального государства, находится в состоянии прогрессивного исторического развития. Отметим, что речь идет о земном развитии, в ходе которого должно изменяться общество, и цель которого находится *внутри* истории, а не после нее. Другими словами, здесь начала формироваться современная вера в прогресс. Стержнем истории уже не является Божественная история спасения, а скорее человеческая способность использовать природу и господствовать над ней. История движется вперед и движется *человеком*.

Бэкон также занимался педагогикой в том смысле, что он желал помочь своим последователям двигаться к более истинному познанию и более разумным представлениям. Он показывает, как легко могут искажаться и ограничиваться мысли и представления. Он выделяет четыре вида человеческих предрассудков (идолов). Первые — это идолы рода *(idola tribus)*, которые представляют собой неправильные представления, укорененные в человеческой природе. Их примерами являются склонность к принятию желаемого за действительное, рассмотрение абстракций в качестве реальных вещей, доверие к непосредственному опыту, не основанное на более тщательном изучении того, какими в действитель-

[1] Это привело не только к способности *делать* больше вещей (строить мосты и космические станции). Наука, не в последнюю очередь в Новое время, сделала людей более автономными, предоставив им более открытый и *свободный взгляд* как на самих себя, так и на природу. Как показывает исследование космоса, этот взгляд не всегда носит сиюминутную *практическую* нацеленность.

ности являются воспринимаемые вещи. Вторые — это идолы индивида *(idola specus),* так сказать, неправильные представления, коренящиеся в присущих каждому человеку уникальном характере, воспитании и окружении. Каждый смотрит на мир со своей колокольни! Третьи — это идолы площади *(idola fori),* которые являются искажениями, проистекающими из-за использования языка. Мы используем термины типа «рок», «перводвигатель» и думаем, что они являются ясными понятиями, указывающими на нечто реальное. Четвертые — это идолы театра *(idola theatri),* которые являются ложными представлениями, навязываемыми философской традицией. Таким образом, Бэкон предложил целую программу просвещения людей и борьбы против невежества и предрассудков. Здесь его способ мышления предвосхищает эпоху Просвещения (XVIII век).

Коперник и Кеплер

При обсуждении возникновения экспериментального математического естествознания мы упоминали классическую механику. Однако научным переворотом, оказавшим в то время наибольшее влияние на самопонимание человека, был переход астрономии от геоцентрической к гелиоцентрической системе мира. Астрономия, строго говоря, основывается *не* на *эксперименте,* а на систематических наблюдениях и математических моделях. Мы в состоянии экспериментировать с шарами и маятниками, но не со звездами и планетами!

Однако в астрономии также применяется гипотетико-дедуктивный метод и с помощью понятий говорится о материальных телах и их движениях. Но ее непосредственной опытной основой является наблюдение, а не эксперимент. В этой связи будет полезно рассмотреть несколько различных взглядов на *опыт.*

1) Говоря о *жизненном опыте,* мы не подразумеваем систематическое наблюдение или экспериментирование, а имеем в виду уникальные для каждого человека процессы его формирования, воспитания и образования. Все эти процессы происходят непосредственно с человеком и получают в нем специфические, присущие только ему преломления. В психологии эта концепция опыта используется, когда говорят о социализации детей. Здесь мы имеем в виду развитие понятий и приобретение компетенции. Например, когда ребенок становится способным притворяться, то у

него уже сформировалось различие между тем, *что есть на самом деле*, и тем, что только *кажется действительным*. Ребенок научился использовать это различие в разных социальных ситуациях. (Не вдаваясь в детали, скажем, что этот вид жизненного опыта включает нечто, что не может быть сообщено всем другим. Только те, кто лично пережил подобный опыт, способен на его понимание. Следовательно, в таких ситуациях существует определенное «скрытое знание», которое не может быть передано только одними словами. Но обычно мы переживаем подобный опыт не одни, а совместно с другими, которые разделяют с нами его понимание и часто учат нас. Такой тип нашего опыта, следовательно, не является недоступным для других).

2) В науке опыт предстает в форме *систематического наблюдения*. Основываясь на отдельных понятиях, ученый наблюдает и регистрирует определенный тип явлений. Исходя из понятия формы правления, мы наблюдаем, например, греческие города-государства и записываем результат в форме, понятной для тех, кто интересуется этой же темой (Аристотель). Или мы наблюдаем анатомические особенности рептилий и птиц на разных островах Галапагосского архипелага (Дарвин). Мы не просто «видим», мы «смотрим сквозь определенные понятия». Мы не стремимся увидеть все, но пытаемся рассмотреть определенные особенности в границах избранного поля исследований. Затем мы записываем результат таким образом, чтобы он был понятен другим и мог быть проверен ими. Подобный вид опыта может быть подвергнут интерсубъективному контролю. На основе такого опыта мы в состоянии формулировать гипотезы, которые могут быть усилены или ослаблены новыми наблюдениями. Другими словами, в этом случае мы в состоянии проводить исследования с помощью гипотетико-дедуктивного метода.

3) В некоторых случаях мы можем *влиять на условия* проведения научного опыта. Например, мы можем заниматься не наблюдением произвольных падающих объектов, но провести ряд испытаний, в которых определенные объекты падают с выбранной нами высоты. При этом мы можем провести новые испытания столько раз, сколько нам необходимо. Здесь для проверки наших гипотез нам не нужно совершать путешествия на удаленные острова. Мы можем выяснить, какие факторы мы хотим иметь постоянными, а какие — изменяющимися. Так, мы можем систематически менять вес, объем падающих тел или высоту падения одного и того же тела. Короче говоря, сейчас мы можем *экспериментировать*

ровать в самой широкой области, начиная от физики и кончая психологией. Что касается астрономии, то в ней, конечно, наши возможности экспериментирования ограничены выбором разных средств наблюдения, но мы не в состоянии экспериментировать с такими изучаемыми объектами, как Солнце, Земля и другие небесные тела.

Все науки используют опыт в смысле систематического наблюдения (2), но только некоторые в состоянии экспериментировать с исследуемыми объектами (3). Можно также сказать, что любая научная деятельность предполагает согласованные действия ученых, основанные на том типе обучения, который имеет место при формировании и социализации человека (1). Обучение науке означает приобретение знаний не только о некоторых фактах, но и о том, как получены эти факты и знания о них. Все это предполагает владение определенными способами мышления и действия.

На основе этих замечаний может быть прояснена битва вокруг картины мира, развернувшаяся в астрономии XVI в. Эти события хорошо известны, поэтому напомним только главные.

Николай Коперник (Nicolaus Copernicus, 1473—1543) предложил астрономическую модель с Солнцем в качестве центра планетной системы. Эта гелиоцентрическая система противоречила господствовавшей геоцентрической системе, восходящей к Птолемею и признававшейся Церковью. Напомним, кстати, что гелиоцентрическая модель некогда уже предлагалась греческим астрономом Аристархом из Самоса (Aristarchus, ок. 310—230 до Р.Х.) Однако именно копёрниканская модель привела в эпоху Ренессанса и Реформации к подрыву авторитета церкви и аристотелевской традиции. Коперник, конечно, не стремился к этому. Он только по настоянию друзей опубликовал работу *О вращениях небесных сфер (De revolutionibus orbium coelestium)* буквально в конце своей жизни. Но именно коперниканское учение вызвало интеллектуальные дискуссии.

Гелиоцентрическая система оказалось революционной не только для церкви и аристотелево-птолемеевой традиции. Она революционизировала наш *непосредственный жизненный опыт*. Коперник дал нам возможность дистанцироваться от опыта, в центре которого мы находимся, и взглянуть на мир с совершенной другой позиции. Учение Коперника потребовало способности видеть мир и нас самих в совершенно новом ракурсе. Человек как субъект должен был посмотреть на окружающий мир и самого себя с совершенно иной, чем раньше, точки зрения.

Это рефлексивное дистанцирование и это «обращение» перспективы называется *коперниканской революцией.* Кант использовал эти обстоятельства для нового обоснования человеческого познания. Для других эти обстоятельства подрывали веру в человеческий разум. Раньше люди представляли мир, исходя из субъективной перспективы, в центре которой они находятся. Сейчас человеку пришлось отказаться от этого ложного самовозвеличивания и смотреть на себя, как на песчинку в мироздании! Этот отказ вместе с эволюционной теорией Дарвина и учением Фрейда о бессознательном дал подлинную оценку веры в человеческий разум. Подобные рассуждения стали своего рода образцом для критики традиционного доверия человеческому разуму и идеи привилегированного места человека во вселенной. (Конечно, при этом предполагается, что лицо, выступающее с подобной критикой, имеет веские основания для такого пессимизма. Но если оно действительно обладает ими, то дела с разумом обстоят не так уж и плохо!)

Итак, астрономическая теория, основывающаяся на систематических наблюдениях и математических моделях, поставила под сомнение освященный веками жизненный опыт. В результате человек пережил кризис, который привел к пересмотру его точки зрения на самого себя. Имея в виду сказанное выше о различных типах опыта, отметим, что новые теории, основанные на научном эксперименте (тип 2), оказали преобразующее влияние на наш жизненный опыт (тип 1). Другими словами, произошло «онаучивание» точки зрения человека на самого себя.

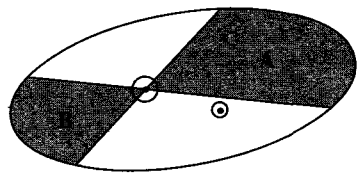
Но это изменение точки зрения человека на самого себя было двойственным. Оно не только вело к своего рода понижению космического ранга человека, но и к приобретению им нового положительного самосознания. Новая картина мира разрушала представление о совершенстве небесных сфер и об их качественном превосходстве над населенной человеком частью вселенной. Более того, прогресс, только что осуществленный в исследовании вселенной, содержал возможность нового, положительного самопонимания. Именно здесь находятся корни земной и научно обоснованной веры в прогресс, которой характеризуется Просвещение и последующие эпохи. В этой вере, конечно, много претензий, но в ней определенно отсутствует отрицательное представление человека о самом себе.

Как и многие выдающиеся деятели начала Нового времени, Иоганн Кеплер (Johannes Kepler, 1571—1630) находился под вли-

янием и нового и старого. Он опровергает представление о том, что небесные сферы являются качественно отличными от земного мира, и ищет механическое объяснение движениям планет. Однако для Кеплера математические законы движения имели и метафизическое измерение. Эта смесь математики и метафизики указывает на его связь со старой традицией, восходящей к *пифагорейцам*. Но в целом его интерес к механическому объяснению всего во вселенной, от высокого до низкого, помог заложить основания новых естественных наук.

С помощью наблюдений, сделанных Тихо Браге (Tycho Brahe, 1546—1601), Кеплер уточнил модель Коперника. Орбиты являются не окружностями, по которым с постоянной скоростью движутся планеты, а *эллипсами*, в центральном фокусе которых находится Солнце. Планета движется по эллипсу с переменной скоростью, зависящей от расстояния до Солнца. На этой основе Кеплер существенно упростил модель Коперника и сформулировал законы перемещения планет по их орбитам.

Естественно, возник вопрос о том, какая из моделей лучше соответствует действительности. Не является ли гелиоцентрическая модель не только «более экономной» (более простой), но также и *истинной?* В результате конфликт гелиоцентризма с Церковью серьезно обострился. Позднее, когда ньютоновская теория всемирного тяготения объяснила, *почему* планеты движутся по эллиптическим орбитам с переменной скоростью, аргументы в пользу гелиоцентрической системы мира значительно усилились. Модели Коперника и Кеплера получили, таким образом, весомое подтверждение со стороны других фундаментальных теорий естествознания.



Орбита планеты в виде эллипса

Законы Кеплера гласят:

1. Каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце.

2. Каждая планета движется в плоскости, проходящей через центр Солнца, причем радиус-вектор, соединяющий Солнце и планету, описывает равные площади в равные промежутки времени.

3. Квадраты времен обращения планеты вокруг Солнца относятся как кубы их средних расстояний от Солнца[1]. (Среднее расстояние равно половине главной оси эллипса.)

Галилей и Ньютон

Крупнейшими представителями математико-экспериментальной науки выступают Галилео Галилей (Galileo Galilei, 1564—1642) и Исаак Ньютон (Isaac Newton, 1643—1727). В их работах зародилась новая физика, противоречащая аристотелевской традиции. Мы уже говорили о понятии материальной частицы, механическом причинном объяснении и гипотетико-дедуктивном методе, которые были составными частями этого нового, математически сформулированного естествознания. Поэтому будем кратки.

Галилей, живший за два поколения до Ньютона, был центральной фигурой в борьбе против аристотелевского толкования основных научных понятий и способов объяснения. Он опровергал их не только на философском уровне, но и по-новому проводя научные исследования. Хорошо известны эксперименты Галилея со свободно падающими телами, которые послужили основой для формулировки законов движения, отличных от аналогичных законов аристотелевской физики. Известны также его поддержка коперниканской системы и реакция на нее инквизиции, под давлением которой Галилей был вынужден отречься от своих научных убеждений.

Верно, что в дальнейшем были высказаны сомнения относительно использования Галилеем экспериментальных методов. Действительно ли он использовал экспериментальные результаты для объективной проверки своих гипотез или же правильнее сказать, что они были иллюстрациями выводов, уже сделанных им на теоретическом уровне? (Иногда даже высказывается мнение, что Галилей подтасовывал записи своих наблюдений). Но как бы там ни было, Галилею следует воздать должное за то, что он был пионером разработки новых физических понятий и методов исследования.

Разрабатывая новые экспериментальные методы и механические понятия, Галилей придавал большое значение математике, которую он считал языком «книги природы». «Философия написана в грандиозной книге, которая открыта нашим глазам. Мы

[1] См. *Кеплера законы*. — В кн. Физический энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 280.

можем прочитать ее лишь тогда, когда выучим ее язык и усвоим знаки, которыми она написана. А написана она на языке математики, буквами которого являются треугольники, круги и другие геометрические фигуры. Без них человек не в состоянии понять даже единственное слово» этой книги. [См. *Il Saggiatore,* 6 вопрос].

Сэр Исаак Ньютон, родившийся в семье мелкого землевладельца, стал профессором математики Кембриджского университета и президентом *Королевского общества.* Он является исключительно выдающейся фигурой как физики, так и общей интеллектуальной истории. Его основной труд *Математические принципы натуральной философии (Philosophiae naturalis principia mathematica)* был опубликован в 1687 г.

Как известно, Ньютон сформулировал три закона движения и закон всемирного тяготения, создал теорию исчисления бесконечно малых (одновременно с Лейбницем, но независимо от него) и теорию цветового состава естественного света. Его физические теории обосновали предшествующие теории как в астрономии (кеплеровские законы движения планет), так и в механике (галилеев закон свободного падения). Ньютоновская физика является исследованием природы на основе гипотетико-дедуктивного метода, в котором решающая роль принадлежит эксперименту. В ней используются выраженные в математической форме понятия материальной частицы, пустого пространства, действующих на расстоянии механических сил (причин). Идея действия на расстоянии расходится с обычным представлением, которое, помимо прочего, можно найти у Декарта (Ньютон тщательно изучал его в молодости).

Первый закон Ньютона. Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменять это состояние.

Второй закон Ньютона. Изменение количества движения пропорционально приложенной движущей силе и происходит по направлению той прямой, по которой эта сила действует.

Третий закон Ньютона. Действию всегда есть равное и противоположное противодействие, иначе — взаимодействия двух тел друг на друга между собою равны и направлены в противоположные стороны[1].

---

[1] *И.Ньютон.* Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и комментарии А.Крылова. — М., 1989. — С. 39—41.

Ньютоновский закон всемирного тяготения. Два тела взаимно притягивают друг друга с силой, прямо пропорциональной их массам и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

Помимо физики, Ньютон интересовался теологическими вопросами и написал объемные трактаты по теологии. Занимался он и алхимией, пытаясь добиться превращения одних веществ в другие. Однако его изыскания в области химии оказались менее плодотворными, чем исследования по математике и физике.

В связи со сказанным подчеркнем следующее. В лице Ньютона физика продемонстрировала триумф науки над традициями и предрассудками, а сам Ньютон стал основным предшественником эпохи Просвещения. Возникновение физики было обязано философии в плане как формирования механистической картины мира, так и выработки рационалистической и эмпирицистской позиций. В свою очередь, Ньютон придал новые импульсы развитию философии. Особенно это видно на примере Канта, который пытался эпистемологически обосновать новую физику. Согласно Канту, понятия пространства и времени укоренены в неизменных особенностях нашего способа познания явлений. Кроме того, Кант полагал, что он показал, что и категория причины также является необходимой формой нашего познания. Тем самым новая наука предоставляет нам аргументы против скептицизма, утверждающего, что мы не можем быть уверенными в том, что одна и та же причина приводит к тем же следствиям при каждом своем воспроизведении. Ведь это скептическое утверждение казалось подрывающим саму основу экспериментального метода, предполагающего определенное постоянство природы.

Как главный основоположник новой физики, Ньютон является символом мощи человеческого мышления. Начиная с него, наука оказалась связанной с идеей прогресса. Идея Бэкона о знании как силе и, следовательно, источнике процветания и прогресса получила средства реализации. Наука, а не теология, стала верховным авторитетом в вопросах истины и превратилась в посюстороннюю, земную силу господства над природными процессами. Философия и религия вынуждены были искать свое место по отношению к науке. В этом заключается социальное и интеллектуальное значение математического и экспериментального естествознания, в возникновении которого столь существенную роль сыграл Ньютон. Но это значение наиболее полно проявилось в XVIII веке.

Биологические науки

Мы видели, как новая астрономия и новая физика возникли из внутреннего конфликта с предшествующей научной традицией и оказались противоречащими господствовавшим философским и теологическим представлениям и интересам. Этот конфликт одновременно развертывался как на теоретическом, так и на институциональном уровнях, поскольку затрагивал и теологические взгляды и церковно-политические реалии. Если посмотреть на университетскую традицию позднего Средневековья, то именно теология, право и медицина составляли содержание высшего образования, а их изучение открывало путь к научной профессии. При переходе к Новому времени в этих дисциплинах происходила внутренняя трансформация и возникали внутренние конфликты. В теологии возникли реформаторские течения, восходившие к номиналистическим концепциям (непосредственно к Лютеру и опосредованно к Оккаму). В юриспруденции начались поиски более светского обоснования существовавших правовых институтов, вначале с помощью теории договора и теории естественного права Альтузия и Гроция, потом теорий Гоббса и Локка и, наконец, идей Просвещения, Североамериканской и Французской деклараций прав человека. В медицине, помимо прочего, происходил переход к современным научным представлениям. Примером может служить появление в первой половине XVII в. теории Гарвея (William Harvey, 1578—1657) о кровообращении. Взяв в качестве исходного пункта медицину, рассмотрим бегло развитие биологических наук.

Следует вначале отметить, что все три высшие университетские дисциплины того времени — теология, право и медицина — были нормативными, герменевтическими дисциплинами. Теология истолковывала Священное Писание, юриспруденция — юридические законы и правовые явления, а медицина — болезни. Для теологии нормативным было откровение, для юриспруденции — естественный закон и действующее право, а для медицины — идея здоровой жизни.

Под влиянием механистической картины мира медицина, в конце концов, обратилась к поискам механистических объяснений. В результате возник конфликт между аристотелевским пониманием биологических явлений и новым галилеево-ньютоновским идеалом науки.

Парацельс (Paracelsus, 1493—1541), в основном, остается в рамках аристотелевской традиции, связанной с именами Гиппократа и Галена. Болезнь рассматривалась ими как нарушение равнове-

сия между основными элементами тела. Но для Парацельса основными элементами являются соль, сера и ртуть, что отражает его связь с современной ему алхимической традицией. Сегодня не составляет труда указать присущие ей необоснованные спекуляции. Но алхимия имела теоретическую и практическую стороны. Своей лабораторной деятельностью алхимики заложили условия для возникновения химии. Как врач, Парацельс пытался найти особые ингредиенты растений для того, чтобы лечить конкретные заболевания. В этих исследованиях проглядывают зачатки научного метода, хотя представления о том, какие ингредиенты ведут к каким результатам, часто не имели под собой оснований.

Парацельс принадлежит гиппократовской медицинской традиции в том смысле, что он подчеркивает значение медицинской практики и опыта. Тем самым он противостоит интерпретативной медицинской тенденции, в которой врачи больше внимания уделяли истолкованию или даже объяснению болезни, чем ее лечению. Интересно, что в те времена медицинская профессия имела достаточно размытые границы. Например, хирургические вмешательства осуществлялись в основном цирюльниками, а не врачами.

«Онаучивание» медицины происходило под влиянием новой физики (Гарвей в XVII в.) и постепенно под воздействием новой химии (Лавуазье, Lavoisier, 1743—1794, XVIII в.). Этот процесс особенно усилился в XIX в.

Условием прогресса являлось обновление знания об анатомии и физиологии человека. Для свободного доступа к использованию античного анатомического наследия (Эрасистрат, Герофил) необходимо было снять ограничения на вскрытие трупов. Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci, 1452—1519) с его универсальным гением оказался также одним из пионеров в области углубления анатомических знаний с помощью вскрытий. Однако ведущую роль в этой области сыграл Андреас Везалий (Andreas Vesalius, 1514—1564). Английский анатом Уильям Гарвей продолжил эту работу, что привело к новому взгляду на систему кровообращения. Гарвей рассматривал сердечно-сосудистую систему в качестве замкнутой системы, в которой сердце функционирует как насос. Такой подход объяснял кровообращение механической причиной, что было гораздо лучше старых воззрений, предполагавших, что кровь исчезает, а затем появляется снова.

Таким образом, развитие, с одной стороны, анатомии и, с другой, физики и химии, способствовало тому, что медицина стала обретать черты научно обоснованной дисциплины. Противополож-

ность аристотелевской и галилеево-ньютоновской перспектив в биологических науках выразилась в конфликте так называемого витализма и механического понимания биологических явлений. Могут ли все особенности органической (живой) природы быть поняты с помощью тех же самых механических и материалистических понятий, которые мы находим в новом естествознании, имеющем дело с неорганической (мертвой) природой? Или же биологические науки должны обладать специфическими понятиями для того, чтобы раскрыть явления жизни? «Виталистами» обычно называют тех, кто считает, что биологии необходимы особые понятия для постижения органических процессов. «Редукционисты» отрицают такую необходимость, стремясь объяснить процессы жизни так же, как и явления неживой природы. Иначе говоря, они «сводят» (редуцируют) биологию к физике [о проблеме редукции см. Гл. 9]. Таким образом, аристотелианцы были виталистами, а приверженцы галилеево-ньютоновской науки — редукционистами.

Пограничной для нового естествознания и философии оказалась проблема взаимосвязи человека как познающего субъекта и природы как механико-материалистической системы [см. Гл. 7]. Сходная проблема возникает при объяснении человеческих действий [см. Гл. 19 и 27]. Более того, практикующий врач одновременно должен владеть и научным пониманием болезни пациента, и пониманием его самочувствия, самооценки и социальной ситуации. Можно опровергать представление о достаточности механистической перспективы для решения всех этих проблем и вместе с тем считать, что именно она необходима для *научных объяснений* биологических явлений. Ведь именно мы владеем совершенно уникальным опытом, связанным с нашим собственным телом как живым организмом. (Когда человек рассматривает свою сексуальность исключительно в биохимических терминах, мы имеем дело с определенным видом психического отклонения). Итак, налицо психосоматическое взаимодействие, то есть взаимодействие психики и тела. В таком случае, какого рода *наблюдения* и *объяснения* должны использоваться в биологических дисциплинах?

Со временем этот конфликт утих. Однако похожие проблемы возникают при обсуждении представлений о человеке, связанных с эволюцией, экологией и так называемой «холистской» медициной [см. Гл. 4].

Механистическая картина мира и связь души и тела

Понятия классической механики напоминают нам понятия как демокритовского учения об атомах, так и механистической картины мира (XVII—XVIII века). Вселенная рассматривается как состоящая из бесчисленных малых невидимых материальных частиц, которые обладают исключительно количественными свойствами.

Они двигаются в пространстве и сталкиваются друг с другом согласно механическим законам, а не в соответствии с какими-либо намерениями или целями. Такие понятия оказались плодотворными для механики, что вдохновило философов (Гоббса, Декарта, Лейбница, Спинозу) на их использование в философии[1].

Подобный переход от научной теории к философии был достаточно проблематичным. Ведь плодотворность определенных понятий при исследовании одного аспекта реальности не означает, что они дают истинную картину *всех* явлений во вселенной. Поэтому перенесение понятий классической механики, являвшейся научной теорией, в сферу механистической картины мира или механистического мировоззрения, относившегося к компетенции философии, породило ряд интересных проблем.

Философская теория гораздо более претенциозна, чем научная. Так, механистическое мировоззрение в качестве философской теории сталкивается с трудностями, похожими на те, которые возникали перед демокритовским учением об атомах. Если ее количественные понятия дают подлинную картину *всего* происходящего во вселенной, то как можно объяснить, что мы действительно ощущаем цвет, запах, боль, и т.д., то есть качества? Или как можно объяснить нашу уверенность в том, что мы в состоянии различать материальные и ментальные феномены? Образно говоря, если мы можем использовать *только* понятия вроде «величина», «вес», «форма», «расстояние», то в какой форме мы можем поблагодарить хозяйку дома за великолепно приготовленный яблочный пирог? В подобном случае мы не много выразим, сказав, что пирог был «большим» и «тяжелым».

Поэтому перед теми, кто был воодушевлен механистическими и материалистическими понятиями, возникла следующая дилемма. С одной стороны, мы воспринимаем качества (чувственные качества: запах, цвет, вкус) и ментальные явления (*я, вы* в противоположность *этой горе* или тому *дереву*). С другой стороны, если единственно правильными являются только эти механистические и материалистические понятия, то качества и ментальные явления не могут существовать. Решения этой дилеммы различаются в зависимости от степени приверженности механистическим понятиям.

---

[1] Конечно, среди сторонников механистической картины мира существовали разные взгляды на то, как следует понимать материю, силы и пространство. Например, Ньютон верил в существование абсолютной пустоты, а Декарт и Гоббс — нет.

Можно сказать, что наибольшим ортодоксом был Гоббс. Очевидно, он утверждал, что качества и ментальные явления в своей основе материальны и механистичны (материалистический монизм).

Декарт поступал согласно пословице — чтобы овцы были целы и волки сыты. Природа *(res extensa)* соответствует механистическим и материалистическим представлениям, тогда как душа *(res cogitans)* — нет. Определяя эти две сферы *res extensa* и *res cogitans* как *логические противоположности,* он *одновременно* утверждал, что они взаимно *влияют* друг на друга. В то же время он использовал такое понятие влияния, которое требовало *тождественности* причины и следствия (этим он аргументировал психофизический дуализм). В результате Декарт столкнулся с логической дилеммой, поскольку он постулировал определенное *тождество* двух факторов, которые ранее определил как логически *разные.* Эта дилемма относится к числу логико-философских, концептуальных проблем, а не проблем, которые могут быть разрешены эмпирическим путем.

Ни один из этих философов не сомневался в том, что мы воспринимаем. Напротив, для них исходным пунктом была подтвержденная опытом корреляция между душой и телом. Для философов XVII века проблема состояла в том, как эта корреляция может быть *объяснена* теоретически. Пытаясь ее объяснить, они более или менее догматически использовали механистические понятия.

Можно было попытаться избегнуть декартовой дилеммы, отрицая существование реальной причинной связи между душой и телом/материей. Когда пара часов показывает одно и то же время, это не значит, что они влияют друг на друга. Это означает, что они сделаны и заведены Богом так, чтобы показывать одно и то же время. Нечто похожее имеет место для души и тела. Когда я *желаю* поднять свою руку и моя *рука поднимается,* то это происходит не потому, что моя воля *вызвала* подъем руки. Это происходит потому, что душа и тело находятся в таком согласии друг с другом, что эти два моих действия осуществляются параллельно (психофизический параллелизм).

Человек как субъект

В настоящее время принято говорить об изменении фундаментальной перспективы (сдвиге парадигмы), имевшем место в эпоху Ренессанса[1]. Проиллюстрируем эти понятия на нескольких примерах из науки.

[1] См. *Т.Кун.* Структура научных революций. — М., 1977, а также Гл. 29.

До Ренессанса в *астрономии* господствовало представление, что Земля является центром вселенной, а Солнце, звезды и планеты вращаются вокруг Земли. Это представление было связано с теологическими и философскими воззрениями на Землю, место обитания человека как центра творения. В этом суть геоцентрической картины мира.

Вопреки этой картине все чаще и чаще высказывались утверждения, что в центре находится не Земля, а Солнце. Земля вместе со звездами и планетами вращается вокруг Солнца. В этом суть гелиоцентрической картины мира.

Переход от геоцентрической к гелиоцентрической картине мира был связан с точным описанием формы планетарных орбит (Кеплер). Однако этот переход произошел не потому, что геоцентрическая картина мира была опровергнута новыми наблюдениями. Старая картина мира также могла объяснить новые наблюдения, но только за счет своего все большего и большего усложнения.

Мнения ученых разделились. Не все из них думали, что гелиоцентрическая система является правильной.

Кто из них был прав? Сегодня ответ мог бы быть таким — с позиций кинематики, и те, и другие. Что рассматривать в качестве «выделенной точки» — Землю или Солнце — это вопрос выбора системы отсчета. Кинематически можно объяснить все данные наблюдений в любой системе отсчета[1].

Конфликт геоцентрической и гелиоцентрической картин мира иллюстрирует, каким образом две разные теории могут объяснять одни и те же данные. Часто это называют *ситуацией множественности теорий* в смысле множественности объяснений. С эпистемологической точки зрения интересно, что из этой ситуации следует: если найдено одно объяснение, то не исключена возможность того, что могут быть найдены и другие. Таким образом, существует объективная причина для толерантности в отношении других соперничающих объяснений. На теоретическом уровне всегда могут существовать различные точки зрения, в силу чего идея *одного* подлинного синтеза всего научного познания — научной картины мира — оказывается проблематичной.

Что же случилось в результате перехода от геоцентрической к гелиоцентрической картине мира? На современном жаргоне говорят, что произошел сдвиг парадигмы, изменение фундаментальных

[1] Речь здесь идет о логической возможности выбора в рамках кинематической точки зрения. — *С.К.*

научных взглядов, которое не может быть объяснено просто как опровержение одной из конкурирующих теорий. Сдвиг парадигмы связан и с тем, что группа ученых, придерживающихся новых взглядов, одерживает победу над ученым сообществом, имеющим традиционные воззрения. В таких ситуациях возникают большие проблемы в общении между конкурирующими сторонами, так как разногласия касаются именно фундаментальных представлений.

Современные теоретики науки (например, Томас Кун, Thomas Kuhn, 1922—1996), которые делают упор на фундаментальное значение в истории науки таких сдвигов парадигм, склонны рассматривать их в качестве событий почти иррациональных с точки зрения внутреннего развития науки. Можно попытаться объяснять эти сдвиги социологически, но при этом они остаются почти непостижимыми в плане внутренней логики науки. В дополнение к этому достаточно проблематичными оказываются и разговоры о научном прогрессе. Парадигмы сменяют друг друга. Означает ли это, что наука движется вперед, развивается? Отсутствует какая-либо верховная научная точка зрения, которая давала бы нам право говорить, что новая парадигма лучше старой. Можно лишь утверждать, что они отличаются друг от друга[1].

Так, не вдаваясь в детали, можно охарактеризовать в упрощенном виде позицию Куна и его последователей. Для дальнейшего этих замечаний о типе научно-теоретических проблем, возникающих в связи с конфликтом геоцентрической и гелиоцентрической систем мира, будет достаточно.

Переход к гелиоцентрической системе мира означал многое для ренессансного понимания человека. После пребывания в центре конечного мира люди обнаружили себя на одной из малых планет бесконечной вселенной. Вселенная стала менее «домашней». «Вечное молчание этих бесконечных пространств пугает меня» [Паскаль, *Мысли*, § 206].

В Новое время произошел также переворот в *механике*, заключавшийся в переходе от аристотелевской к галилеево-ньютоновской механике[2]. Но в основном это был переход от теории, встре-

[1] Определенные перспективы в решении этих и подобных проблем дает так называемый структуралистский подход в философии науки и его обобщения. См. *W.Stegmüller.* Structure and Dynamics of Theories. — Berlin, 1976 (Основные идеи этого подхода см. *М.Бургин и В.Кузнецов.* Номологические структуры научных теорий. — Киев, 1993 — *В.К.*).

[2] Используя обозначение *галилеево-ньютоновская* механика, мы только стремимся указать на новую механическую парадигму, отличающуюся от аристотелевской парадигмы и характеризуемую такими законами, как закон свободного падения (Галилей) и законы движения (Ньютон). Но, конечно, Галилей и Ньютон были представителями разных периодов развития науки. Ньютон, родившийся в год смерти Галилея, развил механику значительно дальше, чем это сделал Галилей. Мы не утверждаем, что они обладали одинаковыми взглядами, например на проблемы научного метода. Напомним читателю, что и внутри аристотелизма существовали различные школы и интерпретации. Поэтому использование таких обозначений, как «аристотелевская» или «галилеево-ньютоновская», требует осторожности.

тившейся с трудностями в объяснении наблюдаемых фактов, к теории, которая их объясняла.

Аристотель объяснял движение неорганических вещей (камней, повозок, стрел и т.п.) тем, что все вещи стремятся к своему естественному месту. Тяжелые вещи (камни) падают вниз, поскольку их естественное место ближе к поверхности земли. Легкие вещи (дым) поднимаются вверх, поскольку их естественное место расположено выше. В каком-то смысле движения вещей объяснялись их целями, а целью вещи является ее естественное место. Очевидно, что неорганические вещи не обладают каким-либо представлением о цели. Столь же очевидно, что они сами не могут сделать ничего для достижения своей цели. Однако для Аристотеля вселенная иерархизирована, имеет низ и верх, а различные вещи принадлежат разным уровням космоса.

В результате Аристотель не имел каких-либо проблем при объяснении, например, движения падения. Принимаемые им предпосылки уже содержат утверждение, что тяжелые тела падают. Проблемой для аристотелевской физики было не само падение, а его скорость. Аристотель полагал, что тяжелые тела падают быстрее легких. Согласно новой механике, все свободно падающие тела движутся с одинаковой скоростью, если отсутствует сопротивление воздуха. Иногда это различие объясняют тем, что будто бы физики-аристотелианцы пренебрегали наблюдениями. Вот если бы они только посмотрели вокруг себя, то они скорректировали бы свои взгляды! Ситуация оказывается, однако, более сложной. Аристотель использовал иное понятие пространства, чем новая механика. Для него пространство всегда заполнено. Он не признавал идею пустого, свободного от трения пространства. Пространство понималось им как нечто, подобное таким «средним» элементам, как воздух и вода. Поэтому среда, в которой падают тела, всегда оказывает сопротивление. И, действительно, если мы бросим медный шар и гусиное перо в наполненном воздухом пространстве, то, конечно, шар будет падать быстрее.

Ньютоновская механика исходит из совершенно иных предпосылок. Пространство является пустым, то есть не оказывает сопротивления. Тела остаются в состоянии движения с постоянной скоростью в неизменном направлении до тех пор, пока они не сталкиваются друг с другом и не изменяют в результате этого свою скорость и направление движения. Это фундаментальное предположение не согласуется с обыденным опытом и является чисто концептуальной моделью. Речь об эмпирической проверке классической механики может идти только в специальных условиях,

например, когда устранено сопротивление воздуха. Таким образом, существует и может плодотворно использоваться *связь* между *абстрактными моделями* и *систематическими экспериментами.*

С аристотелевской точки зрения трудно объяснить, почему стрела продолжает свое движение в почти горизонтальном направлении. Почему стрела сразу не устремляется к ее естественному месту? Так как вертикальное движение стрелы, ее падение, уже заложено в предпосылках аристотелевской физики, то объяснению подлежит именно горизонтальное движение.

В ньютоновской механике горизонтальное движение стрелы не представляет проблемы. Ее базисной предпосылкой является утверждение о том, что тело сохраняет состояние своего равномерного и прямолинейного движения. Но почему стрела падает на землю? В ньютоновской механике должно быть объяснено именно падение. Объяснение состоит в том, что в движение стрелы вмешивается гравитация — тела притягивают друг друга. Требуется также объяснить и изменение скорости стрелы — здесь свою роль играют силы трения.

Не касаясь большей эмпирической обоснованности новой механики по сравнению с аристотелевской, отметим, что эти две теории представляют собой интересный пример ситуации множественности теорий. Одно и то же явление — движение — объясняется разными теориями. Причем с точки зрения любой из этих теорий именно предпосылки другой теории требуют своего объяснения.

В чем заключался сдвиг парадигмы при переходе от аристотелевской к галилеево-ньютоновской механике? Помимо прочего, он состоял в повороте к более *систематическому экспериментальному* естествознанию, в котором *математика* так или иначе выступала как часть теорий и наблюдений. Это было и обращение к чисто *механической причинности,* так как были отброшены все телеологические представления. Последнее обстоятельство имеет важные следствия для понимания как человека, так и природы и ее развития. Конфликт между *механическими причинными объяснениями* и *телеологическими объяснениями* сохранил свое значение и в наши дни. В частности, он обнаруживается в дискуссиях о специфике гуманитарных и общественных наук[1].

---

[1] О конфликте *«аристотелевской»* и *«галилеевой» традиций* см. *G.H.von Wright.* Explanation and Understanding. — Ithaca, 1971. См. также о ренессансной астрономии *A.Koyré.* From the Closed Worlds to the Infinite Universe. — N.Y., 1958 и *S.Toulmin and J.Goodfield.* The Fabric of the Heavens. — London, 1961.

Мы также можем сказать, что смена парадигмы в Новое время привела к тому, что вещи стали *объектами*, а человек превратился в *субъект*. Для прояснения смысла сказанного обратимся к *оптике*.

Раньше оптика рассматривалась как наука о зрении. Это означало, что она изучала и людей как видящих и познающих существ. В Новое время оптика превратилась в науку о световых лучах, их преломлениях и линзах. При этом исключалось упоминание о глазе, который видит. Глаз стал объектом, *на* который мы смотрим. Глаз, *с помощью* которого мы видим глаз в качестве объекта, перестал быть частью оптики. Видящий глаз и познающий человек были отнесены к области философской эпистемологии.

В конечном счете объекты науки стали *чистыми объектами* — объектами, которые обладают количественно измеримыми свойствами и лишены всякой *субъективности*. Они были отделены не только от познания и мышления, но и от так называемых вторичных чувственных качеств — цвета, запаха, вкуса и т.п. Вторичные качества стали истолковываться как привносимые человеком, субъектом, в его впечатления об объекте.

Это был радикально новый способ видения вещей и человека. Ранее постулировалась иерархия различных и обладающих своими особыми способностями форм бытия. Она включала неорганические тела, животных и растений, а затем и человека. Теперь эта иерархия свелась к простому дуализму. С одной стороны находятся *объекты*, обладающие количественными свойствами, о которых мы говорим и которые мы объясняем. С другой стороны находится *субъект*, который с помощью мышления и действия исследует объекты. Объекты принадлежат науке, в то время как субъект обладает двойственным статусом. Мы также можем научно исследовать человека, субъект. Следовательно, человек выступает определенного вида объектом. Одновременно именно человек является в науке познающим. Поэтому существует и некоторый эпистемологический «остаток», связанный с субъектом. Вопрос о том, как онтологически и эпистемологически следует понимать этот «остаток», сразу же превратился в предмет ожесточенных споров. Ответ на него зависел как от понимания связи души и тела, так и от принимаемых теорий познания (рационалистических, эмпиристских и трансцендентальных).

По-новому даже стала употребляться терминология. Слово «субъект» происходит от словосочетания *«sub-jectum»*[1], буквально

[1] См. *M.Heidegger.* «Die Zeit des Weltbildes». Holzwege. — Frankfurt am Main, 1957.

означающего «брошенное вниз» *(das Darunter-Geworfene)*, то есть «лежащее в основе». До Ренессанса человек не был подлинным субъектом в этом смысле. Лежащим в основе (субстанцией) столь же легко могли быть и вещи. Поэтому превращение человека в субъект, а всего многообразия вещей в объекты — то, что противостоит познающему субъекту, — оказалось действительно новым и революционным. В результате человек стал пониматься преимущественно как нечто фундаментальное (как *subjectum*), а вещи различными способами стали истолковываться как объекты для их познания познающим субъектом (вещи стали мыслиться как объекты).

Развитие философии XVII—XVIII веков, от Декарта и Локка до Канта, *демонстрирует* превращение эпистемологии, центрированной вокруг человека, в общий фундамент философии. Поэтому философия Нового времени имеет право называться философией субъективности. Так, согласно Декарту, началом является сомнение и уверенность индивида, а согласно Локку, — индивидуальный опыт и рассудочная деятельность. Общим исходным пунктом для них является человек как субъект[1].

Итак, трактовка человека как субъекта, а природы как объекта связана со сдвигом парадигмы в науке. Процесс превращения человека в субъекта и природы (и человека) в объект имел следствием возникновение отношения эксплуатации субъектом объекта. Использование научных причинных объяснений дает субъекту власть над объектом. Эта власть реализуется с помощью научных предсказаний и использования технических средств для достижения поставленных целей.

Человек уже не является в идеале социальным существом, *zoon politikon*, которое живет в гармонии со своим домашним окружением, *oikos*, внутри разумного сообщества, *полиса* и *логоса*. Человек оказывается *субъектом*, который с помощью технического знания делает себя властелином универсума *объектов*.

Поэтому Ренессанс является не столько возрождением, сколько рождением радикально нового, выходящего за рамки традиции. В этом смысле он является поворотным пунктом истории.

---

[1] Здесь, как и вообще в истории философии, принято подчеркивать контраст или указывать на противоположности, например, между Платоном и Аристотелем, между стоиками и эпикурейцами, между рационалистами и эмпиристами. Но эти контрасты являются таковыми только на фоне некоторой *общей* проблемы. Поэтому подчеркивание либо *контрастов*, либо *параллелей* говорит одинаково много как о комментаторе, так и о том, что он комментирует.

Глава 8. РЕНЕССАНС И *РЕАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА*[1]

Макиавелли — политика как манипуляция

В XVI—XVII веках наблюдалась тенденция к превращению королевской власти в абсолютную монархию. Усиление государственной власти стало возможным благодаря укреплению взаимной поддержки короля и третьего сословия. С большой долей вероятности можно предположить, что король поощрял бюргерские слои и способствовал созданию свободного капитала, а свободный капитал в лице бюргерства поддерживал короля. Однако, как бы там ни было, но с укреплением абсолютизма в XVII в., возникновением раннего капитализма и зарождением бюргерства феодальное общество в конце концов разрушилось. Переход от феодальной экономики к капитализму был не мгновенным, а постепенным. Это был длительный процесс, который не везде проходил одинаковыми темпами. Отметим ряд его важных моментов.

---

[1] Немецкоязычный термин *Realpolitik* переводится словосочетанием *реальная политика — В.К.*

Он обозначает политику, основывающуюся на материальных («реальных») факторах, отличающихся, в частности, от этических целей. Реальная политика предполагает использование силы, включая манипуляцию, и пренебрежение моральными соображениями. Целью реальной политики является политическая мощь, которую государство проявляет, например, в своей внешнеполитической деятельности. Используемые для достижения этой цели средства оцениваются по их эффективности, а не с точки зрения независимых моральных стандартов.

Отметим, что здесь, как и в предыдущей главе, авторы выходят за хронологические рамки понимания Ренессанса (XIV—XVI столетия) и рассматривают его также с точки зрения воздействия ренессансных идей на примыкающие к ним периоды. — *С.К.*

В Средние века исходили, в основном, из существования объективного естественного закона, который устанавливает нормы добра и справедливости для всех, в том числе для королей и императоров. Имелись также ограничения на использование власти. Общество рассматривалось в качестве большого сообщества, которое для удовлетворения человеческих потребностей имело службы, созданные на основе взаимности. Конечно, существовали разные сословия, некоторые были бедными, тогда как другие — богатыми. Но общество в целом рассматривалось как сообщество, основанное на взаимном соглашении. Более того, сувереном считалось именно общество, а не глава государства. Человек в этом обществе являлся моральным и религиозным созданием, а государство имело моральную функцию. Церковь и государство должны были заниматься своими сферами деятельности.

Грубо говоря, мы можем утверждать, что в Новое время одновременно с усилением централизованной власти, люди вновь индивидуализировались (точно так же, как при переходе от города-государства к империи). Уже не общество, а индивид выступает исходным пунктом (Гоббс). Причем индивид обычно понимается в качестве эгоиста. Для предотвращения «войны всех против всех» необходим сильный правитель, обладающий абсолютной властью. Другими словами, мы имеем противостоящих друг другу отдельных индивидов и абсолютную власть государства. В Новое время индивидуализм часто обосновывался с биологических и материалистических позиций (Гоббс), а абсолютная государственная власть находилась в руках монарха национального государства (а не космополитической империи).

Во время перехода от Средневековья к Новому времени связи между религией, культурой, политикой и экономикой были довольно запутанными. Здесь мы не стремимся дать их полный анализ. Отметим только, что все эти факторы взаимодействовали друг с другом сложным образом. Поэтому, с философской и исторической точек зрения, вряд ли оправданно утверждать, что какой-то *один* изолированный фактор, например, экономика, однозначно *определял* остальные.

Рассматриваемый период (с XV по XVII вв.) характеризовался помимо прочего возрождением античной культуры *(re-naissance),* религиозной Реформацией, возникновением экспериментального естествознания, становлением сильных национальных государств, которые в конечном счете превратились в абсолютные монархии, и быстрым развитием раннего капитализма. Выделяя

какой-либо один аспект в этом периоде, мы должны также рассматривать и другие[1].

Никколо Макиавелли (Niccolò Machiavelli) жил в Италии конца XV и начала XVI веков (1469—1527). В противоположность Испании, Франции и Англии Италия была раздроблена на маленькие государства, которые постоянно враждовали друг с другом. Милан, Венеция, Неаполь, Флоренция и Ватикан плели интриги друг против друга и против иностранных государств. В этой игре папа римский выступал как итальянский местный король. Общественная жизнь во многом характеризовалась разнузданным эгоизмом. Целью Макиавелли в этих условиях стало создание стабильного государства.

Макиавелли жил во времена *перехода* от Средневековья к Новому времени. Его концепция гражданина тесно связана со средневековыми представлениями о принципиальном значении чести и славы. В своих книгах он поступает аналогично современным ему гуманистам (а также античным и средневековым авторам), а именно, он использует исторические примеры для прояснения современной ситуации. В то же время секуляризированный стиль его мышления указывает на его близость интеллектуальной жизни XVII—XVIII веков.

В работах *Государь (Il principe)* и *Рассуждения о первой декаде Тита Ливия (Discorsi sopra la prima decade de Tito Livio)* Макиавелли рассматривает причины успехов и поражений в политике, трактуемой как средство удержания власти. В *Государе* он выступает защитником абсолютной монархии, а в *Рассуждениях* — республиканской формы правления. Однако обе эти работы выражают одну и ту же *реально-политическую* точку зрения на формы государственного правления: важны только политические результаты. Целью является *приход к власти,* а затем *ее удержание.* Все остальное является лишь средством, включая мораль и религию.

Политическая теория Макиавелли является учением о «механике правления». Внешне она предстает «теорией дипломатиче-

---

[1] В дополнение к сложности этого периода мы сталкиваемся с методологическими и терминологическими проблемами, например, при его описании с помощью *наших* понятий. Например, когда мы говорим, что Аристотель полагал, что наилучшее из возможных государств должно в основном базироваться на «среднем классе», то это *может* породить больше путаницы, чем понимания. Конечно, речь не идет о «среднем классе» в *нашем* современном смысле. Здесь, как и во многих других случаях, всегда следует иметь в виду, что наши понятия могут исказить обсуждаемые исторические реалии.

ской игры» абсолютных властителей. Поэтому она оказалась точно соответствующей политическим баталиям между мелкими итальянскими государствами. В то же время политическая теория Макиавелли содержит черты, типичные для Ренессанса и отличающие ее от политических теорий как античной Греции, так и Средневековья. В ней также имеются черты, которые являются безусловно интересными и вне контекста его времени, например *реально-политическое* понимание политики.

Макиавелли исходит из предпосылки об эгоистичности человека. Не существует пределов для человеческого стремления к вещам и власти. Но в силу ограниченности ресурсов возникают конфликты. Государство основывается на потребности индивида в защите от агрессии со стороны других. При отсутствии силы, стоящей за законом, возникает анархия. Следовательно, необходим сильный правитель для обеспечения безопасности людей. Не вдаваясь в философский анализ сущности человека, Макиавелли рассматривает эти положения в качестве очевидных. Правитель должен исходить из того, что все люди злы. Он должен быть жестоким и циничным, если хочет сохранить государство и, следовательно, защитить жизнь и собственность людей.

Хотя люди всегда эгоистичны, существуют разные степени испорченности. В своей аргументации Макиавелли использует понятия хорошего и плохого государства, а также хороших и плохих граждан. Он интересуется именно условиями, которые сделали бы возможными хорошее государство и хороших граждан. Государство будет хорошим, если оно поддерживает баланс между различными эгоистическими интересами и, следовательно, является *стабильным*. В плохом государстве открыто конфликтуют разные эгоистические интересы. Хороший гражданин является патриотичным и воинственным субъектом. Другими словами, хорошее государство стабильно. *Целью* политики является не хорошая жизнь, как это считалось в античной Греции и Средневековье, а просто удержание власти (и, следовательно, поддержание стабильности).

Макиавелли проводит различие между теми, кто стремится к *захвату* власти, и теми, кто *уже имеет* власть. В определенной степени различие между *Государем* и *Рассуждениями*, является выражением различия между проблемами создания стабильного государства и проблемами удержания власти. Макиавелли полагал, что древняя Римская республика и современная ему Швейцария являются примерами стабильных государств и относительно неиспорченных обществ. В этих государствах, по его мнению, народ в значи-

тельной мере способен управлять собой. Здесь нет необходимости в деспоте. Но в Италии его времени задачей являлось *создание* государства. Здесь необходим сильный и безжалостный правитель.

Вероятно, Макиавелли наиболее известен как автор теорий о том, как политик может выиграть схватку за власть в испорченном обществе. Рассматриваемый под этим углом зрения интерес Макиавелли к проблемам власти не является аморальным или внеморальным, а оказывается моральным в той мере, в какой его целью есть предотвращение хаоса. Целью является хорошее государство, или более точно, наилучшее из возможных, если исходить из того, что люди есть то, что (согласно Макиавелли) они есть.

Макиавелли думает, что политик, преследующий эту цель, так сказать, *создает* государство. *Создавая* законы и вводя их с помощью силы, государь *устанавливает* политический порядок. Снова мы видим отличие от античной Греции и Средневековья. Для Макиавелли существующие законы и мораль не являются абсолютными и всеобщими, но устанавливаются одним человеком. Такова теория суверенного государя, который создает национальное государство! *L'état, c'est moi.* Государство — это я (Людовик XIV, 1638—1715).

Так как закон и мораль создаются государем, то он сам оказывается выше закона и морали. Не существует каких-либо юридических и моральных стандартов, с помощью которых можно было бы оценивать государя и его действия. Подданные могут только демонстрировать полную покорность по отношению к своему государю, так как именно он *определяет* и *вводит* право и мораль. Но если один из его подданных захватит власть в свои руки, то именно *ему* должен будет подчиняться каждый, включая и низложенного государя.

Макиавелли обвиняют в использовании двойного стандарта. Государь требует от народа морали и добродетели, тогда как сам он должен оцениваться только с точки зрения того, ведут ли его действия к успешному захвату власти. В этой связи говорят о различии у Макиавелли *общественной* и *личной* морали. Одна мораль — для подданных, а другая — для государя. Но если исходить из предпосылок Макиавелли, то на самом деле нет никакого двойного стандарта. *Существует* только *одна* мораль, а именно *воля государя*. Другой морали нет. Государь хочет создать стабильное государство, захватить власть и удержать ее. Неявно Макиавелли предполагает, что в этом заключается единственная возможность защиты индивидов от взаимной агрессии. Обвинения в двойном

стандарте утрачивают всякие основания, если принять в качестве данного, что людям присущ фундаментальный эгоизм и что мораль есть не что иное, как воля государя. Однако эти предпосылки, конечно, в высшей степени спорны. Они далеко расходятся с предпосылками как средневекового философа Фомы Аквинского, так и греческого философа Платона. Но в период Ренессанса, во времена становления абсолютистских государств эти предпосылки могли казаться достаточно реалистическими.

С другой стороны, различие между *личной (приватной) моралью* и *общественной (публичной) моралью* могло быть выражением определенного политического реализма. Желающий понять, каким образом *действительно* делается политика, должен осознавать, что в политике часто применяются иные категории, чем в приватной жизни. (Речь идет о двух различных «языковых играх»). То, что в приватной жизни называется «убийством», в политике называется «нанести большой урон неприятелю». Политика имеет свои собственные категории, свою собственную мораль, свои государственные соображения *(raison d'état)!* (Другими словами, говорить об убийстве во время войны так же неестественно, как говорить об объявлении шаха и мата при игре в карты. Это просто смешение двух разных «игр»!). Можно критиковать эту точку зрения, но Макиавелли в основном прав, когда он подчеркивает, что в значительной степени дела обстоят именно таким образом.

Рассматривая учение Макиавелли, мы используем слова «мораль» и «добродетель» двойственным образом. Покоренный народ обладал своими моральными установками и представлениями до попытки государя реорганизовать общество. Но, согласно Макиавелли, такая мораль не имеет нормативного значения, например, для государя. Однако государь должен *рассматривать* существующую мораль как один из факторов в его расчетах. Не имеет нормативного значения для государя и мораль, которую он в итоге навязывает народу. Она мыслится как средство политической стратегии. Но собственная политика государя, в конечном счете, обладает определенным моральным и нормативным ядром, заключающимся в обеспечении стабильности общества.

Можно сказать, что Макиавелли подчиняет мораль политике. А именно, он рассматривает мораль (как существующую, так и устанавливаемую государем для народа) с точки зрения стратегии государя, целью которой является обеспечение стабильности государства. Приватная мораль, или мораль подданных, таким образом, подчиняется публичной морали, или морали, исходящей

из тождественности основной цели государя и основной цели государства. (Выражения «публичная мораль» и «приватная мораль» являются не совсем удачными. Мораль, которая действительно существует для подданных, — приватная мораль — является, конечно, «публичной» в том смысле, что только она доступна для народа. Напротив, цели и замыслы государя — публичная мораль — могут оставаться более или менее скрытыми от народа. Возможно, лучшими терминами были бы *мораль подданных* (политически пассивная мораль) и *политика* (политически активная мораль).

Следует подчеркнуть, что у Макиавелли и средневековых теоретиков были разные интересы. В Средневековье политическая теория в основном сосредоточивалась на *идеальных целях,* почти никогда не пытаясь объяснить, как эти цели должны быть реализованы. Напротив, Макиавелли интересуют *средства.* Он интересуется тем, как осуществляется политика здесь и теперь. Макиавелли дает детальное эмпирическое описание функционирования политики его времени. В определенном смысле он проводит *различие* между моралью и политикой. Он различает, с одной стороны, цели, которые заслуживают того, чтобы их добивались, и, с другой, политические средства, которые сами по себе и не хороши и не плохи, но только более или менее эффективны при реализации этих целей. Макиавелли пытается описать действительно используемые в политике политические средства без рассмотрения того, являются ли они хорошими или морально приемлемыми.

Резкое противопоставление целей и средств было относительно новым. Как для греческих философов, так и для христианских теологов некоторые действия («средства») заслуживали порицания безотносительно того, ведут ли они к желаемым целям. Примерами является воровство и убийство. Исходя из резкого противопоставления цели и средств, Макиавелли мог думать, что *результат оправдывает средства.* Для Ромула убийство брата Рема было правильным и хорошим, поскольку привело к всеобщему благу.

В учении Макиавелли религия занимает незначительное место. Для него все интересы и все цели секуляризированы. Религии остается лишь обеспечивать групповое единство. Поэтому Макиавелли полагает, что было бы лучше, если бы народ был религиозным. Государь должен производить впечатление религиозного человека, если он может этим чего-либо добиться.

Макиавелли понимает значение сильной государственной власти. Но прежде всего его интересует чистая политическая игра. Он

обнаруживает относительно слабое понимание экономических условий реализации власти.

Кроме того, Макиавелли придерживался *внеисторической* антропологии. Человеческая природа неизменна; следовательно, изучая политические события предшествующих эпох, можно научиться управлять современной политической ситуацией [см. *Рассуждения*]. В некотором смысле мы имеем дело с вневременной политической наукой, целью которой является не понимание «существа» политики, а обучение захвату власти. Используя *наши* термины, можно сказать, что метод Макиавелли *внеисторичен*. Но с точки зрения своего времени, Макиавелли мыслит исторически. Как и гуманисты, он описывает историю, опираясь на примеры (отдельные сюжеты прошлого использовались им для объяснения современности). Макиавелли трактует историю как своего рода круговорот с постоянной сменой периодов расцвета и упадка.

Аристотель рассматривал *этику* и *политику* как *единство, праксис*. Макиавелли *разделяет* этику и политику. В политике результат оправдывает средства. Средства предназначены для манипуляции и являются внеморальными (вне моральной оценки). Они могут исследоваться эмпирически. Конечной целью является поддержание мира и порядка. Аристотель апеллирует ко *всеобщим нормам* и *конституционной* форме правления. Макиавелли позволяет *воле государя* определять закон и мораль, причем конечной целью является политическая стабильность.

Аристотель	Макиавелли
Единство этики и политики	Этика и политика разделены
Праксис как это единство	Политика — это манипуляция
Всеобщие нормы, конституционное правление	Воля государя порождает закон и мораль

В то же самое время, когда политика становится манипуляцией *(пойезис, poiesis)*, возникает потребность в социальной науке, которая может обосновать власть государя над подданными. Макиавелли выступает как за эмпирическое исследование политики, так и за манипулятивную политику. Однако в последующие времена он пользовался дурной славой именно благодаря его учению о манипулятивной политике и его политической внеморальности, которую многие (например, Муссолини, 1883—1945) интерпретировали в духе ничем не ограниченной власти.

У Макиавелли также можно обнаружить идею эмпирической социальной науки, которая может помочь правителям лучше

управлять обществом. Однако эта идея превратилась в реальность только в XIX в., после Конта, когда индустриализация и другие процессы сделали общество еще более сложным и непонятным[1].

Политика на основе договора и политика на основе естественного права (Альтузий, Гроций)

С XVII в. политическая теория начинает отделяться от теологии. Так, немец Иоганн Альтузий (Johannes Althusius, 1557—1638) предложил теорию договора, которая основывается не на религии, а на существовании разных общественных объединений.

В этой теории понятие договора применяется для объяснения взаимоотношений как между различными социальными группами, так и между правителями и подданными. Различные объединения — семья, гильдия, местная община, провинция, нация — имеют разные задачи и конституируются благодаря *разным* соглашениям. Верховная власть всегда принадлежит народу, то есть не индивидам, но иерархически упорядоченным общественным органическим объединениям от семьи до государства. Король и государственные служащие получают власть от народа только при условии, что они будут выполнять свою часть договора. Это позволяет Альтузию объяснить, каким образом король и бюрократия действительно обладают административной властью, хотя верховная власть всегда принадлежит народу. Все объясняется *согласием*, договором между социальными группами, а не специфическими религиозными понятиями.

После возникновения независимых национальных государств возник вопрос о взаимоотношениях *между* ними. Отсутствовал какой-либо институт, который мог бы регулировать эти взаимоотношения. Более того, юридические учения, существовавшие в национальных государствах, основывались на мнении, что законы творятся национальным королем и что они, следовательно, применимы *только* к *его* государству.

---

[1] Можно сказать, что мы живем в такое время, когда эмпирические социальные науки, которые должны были бы помочь нам понять это сложное общество, *сами* стали проблематичными. С некоторого времени критическому рассмотрению подвергаются как манипулятивная политика, так и одностороннее использование в социальных исследованиях гипотетико-дедуктивного метода.

Голландский юрист Гуго Гроций (де Гроот, Hugo de Groot или Grotius, 1583—1645), обратившись к *идее естественного права,* предложил определенное юридическое решение этой дилеммы. А именно, существуют определенные законы, которые *выше* отдельных национальных государств и применимы к взаимоотношениям между ними.

Гроций жил во времена Тридцатилетней войны (1618—1648). В 1598 г. в Орлеане он стал доктором юриспруденции, а в 1599 г. адвокатом в Гааге. Затем он находился на разных государственных должностях, пока в 1613 г. не занял очень высокое положение в Роттердаме. На основании религиозно-политических обвинений в 1618 г. он был приговорен к пожизненному заключению, однако сумел бежать (в книжном сундуке) к Людовику XIII (1601—1642) во Францию. Здесь он стал шведским посланником. Спустя некоторое время шведская королева Кристина (1626—1689) отправила его на север Швеции, где плохой климат и слабое здоровье свели его в могилу (ср. с трагическим концом Декарта пять лет спустя!).

Тридцатилетняя война сделала актуальной идею создания юридического порядка, которому бы подчинялись конфликтующие государства. Злободневной стала и мысль о разграничении политических и юридических проблем, которые являются публичными, от религиозных проблем, которые являются приватными. Гроций выразил обе эти идеи. Развивая концепцию естественного права, он заложил основы международного права, которым руководствуются в отношениях между собой отдельные государства. Его усилия в этом направлении снискали одобрение и в дальнейшем оказали влияние на идею международного права, воплотившуюся в создании Лиги наций, организации Нюрнбергского процесса и образовании Организации Объединенных Наций.

Одновременно Гроций так видоизменил концепцию естественного права, развивавшуюся стоицизмом и христианской теологией, что она утратила теологические и конфессиональные корни. Это видоизменение не было выражением антиклерикальной позиции, а означало адаптацию естественного права к новой ситуации, в которой, по сравнению с прошлым, политические и правовые аспекты оказались достаточно отделенными от религиозных. Если международное право должно применяться к каждому, то его естественно-правовое обоснование не должно зависеть от христианской теологии. Поэтому и в отношениях между государствами, и внутри отдельного государства необходимо искать более

земную основу для политического и юридического согласия. В этом смысле Гроций приспособил концепцию естественного права к новой ситуации.

Наиболее известен его труд *О праве войны и мира (De jure belli ac pacis).* Как говорит само название, Гроций разрабатывает идею права, которое применимо в любых условиях, включая и войну. Бог дал людям естественную потребность в сообществе *(appetitus societatis),* и это может быть признано всеми людьми независимо от теологии или веры в спасение. Необходимость в мирном сосуществовании фундаментальна, и для его реализации все должны соблюдать определенные законы. Например, необходимо сдерживать обещания и соблюдать равенство.

Такая естественно-правовая позиция влечет за собой опровержение волюнтаристского понимания Бога как Творца и Создателя норм (Лютер). Волюнтаристы не правы, утверждая, что всякий раз то, чего *желает* Бог, является *по определению* правильным. Наоборот, Бог желает правильного, поскольку оно является правильным. Поэтому правильное существует всегда и носит всеобщий характер. Оно может быть признано каждым.

Гроций указывает на условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы государство было равноправным членом мирового сообщества. Размеры государства здесь не имеют значения. Важно лишь то, чтобы государство было стабильным и способным придерживаться заключенных договоров. Выраженные другими словами эти критерии используются и в наши дни (ООН).

Уязвимым моментом является, конечно, отсутствие общепризнанного института, который мог бы принуждать к исполнению международного права. В определенном смысле в Средние века его функции выполняла церковь. Но после Реформации она разделилась на части, в значительной мере интегрированные с отдельными государствами.

Глава 9. ГОББС — ИНДИВИД И САМОСОХРАНЕНИЕ

Жизнь. Томас Гоббс (1588—1679) был англичанином и современником Английской революции. В возрасте шести лет он уже выучил латинский и греческий языки и рано поступил в Оксфордский университет. Будучи секретарем лорда Кавендиша (Lord Cavendish), по службе немало путешествовал, встречаясь со многими выдающимися современниками (в частности, с Галилеем). В начале гражданской войны он уехал во Францию, вернувшись в Англию в 1651. В возрасте 88 лет перевел на английский язык Гомера.

Важные даты английской истории

1642—1650	Английская революция — восстание Кромвеля (Cromwell, 1599—1658) против Карла I (Charles I, 1600—1649).
1650—1658	Военная диктатура Кромвеля.
1660	Восстановление монархии.
1689	*Конституционная монархия* (за сто лет до Французской революции).

Труды. Наиболее известна его работа *Левиафан (Левиафан, или материя, форма, власть государства церковного и гражданского — Leviathan on the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil)*, опубликованная в 1651 г. Помимо других работ Гоббс также написал *О гражданине (De Cive, 1642), О теле (De corpore, 1655) О человеке (De homine, 1658).*

Общество как часовой механизм

Гоббс жил в политически нестабильное время, в период открытой гражданской войны между роялистами и сторонниками парламента. Все его политические работы преследовали одну цель: создание сильного правления, которое может обеспечить мир и порядок. Ради этого он поддерживал абсолютную монархию. Но данное Гоббсом идеологическое обоснование монархии было дву-

смысленным. Для него важны прежде всего мир и порядок. Поэтому не столь существенно, будет ли формой правления наследственная монархия или нет.

Политическая теория Гоббса является предельно индивидуалистской и предельно абсолютистской. Как и во многих других случаях, в этом нет никакого противоречия. Социальная автономизация и деспотизм могут идти рука об руку. Если люди не связаны друг с другом внутренними человеческими узами, то для предотвращения анархии становится необходимым применение внешней силы.

Подобное сочетание индивидуализма и абсолютизма у Гоббса может быть понято как идеологическое выражение интересов третьего сословия в период раннего капитализма. Сильный национальный монарх необходим для отмены старых привилегий знати, более того, для обеспечения мира и порядка, а также как гарант выполнения торговых соглашений покупателями, продавцами и конкурентами. На базе экономической конкуренции каждого с каждым возникает индивидуалистское общество, целью которого является выживание его членов, а средством сохранения жизни и собственности служит сильная власть во главе с абсолютным монархом.

Макиавелли стремился понять общество на основе отдельных фактов прошлого и настоящего. Подробно изучая их, он надеялся приобрести практическое знание, которое могло бы помочь тем, кто правит государством, или тем, кто стремится захватить власть. Это знание должно иметь вид «если — то». (Если мы действуем определенным образом, то получаем соответствующий результат.)

Макиавелли считал, что человеческая природа на протяжении истории остается в основном одной и той же. Точнее, он предполагал, что история, а следовательно, и человеческие существа, являются субъектами циклических изменений, например в форме возникновения, расцвета и упадка государств. Исходя из такой предпосылки и изучая политические события прошлых эпох, мы в состоянии приобрести знание, которое может быть полезно и в наши дни. Например, знание конкретного конфликта между римским военачальником и его солдатами или между военачальником и римскими политическими деятелями может способствовать пониманию того, как в наши дни следует разрешать подобные конфликты между правителем и армией.

Итак, Макиавелли полагал, что можно делать универсальные обобщения, основываясь на отдельных частных случаях. И если полученное таким путем знание не всегда оказывается точным, то это происходит в силу вмешательства судьбы, *фортуны*, которая накладывает границы на наши знания и способность контролировать события.

Обычно, критикуя Макиавелли, указывают на то, что он, принимая в качестве исходного предположение о неизменности человеческих качеств, сталкивается с трудностями в понимании возникновения в обществе радикальных изменений. Более того, объясняя современные ему политические события с помощью психологических понятий (типа эгоизма) и простых политических понятий, заимствован-

ных из циклического понимания истории (государство, государь, народ, аристократия, армия с командирами и солдатами, состояния подъема и упадка), он встречается с еще большими проблемами при объяснении фундаментальных экономических и культурных сдвигов, которые в гораздо меньшей степени являются наглядными.

Представляется, что в главном Гоббс разделяет основные предпосылки Макиавелли. Общество и политика должны быть поняты рационально, научно, а человеческая природа является принципиально неизменной, внеисторической. Однако Гоббс не соглашается с описательным методом Макиавелли, с обобщениями, основанными на изучении частных случаев. Гоббс ищет более надежный метод. Он пытается проникнуть вглубь непосредственно воспринимаемого, к основанию, которое может объяснить то, что мы непосредственно наблюдаем.

Гоббс принадлежал к философам, вдохновленным новыми науками, и его философия природы явно указывает на их влияние. В конечном счете природа состоит из материальных частиц, которые обладают механическим движением. В силу этого его философия есть не что иное, как учение о движении, что однозначно указывает на параллель с механикой.

В то же время Гоббс является рационально мыслящим метафизиком. Как и предшествующие рационалисты, он пытается найти фундаментальный принцип, который объясняет различные и изменяющиеся поверхностные явления. В этом смысле можно сказать, что он ищет *fundamentum absolutum inconcussum veritatis,* абсолютное и неизменное основание истины. Как философ Нового времени он ищет это основание в *человеке.* Человек является *подлежащим (sub-jectum),* основой, исходя из которой должно быть объяснено общество.

Как Гоббс это делает? Он комментирует собственный метод в работе *О гражданине,* где использует сравнение общества с *часами.* Когда мы хотим понять, как работают часы, мы их разбираем и изучаем отдельные детали и их свойства. Затем мы собираем часы вновь. Стремясь правильно расположить детали таким образом, чтобы часы заработали вновь, мы узнаем, как детали связаны друг с другом и как функционирует часовой механизм. После этого мы приходим к пониманию того, что такое часы.

Аналогично этому, Гоббс разделяет общество на части, изучает их, а затем снова собирает друг с другом так, чтобы можно было увидеть их взаимные связи и функционирование. Таким путем становится понятным, что такое общество. Конечно, этого

нельзя сделать, действительно расчленяя общество, можно только это представить.

На этом примере видны некоторые важные черты «разборочно-сборочного» метода Гоббса. Метод состоит в разделении феномена, с тем чтобы в дальнейшем воссоздать его из частей. Метод заключается в *анализе* и *синтезе*.

Следовательно, общество объясняется на основе изучения его частей. Это не означает, будто Гоббс думал, что общество состоит только из своих частей. Часы состоят не *только* из своих частей. При соединении вместе частей возникает *нечто качественно новое* — часы, общество и т.д. Гоббс не сводит целое к его частям. Но он говорит, что целое может быть понято, исходя из его частей и их свойств, *а также* их функционального единства.

Итак, его метод предполагает, что нечто непосредственно данное, общество, объясняется исходя из свойств и отношений его базисных элементов, которые не являются непосредственно доступными. Можно сказать, что Гоббс ищет принцип объяснения, который находится *глубже* уровня наблюдения.

Вернувшись к примеру с часами, скажем, что Гоббс стремится к функциональному объяснению. Чтобы понять, что такое часы, необходимо понять, как они работают. Интересными для нас свойствами деталей часов являются именно те, которые важны для функционирования часов. К числу этих свойств относятся, например, то, что пружина заведена и может привести в действие механизм часов и что часовые колесики имеют зубчики, которые связывают их с другими колесиками и передают движение. Для часов как функционирующей системы неважно, является ли пружина красной или зеленой. Не представляет интереса и дальнейшее расчленение деталей. При понимании часов как совместного функционирования пружин, зубчатых колесиков и т.д. нет необходимости знать что-либо об их атомной структуре. Верно, что молекулярное и атомное строение пружины и шестеренок определяет их свойства как функционирующих деталей часов. Но нам нет нужды знать все это, чтобы понять, что такое часы. Часовой мастер не обязан быть физиком-ядерщиком.

Но часы сделаны часовым мастером. Они также используются человеком для определения времени или в качестве украшения или символа положения. Однако в случае гоббсовского примера с часами для нас нет нужды знать, кто, почему и с какой целью изготовил часы. Понять часы означает понять детали часов в их совместном функциональном взаимодействии. Это есть понимание того,

как часы работают, функционируют. Действие часов определяется механическими движениями их частей. Поэтому понимание часов означает понимание того, как они идут. В этом смысле мы можем сказать, что объяснение Гоббса является *функционалистским.*

Более того, можно сказать, что пример Гоббса является своего рода кибернетической моделью. Важно не только то, что все детали часов являются частями функционального целого, которые взаимно предполагают друг друга. Важно и то, что некоторые детали являются *движущимися*, а другие — *управляющими (регулирующими) механизмами.* Если мы имеем в виду часы с гирями и маятником, то гири являются движущей силой, благодаря которой часы идут. В то же время маятник является силой, которая так регулирует движущую силу, чтобы часы ходили правильно. Без гирь не было бы хода часов. Без маятника не было бы правильного хода часов.

Если перенести сказанное о часах на общество, то можно сказать, что Гоббс опровергает попытки объяснения одних социальных явлений с помощью других социальных явлений (как это в некоторой степени делал Макиавелли). Гоббс стремится идти глубже, к базисным элементам. Он также не согласен с телеологическим объяснением общества путем обращения к Божественному Существу, Которое создало общество с определенной целью. Гоббс ищет функциональные связи между частями. Но он не сводит общество к его изолированным частям. Эти части также не разбираются дальше, поскольку это не является необходимым для объяснения функциональных связей общества. Исходя из этой интерпретации и не вдаваясь в дальнейшее обсуждение, можно сказать, что Гоббс не был редукционистом.

Как Гоббс выделяет части в обществе и как он их понимает? Он проводит своего рода *мысленный эксперимент.* Предположим, что государство не существует. Какой в таком случае была бы человеческая жизнь? Гоббс пытается найти то, что делает государство возможным, то, что объясняет и оправдывает жизнь людей в политическом обществе, в государстве. Он задается вопросом, как бы обстояли дела при отсутствии государства. Чтобы понять, что означает жить в государстве, мы должны понять, что означает жить без государства. Гоббс использует свое учение о *естественном (природном) состоянии* для объяснения того, какой была бы жизнь в отсутствие государства. Применяя понятия типа «индивид», «страх каждого перед другим» и «договора, ограничивающего свободу его участников», Гоббс пытается понять такие феномены, как государство, авторитет и власть.

Гоббс показывает, что при отсутствии государства люди не чувствовали бы себя в безопасности. Без государства каждый мог бы рассчитывать только на самого себя. Но поскольку человек для выживания нуждается в материальных благах, которых не хватает, а все люди по природе стремятся выжить, постольку между ними шла бы борьба за эти блага. Никто бы не чувствовал себя в безопасности в этой индивидуальной борьбе за выживание, так как никто не был бы неуязвим, а физическая сила и ум распределены между людьми более или менее равномерно. Следовательно, между людьми шла бы непрерывная борьба. В так называемом естественном состоянии идет война всех против всех.

Итак, частями общества являются люди, *индивиды*. Их базисным свойством является *стремление к самосохранению*. Таков результат анализа, исходя из которого, Гоббс стремится объяснить общественные явления.

Используя часы как модель, Гоббс далее показывает, что социальные явления вроде солидарности, взаимодействия, свободы и т.д. могут быть объяснены стремлением каждого индивида к самосохранению. Он не считает, что солидарность является стремлением к самосохранению. Напротив, он считает, что солидарность нуждается в объяснении и что она не может быть объяснена из самой себя или с помощью других общественных явлений. Она объяснима лишь с помощью стремления индивидов к самосохранению. В этой модели объяснения непосредственно воспринимаемые нами положительные и конкретные связи между людьми — например, любовь, эмпатия, привязанность к дому и сообществу, должны пониматься с помощью базисного стремления индивидов к самосохранению. Общество объясняется путем его моделирования, основанного на выделении его основных элементов и движущих сил. В свете этого можно сказать, что Гоббс не отрицает существования общественного единства и эмпатии. Напротив, он пытается объяснить, чем они являются на самом деле, исходя из функциональной связи их составных частей.

Мы видим, что Гоббсу не было нужды идти дальше самосохранения. Маленькие, механически движущиеся материальные частицы, из которых, без сомнения, состоят люди, имеют столь же малое отношение к объяснению социального, как и атомная структура часового механизма к объяснению часов. Для понимания общества нет необходимости иметь знание о внутренней структуре материи.

Пример с часами показывает, что идея «естественного состояния» не связывалась с каким-либо конкретным историческим пе-

риодом прошлого[1]. Идея естественного состояния является результатом анализа, мысленного эксперимента по устранению государства. Другими словами, эта идея не является гипотезой о том, что могло когда-то иметь место. Она является частью теоретического объяснения общественных явлений.

Можно также сказать, что Гоббс пытается объяснить общественные явления посредством психологических явлений. Возможно, некоторые подумают, что это приводит к постановке вещей с ног на голову. Напротив, именно общественное должно служить основой для объяснения психологического!

Вопрос о том, что нуждается в объяснении и что выступает в качестве объясняющего, является спорным. Как ответить на него научным образом? [Ср. с проблемой обоснования базисных принципов, например, в связи с учением Аристотеля, с проблематикой множественности теорий и с вопросом об отношениях между предпосылками и тем, что должно быть объяснено в связи с противостоянием аристотелевской и современной физики. Гл. 7].

Но для Гоббса как философа Нового времени именно индивид является основой для объяснения, причем индивид понимается как обладающий стремлением к самосохранению. Так, Гоббс принимает в расчет три источника конфликтов: страх, соперничество и стремление к славе. Наиболее важным является страх. Именно страх приводит человека в политически организованное общество, в котором запрещается борьба всех против всех за сохранение собственной жизни, но остаются экономическое соперничество и *борьба за славу.*

Каким образом Гоббс собирает части вместе, чтобы получилось упорядоченное общество? Он отмечает, что в природном состоянии каждый живет в страхе, особенно в страхе перед внезапной смертью. Пока каждый не доверяет другому и воюет с ним за материальные блага, он мало что может сделать для изменения такой ситуации. Стихийный (спонтанный) разум подсказывает индивиду, что наилучшим способом сохранения его здоровья и жизни является защита самого себя, то есть участие в войне против всех.

---

[1] Подчеркивая, что идея Гоббса о естественном состоянии является принципом объяснения, а не эмпирическим (историческим) утверждением, полезно напомнить читателю, что Гоббс, вероятно, имел определенные эмпирические основания для выдвижения этой идеи. В его времена большая часть населения была чрезвычайно бедной, нищей. Для людей даже простое выживание оказывалось борьбой. См. литературу об английской гражданской войне.

Однако на пользу каждому пошло бы, если бы все индивиды согласились упорядочить общество с помощью власти, которая охраняет жизнь и здоровье каждого. Как этого можно достичь? Это очень важный момент теории Гоббса. С одной стороны, с точки зрения эгоистической заинтересованности индивида в обеспечении жизни и здоровья, естественное состояние является менее удовлетворительным решением проблемы, чем упорядоченное национальное государство. Но разум в его стихийной форме — это только средство в борьбе за существование. Он правильно подсказывает, что лучше всего для индивида быть всегда готовым к войне. Индивид просто не может изменить это состояние. С другой стороны, Гоббс рассчитывает на просвещенный эгоистический интерес, который более вдумчив и дальновиден. Этот интерес говорит, что упорядоченное общество является наилучшим. Трудным моментом здесь оказывается объяснение того, как различные индивиды приходят к согласию действовать на основе вдумчивого, дальновидного, а не стихийного разума. Другими словами, как они могут объединиться для создания общего государства?

Проблематичным является, главным образом, не то, что мы можем сомневаться в том, как *на самом деле* осуществлялись соглашение и объединение. Здесь мы рассматриваем теорию естественного состояния не как *историческую* модель объяснения. Поэтому проблема заключается в ее использовании для объяснения перехода *от* войны всех против всех *к* упорядоченному обществу. Ведь дальновидный разум, который выводит человека за пределы природного состояния, в реальности беспомощен до тех пор, пока люди живут в естественном состоянии.

Рассуждая «от обратного», мы можем сказать следующее. С помощью нашего теперешнего разума мы видим, что если бы люди оказались неразумными, то продолжалось бы естественное состояние и что тогда дальновидный разум как высшая форма разума был бы утрачен.

Но если мы уже фактически имеем общество и говорим, что оно является выражением соглашения между эгоистическими индивидами, продиктованного общим, дальновидным и просвещенным интересом каждого, то, следуя Гоббсу, мы можем попытаться понять общество в качестве основанного на разумном общественном *договоре*.

Для Гоббса именно общественный договор конституирует общество. Это объясняет общественные явления как в политике, так и в остальных общественных сферах. Государство образуется благодаря этому договору, который основывается на том, что каждый отказывается от своей свободы в пользу государственного организма. Гоббс рассматривает государство как сосредоточение физической силы в одном организме. Без физической силы договор может быть нару-

шен. Только она предотвращает людей от нарушения договора, который был заключен для защиты жизни и здоровья каждого.

Используя часы в качестве кибернетической модели, мы можем сказать, что стремление к самосохранению выступает в роли гирь — силы природы, а правитель играет роль маятника, дисциплинирующего, управляющего фактора. (Применяя достаточно свободно понятия Фрейда, можно сказать, что стремление к самосохранению выступает как *ид,* правитель — как *супер-эго,* а общественный договор — как *эго.* Продолжая эти ассоциации, мы замечаем в методе Гоббса нормативные моменты. Он устанавливает диагноз и *рекомендует определенную терапию.* Основываясь на описании базисных элементов, он указывает, что может быть понято в качестве *болезненного состояния* и что — в качестве *здорового состояния*).

Для Гоббса очевидно, что власть должна быть *единой.* Второстепенным является сосредоточение этого единства в короле или парламенте. Важно лишь то, чтобы существовал орган, обладающий физической властью, которая могла бы реализовать верховенство государства. Согласно Гоббсу, демократия и разделение властей являются разрушением единства (сосредоточения власти в одном органе), которое делает возможным государство.

Исходя из этой модели объяснения, Гоббс мало что может сказать об идеологическом и материальном неравенстве. В конечном счете мы имеем, с одной стороны, в качестве базиса объяснения *эгоистичных индивидов* и, с другой, *государство* как фактор конституирования общества. Группы и классы имеют статус вещей, которые должны быть объяснены, а не принципов объяснения.

Гоббс не думает, что договор, который привел к созданию государства, это договор между королем, с одной стороны, и народом, с другой. Это договор между индивидами. Лицо, становящееся главой государства, в этом договоре не оговаривается. Следовательно, правитель *не может* нарушить свою часть соглашения, так как он не играет никакой роли в нем. Следовательно, правитель обладает абсолютным суверенитетом. До сих пор Гоббс однозначно поддерживает абсолютизм.

Верно, что Гоббс думал, что правитель не должен вмешиваться в право индивидов свободно покупать, продавать и заключать друг с другом соглашения. Далее Гоббс полагает, что правитель не может приказать индивиду убить себя или причинить себе вред (это противоречило бы сущности индивида — самосохранению). Но это пустые слова до тех пор, пока отсутствует сила, удерживающая монарха от подобных действий.

Гоббс предоставляет государю право на цензуру. Суверен на законных основаниях решает, какие взгляды являются опасными и какие мнения могут быть доведены до сведения народа.

Вплоть до этого момента Гоббс предстает как безоговорочный сторонник абсолютизма. Однако эта позиция является условной. Если монарх утратил контроль над обществом — так сказать, более не обеспечивает безопасность индивидам, то каждый должен снова полагаться на самого себя. В этом случае мы возвращаемся к состоянию анархии, к гражданской войне всех против всех. Поэтому возникает необходимость в новом договоре и новом правителе. Это означает, что свергнутый монарх не обладает ни малейшим правом на возвращение короны. Отсюда ясно, что для абсолютистского правителя предпочтительнее идеология, которая защищает наследственную монархию. Для абсолютного монарха наилучшей защитой является сочетание права на наследование и Божьей милости.

Как уже отмечалось, в теории Гоббса не говорится о том, что должен быть только *один* монарх. Гоббс считает, что или одно лицо, или несколько лиц должны обеспечивать закон и порядок. В этом смысле он является плохим защитником абсолютизма.

Наконец, для Гоббса фундаментальным является именно *индивид*, а не король. Именно борьба между эгоистичными и изолированными индивидами является источником существования государства и монархии, которые выступают всего лишь средствами для обеспечения самосохранения этих индивидов.

Предложенная Гоббсом модель объяснения, в которой эгоистические и рациональные индивиды выступают в качестве основного условия существования общества, выходит за границы проблематики обоснования абсолютизма. Она выступает как предшественница будущих моделей объяснения в политической и экономической теории возникающего позже либерализма.

Основанное на договоре и поддерживаемое физической силой государство является фундаментом всех общественных явлений. Поэтому не существует реального различия между государством и обществом, между государственными учреждениями и социумом. Общественные связи возникают благодаря просвещенному личному интересу, который опосредует государство. В этом пункте Гоббс явно расходится с прежними мыслителями. Например, Платон и Аристотель рассматривали человека как общественное существо с присущим ему общественным инстинктом. Для Гоббса все общественное является производным от государства и связа-

но со стремлением индивида к самосохранению. По своей природе индивиды являются асоциальными, поэтому по отношению к ним общество вторично. Государство и общество не связаны с сущностью индивида, как это было для Платона и Аристотеля. Государство и общество созданы людьми с помощью договора, основанного на совпадении личных интересов.

Естественный закон как норма разума

Законы человеческого поведения Гоббс рассматривает как *законы природы* и утверждает, что они являются нормами или общими правилами, которые открываются с помощью разума. Первый и основополагающий *естественный закон* гласит: каждый должен стремиться к состоянию мира, если он обладает возможностью достичь его. Все *естественное право* содержится в правиле: если человек не обладает возможностью достичь состояния мира, то он должен искать и использовать все средства и преимущества, которые ему предоставляет война.

Право основывается на свободе действовать или устраняться от действий. *Закон* предписывает, что человек должен делать и что не должен делать.

В естественном состоянии господствует естественное право и, следовательно, свобода действовать так, чтобы защитить себя всеми возможными способами, исходя из собственного интереса в признаваемом разумом самосохранении. В гражданском состоянии устанавливаются естественные законы, которые являются нормами разума, основанными на понимании людьми того, что они обязаны делать в государстве для сохранения жизни и здоровья.

Для Гоббса правила разума являются нормами типа «если — то». Если человек живет в естественном состоянии, то он должен использовать все возможные средства для самозащиты. Если же он живет в упорядоченном обществе, то обязан сохранять мир. В обоих случаях правила разума основываются на главном человеческом инстинкте самосохранения. Из двух рассмотренных возможностей вторая является наилучшей.

В классической концепции естественного права естественный закон является идеальным, так сказать, стоящим над человеком. Он является нормой, которой мы должны пытаться следовать. Для Гоббса нормы естественного права задаются материальными факторами, инстинктами и просвещенным личным интересом. Есте-

ственное право и естественные законы объясняются эгоистичной природой индивида.

Учение о движении

До сих пор мы рассматривали политическую философию Гоббса и не обсуждали его натурфилософию. Теперь охарактеризуем радикальную механистическо-материалистическую интерпретацию Гоббса, основанную на его натурфилософии. Однако исходя из сказанного Гоббсом о его методе *(О гражданине)* и содержания его социальной философии, можно заключить, что есть мало оснований считать, что он *редуцировал* общественные явления к механистическо-материалистическим явлениям. Другими словами, он отрицает, что социальные феномены существуют только как скопления материальных частиц, которые движутся согласно механическим законам. Однако из-за того, что Гоббса обычно понимают в редукционистском смысле, мы будем исходить из радикальной механистической интерпретации. Это даст нам возможность проиллюстрировать некоторые важные философские положения, хотя сомнительно, чтобы они принадлежали Гоббсу.

Исходным для Гоббса является понятие движения. Движение выступает в качестве объяснения всего остального и понимается количественно. То, что движется, является материальными частицами, которые изменяют свое пространственное положение в результате взаимных столкновений. Это понимание полностью противоположно точке зрения Аристотеля, для которого основным является изменение, предполагающее реализацию возможностей и рассматриваемое сквозь призму действующей и конечной причин. Гоббс объясняет все изменения физическим движением и вводит только одну действующую причину.

Можно сказать, что Аристотель пытается объяснить физическое движение с помощью качественной концепции изменения, тогда как Гоббс стремится объяснить качественные изменения с помощью концепции количественного движения.

Превращение яблока из зеленого в красное Аристотель объясняет как изменение, в котором в процессе созревания яблока актуализируется возможность яблока быть красным. Зеленое яблоко является материальной «причиной» красного яблока. Созревание яблока предполагает кроме действующей причины и цель (целевую причину), а также изменение формы (формальную «причи-

ну»). Для Гоббса это созревание должно быть объяснено движениями материальных частиц.

Если все понимается с помощью законов движения частиц, то не остается места для телеологических объяснений. Все происходящее должно объясняться с помощью одной и той же механической детерминации, которая в идеальном виде реализуется в столкновениях полностью круглых и движущихся без трения шаров. Все происходящее случается по необходимости. Даже человеческие действия являются детерминированными.

Исходя из этого, общество может быть понято как множество человеческих атомов, которые кружатся и сталкиваются друг с другом. Можно представить два вида общества. В одном имеет место анархия — беспорядок и жесткие столкновения между людьми. В другом, обществе в подлинном смысле слова, атомы кружатся гармонически, поскольку их движение координирует объединяющая сила.

Итак, политические и социальные отношения могут быть прослежены до уровня индивидуальных психологических факторов, которые, в свою очередь, сводятся к механике. Такой анализ сводит общество к лежащим в его основе определенным элементам. Мы реконструировали общество, определив, чем являются основные элементы и силы между ними. Этот синтез ведет от механики к политике.

Все, абсолютно все, в конечном счете должно быть полностью объяснено с помощью механики, то есть механистическо-материалистических понятий.

Несмотря на трудности сведения социальных и ментальных (психологических) явлений к физическим феноменам (то есть сведения действий к событиям), механистический материализм оказывается впечатляющим и в своем применении в политической теории. На основе простых принципов предпринимается попытка объяснения всего. В обществе нет сил и принципов иных, чем в механике. Просто «констелляция частиц», называемая обществом, гораздо сложнее, чем в механике. Все происходящее может быть понято на основе простой теории движения.

Либеральность и либерализм

Политическая теория Гоббса является не только очень последовательным учением, она также может служить упрощенным изображением буржуазии эпохи раннего капитализма. Буржуазия — это скопление человеческих атомов, которые ведут повседневную

борьбу за выживание в мире, где существует нехватка материальных благ. Связями, которые скрепляют эти человеческие атомы вместе, являются просвещенные личные интересы. Человеческие атомы нуждаются в государстве с абсолютистским правлением как форме защиты заключенных ими торговых соглашений. Другими словами, государство существует для индивидов. Само по себе оно не представляет ценности. Все эти положения понимаются в качестве вечной истины, как выражение вневременной природы и человека, и государства.

Если понимать под *либерализмом* политическую теорию, которая обосновывает *толерантность (терпимость),* то Гоббс не является либералистом. Либерализм в этом смысле естественно возводить, например, к Локку (лат. *libertas* = свобода).

Но если определять *либерализм* посредством таких основных понятий, как *индивид, договор, государство,* а не психологических предпочтений или моральных ценностей, то Гоббса можно рассматривать как предшественника либерализма. Итак, терминологически мы должны четко отличать *либерализм* от *либеральности*, то есть психологического, морального предпочтения терпимости и юридических свобод. За неимением лучших терминов сторонник либерализма может быть назван *либералистом*, а либеральности — *либералом.*

С использованием этой терминологии Гоббс может быть назван *либералистом*, но не *либералом*, тогда как Локк — и тем и другим. В этом смысле социалист может быть либералом, но не либералистом.

Преимущество этой терминологии заключается в том, что с ее помощью можно представить некоторые связи между идеологиями разных фаз капитализма. Для ранней фазы, идеологом которой был Гоббс, характерны беспощадная борьба за выживание и необходимость в абсолютной монархии. На следующей фазе (Локк) капитализм начал укрепляться, и для буржуазии стало важным защищать перед абсолютным монархом свои незыблемые права. Со становлением развитого частного капитализма буржуазия смогла наслаждаться миром, а понятия удовольствия и прибыли в определенном смысле заняли место понятий самосохранения и прирожденных политических прав. Идея договора уступила свое место утилитаристским оправданиям государственной власти, и возник радикальный либерализм (Рикардо, Смит), основанный на принципе невмешательства государства *(laissez faire-liberalism).*

Гоббс (1588—1679)	*Индивид* — государство, *самосохранение*
Локк (1632—1704)	*Индивид* — государство, *политические права*
Смит (1723—1790)	*Индивид* — государство, *прибыль (наслаждение)*

На разных фазах капитализма главные понятия (индивид и государство) выглядят для буржуазии в основном одними и теми же. Однако при переходе от раннего к зрелому капитализму произошло определенное изменение понимания природы человека. Центр сместился от самосохранения через незыблемые права к удовольствию и прибыли.

Мы можем сказать, что онтологически *свобода* предполагает, что существует некто, являющийся свободным. Свобода не существует сама по себе, точно так же, как и *полезность*. Быть полезным предполагает, что есть некто, для кого нечто оказывается полезным, то есть существует некто, кто в конечном счете является благом для самого себя. Философия свободы необходимо предполагает учение о том, кто *есть*, о *том*, кто есть тот, кто является свободным. Для либералистов свободным является *индивид*, понимаемый как самодостаточное, рациональное эгоистически действующее существо.

Поэтому наше определение *либерализма* как *индивидуализма* не является произвольным. Либерализм не может быть понят без социальной философии или онтологии, которую он предполагает. Точно так же, любое учение о свободе не может быть понято без соответствующего учения о том, *что* такое быть свободным и по отношении к *чему*.

Необходимо отметить, что наиболее часто термин «либерализм» используется для характеристики политико-экономических теорий, которые трактуют свободу как основную ценность, а просвещенный личный интерес как главную движущую силу. В то же время эти теории приписывают государству задачу защиты сферы деятельности независимых участников, то есть обеспечение мира и порядка, гарантию политической стабильности и право на собственность, которые делают возможными рациональные *предсказуемые* действия[1]. В обычном значении слова «либерализм» — предполагающем базисный характер человеческих свобод и предсказуемость, а не деспотичность и произвольность действий государства — было бы *неестественно* называть Гоббса либералистом[2].

---

[1] См. *J.Habermas.* The Structural Transformation of the Public Sphere. — Cambridge, 1989.

[2] Определение либерализма и индивидуализма, как тождественных по смыслу, идет в разрез с обычной языковой практикой. Она предполагает осмысленность утверждения, что даже если любой либерализм должен быть индивидуализмом, то это не означает, что любой индивидуализм является либерализмом (ср. с индивидуалистическими чертами *праворадикального* возвеличивания сверхчеловека).

Глава 10. ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ СОМНЕНИЕМ И ВЕРОЙ

Декарт — методическое сомнение и доверие разуму

Жизнь. Француз Рене Декарт (René Descartes, 1596—1650) изучал схоластическую философию в иезуитской коллегии Ла-Флеш. Он рано начал сомневаться в ценности книжной учености, так как, по его мнению, у многих наук отсутствует надежное основание. Оставив книги, он начал путешествовать. Хотя Декарт был католиком, но одно время он участвовал на стороне протестантов в Тридцатилетней войне. В круг его интересов входила верховая езда, музыка, фехтование и танцы. В возрасте 23 лет во время пребывания на зимних квартирах в Германии он сформулировал основные идеи своего метода. Десять лет спустя он перебрался в Голландию, чтобы в мире и покое заниматься исследованиями. В 1649 г. отправился в Стокгольм к королеве Кристине. Шведская зима оказалась для него слишком суровой, он заболел и умер в феврале 1650 г.

Труды. Его основные произведения включают *Рассуждение о методе (Discours de la méthode, 1637)* и *Метафизические размышления (Meditations métaphysiques, 1647)*. Среди других упомянем *Начала философии (Principes de la philosophie)* и *Правила для руководства ума (Règles pour la direction de l'esprit)*. *Рассуждение о методе* было одним из первых философских произведений на французском языке. Декарт писал как на латыни, так и на французском.

Декарт одновременно является представителем и новой, и старой эпох. С одной стороны, он стремится основать философию на новом надежном фундаменте. С другой, он сильно привязан к схоластической традиции, что, в частности, доказывает его аргументация в пользу существования Бога.

Согласно Декарту, разногласия в философии существуют по любому вопросу. Единственным действительно надежным методом является математическая дедукция. Поэтому Декарт в качестве *научного идеала* рассматривает *дедуктивную систему* [см. Гл. 7]. Этот идеал стал определяющим фактором декартовой философии.

Если философия должна быть дедуктивной системой типа Евклидовой геометрии, то тогда необходимо найти *полностью опре-*

деленные и истинные предпосылки (аксиомы). Если предпосылки являются не очевидными и сомнительными, то выводы (теоремы) дедуктивной системы имеют мало ценности.

Этот научный идеал, заимствованный Декартом из математики и выражающий некоторые особенности научного метода, подводит его к вопросу о том, как можно найти абсолютно очевидные и определенные предпосылки для дедуктивной философской системы. Ответить на этот вопрос позволяет *методическое сомнение*. Оно является средством исключения всех положений, в которых мы *можем логически* сомневаться, и средством поиска положений, которые логически несомненны. Именно *такие* бесспорные положения мы можем использовать в качестве предпосылок нашей дедуктивной системы.

Методическое сомнение, таким образом, нацелено на нахождение *не* того, в чем *обоснованно* или *необоснованно* можно сомневаться, а того, в чем *логически возможно* сомневаться. Методическое сомнение является способом (методом) исключения всех утверждений, которые не могут быть предпосылками дедуктивной философской системы.

Для Декарта само сомнение связано с определенными предпосылками. Именно сам индивид, отдельный мыслящий субъект, а не, например, группа исследователей, задает вопросы, то есть сомневается. Поэтому не удивительно, что положение, в определенности которого Декарт не сомневается, заключается в уверенности индивида в том, что он является мыслящим созданием. Этот вывод, в котором нельзя сомневаться, встроен в используемый Декартом способ постановки вопросов.

Для большей части как рационалистической, так и эмпирицистской философии Нового времени мыслящий индивид является исходным эпистемологическим пунктом [см. Гл. 7]. Лишь в дальнейшем, как это имеет место для Гегеля, ориентированного на историю, или для Пирса, в центре внимания которого сообщество исследователей и прогресс научного познания, на первое место выдвигается идея интерсубъективности познания. В то же самое время все большее значение (от Гегеля и Маркса через Пирса к Витгенштейну) приобретает представление о том, что познание может быть связано с действиями, с тем, что мы делаем.

В Новейшее время, начиная с Ницше и кончая так называемыми постмодернистами, возникает критика веры в разум и прогресс безотносительно к тому, связывается ли эта вера с автономными субъектами или же с открытым сообществом исследователей [см. Гл. 30].

С помощью методического сомнения Декарт подвергает испытанию различные виды знания.

1) Вначале он рассматривает философскую традицию. Можно ли в принципе сомневаться в том, что говорят философы? Да, отвечает Декарт. Это возможно потому, что философы действительно были и остаются несогласными по многим вопросам.

2) Как обстоят дела с нашими чувственными восприятиями? Возможно ли логически сомневаться в них? Да, говорит Декарт и приводит следующий аргумент. Фактом является то, что *иногда* мы подвержены иллюзиям и галлюцинациям. Например, башня может казаться круглой, хотя впоследствии обнаруживается, что она квадратная. Следовательно, мы обладаем двумя противоречащими друг другу чувственными впечатлениями об одной и той же вещи. На практике мы доверяем одним ощущениям больше, чем другим. Мы убеждаемся в том, что, например, башня на самом деле оказывается квадратной, потому что она выглядит квадратной, когда мы подойдем к ней *ближе*, хотя и выглядит круглой *издалека.* Более того, практически мы можем попросить *других* людей *проверить*, правильно ли мы думаем, что мы видим. Следовательно, на *практике* мы не имеем, как правило, проблем с определением того, является ли в действительности башня круглой или квадратной.

Но этот пример показывает, что наши *чувства* могут ошибаться и что мы *не обладаем иными средствами проверки нашего чувственного впечатления, кроме как с помощью другого чувственного впечатления.* Однако если *может* ошибаться одно чувственное впечатление, то тогда *в принципе может ошибаться и другое впечатление, которое мы используем для проверки первого.* И если мы пожелаем проверить это другое, «контрольное», впечатление, то мы должны снова использовать третье чувственное впечатление, которое также может быть *в принципе* ошибочным. Это может повторяться до бесконечности. Следовательно, *логически возможно* сомневаться во всех чувственных впечатлениях.

Итак, наши чувства не могут обеспечить нас *абсолютно очевидными* предпосылками для дедуктивной философской системы.

3) В качестве особого аргумента Декарт указывает, что он не имеет критерия для определения того, находится ли он *в полном сознании* или в *состоянии сна.* Эти состояния определенно являются чувственными восприятиями. По этой причине он *может* в принципе сомневаться в том, в каком состоянии он находится.

Аргумент, содержащий ссылку на состояние сна, относится к тому же типу, что и аргумент о регрессе в бесконечность при проверке чувственных впечатлений. В обоих случаях Декарт ищет

абсолютно очевидный критерий и приходит к выводу, что не может найти его. Критерием для определения некоторого чувственного впечатления в качестве правильного является *другое* чувственное впечатление. Но если может быть неверным одно чувственное впечатление, то и *критерий*, то есть другое чувственное впечатление, также может быть неверным. Казалось бы, критерий для определения того, находимся ли мы в полном сознании, состоит в том, что мы *думаем*, что мы в полном сознании, но мы также *можем* видеть сон, что мы думаем, что мы в полном сознании.

Можно добавить, что во времена Декарта сомнение в критериях очевидности знания было хорошо известным[1]. Помимо прочего, конфликт между католиками и протестантами был связан с вопросом о *критерии* христианской истины. Протестанты не считали критерием *церковную традицию*. Другими словами, они не думали, что можно решить вопрос об истинности христианской доктрины путем обращения к традиции. В общем и целом, протестанты не сомневались в истинности того, что говорили католики, *если* принять традицию в качестве критерия (или как последнюю инстанцию). Протестанты сомневались в самом критерии! Откуда нам известно, что традиция является верным критерием христианской истины? Протестанты предложили другой критерий: *Одна Библия, Sola Scriptura*, в то время как католики располагали двумя критериями — Библией и традицией. Но христиане не обнаруживают согласия в отношении того, что на самом деле говорит Библия. Поэтому протестантское понимание Библии часто формулируют следующим образом: *Библия — это то, как Библейское учение (Послание) представляется моей совести.* Критерием становится совесть отдельного индивида. Католики в ответ возражали, что это еще более произвольный критерий, чем традиция. Откуда нам известно, что совесть каждого индивида является верным критерием христианской истины? Как мы знаем, Лютер и Кальвин (Calvin, 1509—1564) выдвинули *разные* учения. Если критерием должна быть совесть отдельного индивида, то не расщепится ли христианское учение на бесконечное множество личных мнений и не распадется ли церковь на множество малых сект?

Этот конфликт протестантизма и католицизма связан с одной из основных философских проблем: вопросом об обоснованности критериев истины[2]. Каким образом возможно обосновать основные принципы?

В результате этого спора многие французские католики времен Декарта стали скептиками. Достаточно упомянуть Мишеля Монтеня (Montaigne, 1533—1592) с его вопросом: что я знаю? *(que sais-je?)* Они считали невозможным обоснование первых принципов, то есть критериев, используемых для обоснования других утверждений. Иначе говоря, они думали, что невозможно разрешить спор католиков и протестантов о критериях христианской истины. Но из этого следует, что невозможно опровергнуть веру, которой уже обладает индивид. Поэтому многие французские скептики оставались католиками.

---

[1] См. *R.Popkin.* The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. — Assen, 1960.

[2] См. *A.Næss.* Which World is the Real One?, а также позицию *Аристотеля* в отношении обоснования первых принципов в *Метафизике* 1005b5—1006a28.

4) Наконец Декарт рассматривает логику, где он снова применяет методическое сомнение к используемому в ней *критерию*. У нас нет других способов проверки рассуждения, как прибегнуть к *другим* рассуждениям. И если может быть ошибочным первое рассуждение, то тогда могут быть ошибочными и другие рассуждения. Таким образом, мы, в принципе, *можем* сомневаться в логических аргументах.

Ясно, что сомнение в логическом выводе отличается от сомнения в чувственных впечатлениях, так как именно *посредством* логического вывода Декарт приходит к пониманию, что логические выводы, в принципе, подвержены ошибкам.

Здесь нет необходимости в более детальном анализе аргументации Декарта. Достаточно отметить, что Декарт пытается найти *не* то, в чем *обоснованно* сомневаться, а то, в чем, в принципе, *логически возможно* сомневаться. Мы видели, что, применяя методическое сомнение, Декарт опровергает претензии философии, чувственного восприятия и логики на обоснованное знание. Ни один из этих видов знания не является абсолютно определенным для использования в качестве предпосылки в дедуктивной философской системе, которую он хочет создать. Можно добавить, что Декарт предлагает следующий умственный эксперимент для того, чтобы усилить сомнение (в отношении всего, что мы думаем, что знаем). Представим, что существует могущественный злонамеренный демон *(un malin génie),* который обманывает нас так, что мы ошибаемся, не осознавая этого. Другими словами, существует «злой дух», который незаметно внушает нам ошибочные мнения. В таком случае мы не были бы способны обладать уверенностью в том, что мы думаем, что знаем. Ставится вопрос: как мы можем знать, что дело не обстоит именно таким образом? Откуда мы можем знать, что нас не обманывает этот демон?

Существует ли что-нибудь, в чем мы не можем сомневаться? Да, отвечает Декарт. В принципе мы не можем сомневаться в том, что обладаем сознанием, и в том, что существуем. Даже если мы сомневаемся во всем, то *не можем* сомневаться в том, *что мы сомневаемся,* то есть в том, что обладаем сознанием и существуем. Мы, следовательно, имеем «кандидата», который выдержал испытание. В декартовой формулировке этот кандидат имеет форму утверждения: *«Я мыслю, следовательно, я существую» (cogito ergo sum).*

Человек, формулирующий утверждение *cogito ergo sum,* выражает знание, в котором он не может сомневаться. Оно яв-

ляется рефлексивным знанием и не может быть опровергнуто. Тот, кто сомневается, не может в качестве сомневающегося сомневаться (или отрицать), что он сомневается и, следовательно, что он существует. Это не логический вывод (от предпосылок к заключению), а понимание, которое сомневающийся не в состоянии опровергнуть[1]. Даже если нас вводит в заблуждение «злой дух», мы не можем сомневаться в нашем сомнении.

Конечно, этого утверждения мало для построения целой дедуктивной системы. Дополнительные утверждения Декарта связаны с его доказательством существования Бога. Из представления о *совершенном* он делает заключение о *существовании* совершенного существа, Бога.

Декарт исходит из того, что он имеет представление о Совершенном Существе, Боге, хотя сознает, что сам он не является совершенным. В противном случае он не был бы переполнен сомнением и неопределенностью. (Совершенному существу не были бы известны сомнение и неопределенность, которые присущи Декарту). Далее он предполагает, что следствие не может содержать больше, чем содержится в причине. (Когда нечто причиняет другое, то в этом другом не может содержаться больше того, что есть в причине. В противном случае определенная часть того, что является следствием, возникла бы из ничего. Но ничто не может быть причиной чего бы то ни было). Он интерпретирует это так, что представление о Совершенном Существе не может быть порождено чем-то несовершенным (так как он рассматривает представление о совершенстве как совершенное представление). В силу того, что он сам является несовершенным, он не может быть причиной этого представления. Этой причиной может быть только Совершенное Существо. Поскольку Декарт действительно обладает представлением о Совершенном Существе, то это представление должно быть, следовательно, причинено Совершенным Существом, то есть Богом. Следовательно, Бог существует.

---

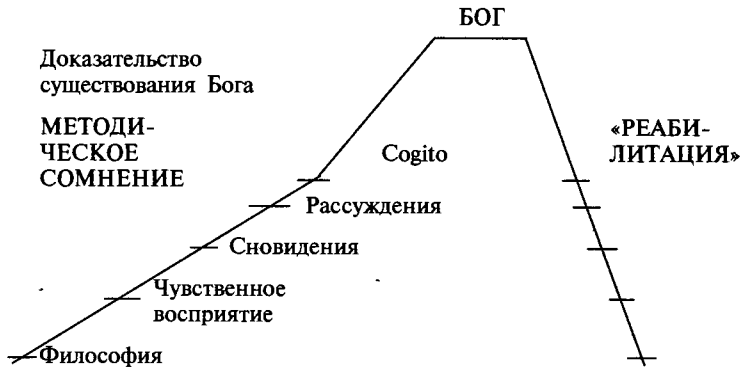
[1] Знание, выражаемое *cogito ergo sum,* не должно рассматриваться как вывод из данных предпосылок. Оно не является таким выводом, в котором *«ergo»* указывает на логическое следование *«sum»* (как заключения) из *«cogito»* (как предпосылки). Оно является пониманием, которое не может быть опровергнуто, знанием, которое влечет за собой, что *Я* (в качестве сомневающегося) *одновременно* думаю *(«cogito»)* и существую *(«sum»).*

Совершенный Бог не обманывает людей. Это дает нам уверенность в *методе: Все, что представляется нам столь же самоочевидным, как утверждение cogito ergo sum, должно быть знанием столь же достоверным.* В этом мы видим источник декартовой рационалистической эпистемологии: критерием общезначимого познания является не эмпирическое обоснование (как в эмпирицизме), а идеи, которые предстают *ясными и отчетливыми перед нашим разумом.*

Декарт утверждает, что для него столь же самоочевидным, как собственное существование и наличие сознания, *является* существование мыслящего бытия (души) и протяженного бытия (материи). Декарт вводит учение о *вещи мыслящей* (*res cogitans,* душе) и *вещи протяженной* (*res extensa,* материи) как единственно существующих (помимо Бога) двух фундаментально различных феноменах. Душа является только мыслящей, но не протяженной. Материя является только протяженной, но не мыслящей. Материя понимается с помощью одной лишь механики (механико-материалистическая картина мира), в то время как душа свободна и рациональна. Мы уже указывали на логические проблемы, возникающие в связи с этим дуализмом [Гл. 7].

Если существует Бог, который не обманывает нас, то представление о «злом демоне» утрачивает свое значение. Но если существует такой, не вводящий нас в заблуждение, Бог, то почему мы так часто ошибаемся? Согласно Декарту, мы делаем ошибки в силу того, что не относимся систематически и критически к содержанию наших мыслей и восприятий. Поэтому мы должны последовательно придерживаться того, что является ясным и отчетливым так же, как и утверждение *cogito ergo sum.* Более того, мы должны использовать наш разум для различения подлинного знания и того, что им не является. Применяя этот критерий к «кандидатам» на знание, испытываемым с помощью методического сомнения, мы, согласно Декарту, приходим к выводу, что можем обладать некоторым доверием к нашим рассуждениям и чувственным впечатлениям при условии, что критически и методически относимся к ним как к источникам знания. Имея это в виду, Декарт возвращается к тем видам знания, которые он ранее отверг как ошибочные *в принципе,* и говорит, что *на практике* они могут быть полезными. (По Декарту, эта «реабилитация» не относится к предшествующей философии).

Можно следующим образом представить ход мыслей Декарта.



Первым звеном в аргументации Декарта оказывается постановка вопроса о том, является ли логически возможным сомнение в философских положениях, чувственном восприятии, сновидениях и логических рассуждениях (методическое сомнение). Он приходит к рефлексивному знанию о том, что по крайней мере невозможно сомневаться в собственном сомнении *(cogito ergo sum)*. Все утверждения, являющиеся столь же убедительно определенными, должны приниматься в качестве истинных. В этом Декарт усматривает критерий истины. Далее, используя представление о Совершенстве, которое он, будучи несовершенным, не в состоянии породить сам, Декарт проводит так называемое доказательство существования Бога. Источником представления о совершенстве должен быть Бог. Бог существует и как Совершенный, следовательно, не может вводить нас в заблуждение. Поэтому то, что с помощью критического рассмотрения мы осознаем в качестве ясного и отчетливого, должно быть тем, в отношении чего мы можем быть уверенными. Итак, Декарт «реабилитирует» наши теоретические рассуждения (в которых он ранее сомневался) и полагает, что мы после соответствующей проверки с помощью разума должны быть способны доверять показаниям наших чувств. Таким образом Декарт вначале движется к надежному фундаменту (*cogito*, Бог), а затем основывает на нем новое и критическое доверие нашему теоретическому и чувственному знанию.

Декартов *критерий истины* является *рационалистическим*. В качестве истинного может быть принято то, *что* разум *(ratio)* в результате проведения систематического и последовательного рассуж-

дения рассматривает в качестве ясного и отчетливого. (Чувственные восприятия должны контролироваться разумом. Они вызывают к себе меньше доверия, чем разум)[1].

Мышление Декарта направлено прежде всего на поиски приемлемых предпосылок. Он никогда не разрабатывал строгую дедуктивную систему. В этом плане почти полную противоположность Декарту представляет его последователь Спиноза, который главный акцент ставил именно на дедуктивной системе.

Принято считать, что Декарт не развил никакой политической теории. Но в *Рассуждении о методе* (вторая часть), касаясь проблем архитектуры, он говорит, что город должен быть спланирован одним лицом, по единому замыслу. Это даст лучшие результаты, чем в случае строительства домов в соответствии со вкусами отдельных строителей и без координирующей воли. Выражаемая здесь точка зрения, по-видимому, находится в явной оппозиции мнению Эдмунда Берка о наличии глубокой мудрости в традиции, опирающейся на жизненный опыт многих поколений. Берк проклинает тех, кто росчерком пера уничтожает все старое и устанавливает новое соответственно своему разумению. Реализация декартового понимания архитектуры и планировки городов требует наличия компетентного лица, обладающего властью для получения земли, материалов, оборудования и рабочих. Тем самым это понимание предполагает определенный вид просвещенного абсолютизма — концентрацию власти в руках одного лица наряду с бесправием и покорностью народа. Возможно, мы придали одностороннее значение тому, что Декарт сказал об архитектуре и государственном управлении. Он в то же время говорит, что сказанное им не означает поддержки тех, кто, не будучи призван ни по рождению, ни по уму к управлению общественными делами, неутомимо тщится измыслить какие-нибудь новые преобразования. По-видимому, эта оговорка скорее предназначалась для успокоения современных ему властей, чем опровергала то, что Декарт сказал ранее об архитектуре и политике.

Для нас важно понять *эпистемологическую позицию рационалистов* (Декарта, Лейбница и Спинозы и др.). Грубо говоря, она заключается в том, что мы обладаем *двумя видами знания*. В дополнение к *опыту* отдельных явлений внешнего и внутреннего мира мы можем получать *рациональное знание* о сущности вещей в виде общезначимых истин.

Спор рационализма и эмпиризма в основном ведется вокруг второго вида знания. Рационалисты[2] утверждают, что с помощью *рациональной интуиции* мы получаем *знание* всеобщих истин (например, познаем Бога, человеческую природу и мораль).

---

[1] См. эмпирицистскую концепцию опыта, например, у Юма, который понимает опыт как восприятие, которое снова интерпретируется с помощью простых чувственных впечатлений (импрессий). Для эмпирицистов это является основой знания. См. также гегелевскую концепцию опыта как жизненного опыта.

[2] *Ratio* = разум, отсюда рационализм.

Эмпирицисты[1] отрицают рациональную интуицию, которая дает нам такое знание. Согласно их эпистемологии, мы получаем знание с помощью *опыта*, который они в конечном счете сводят к чувственному опыту. Исключение составляет знание, получаемое с помощью анализа понятий и дедукции, как это имеет место в логике и математике. Однако эти два вида знания, согласно эмпирицистам, не говорят нам ничего о существенных чертах бытия.

Можно сказать, что рационалисты думают, что мы в состоянии познать реальность (нечто реальное) с помощью только одних понятий, тогда как эмпирицисты выводят все знание о реальности из опыта[2]. Согласно рационалистам, проясняя различные понятия типа свободы, взаимодействия, добродетели, добра и Бога, мы приобретаем знание о чем-то реальном.

Ситуация осложняется тем, что эмпирицисты и рационалисты по-разному понимают упомянутые формы познания. Мы только укажем на некоторые моменты предлагаемых ими интерпретаций. Опыт может быть интерпретирован в качестве пассивного процесса восприятия, в котором субъект снабжается простыми впечатлениями внешних вещей. Затем субъект комбинирует эти впечатления согласно их появлению вместе или по отдельности, согласно их сходству и различию и т.д., что приводит к возникновению знания об этих воспринимаемых вещах (эмпирицисты). Опыт также может пониматься как всегда структурированный либо присущими человеку способностями (Кант), либо человеческими интересами и действиями (феноменология).

Логические и математические знания также понимаются поразному. Для концептуального реалиста Платона математическое познание соответствует (в высшей степени) существующему порядку — математическим идеям. Но математика также может пониматься как придуманная человеком игра, в которой отношения между понятиями устанавливаются на основе придуманных правил и абстрактных предпосылок. При этом не предусматривается, что математика отображает нечто, что объективно существует (номиналистическая интерпретация).

Мы перечислили только несколько возможных способов понимания опыта и математического знания. Этого достаточно, чтобы показать, что эмпирицисты и рационалисты имеют различные точки зрения не только по поводу рациональной интуиции. Сущест-

---

[1] *Empiri* = опыт, отсюда эмпирицизм.

[2] Сократ был рационалистом в этом смысле. См. Гл. 2.

венно то, что согласившись с той или иной точкой зрения, мы придем к разным выводам. Например, рациональная интуиция позволяет познание нормативных вопросов. Когда рационалист говорит о «врожденных идеях», например в области религии или морали, то он исходит именно из такого вида интуиции. Но чисто эмпирическая точка зрения отрицает, что существует знание по нормативным вопросам.

Другими словами, и рационалисты и эмпирицисты согласны, что мы можем обладать знанием нормативного в том смысле, что мы можем знать, что те или иные люди считают правильными те или иные нормы. Но они расходятся относительно нашей возможности знать, что те или иные нормы являются *правильными.*

Не каждый *ученый, занимающийся эмпирическими исследованиями, является эмпирицистом. Эмпирицистом является тот, кто придерживается эмпирицизма как философской (эпистемологической) позиции.* Ученый, который использует эмпирические методы, может быть как эмпирицистом, так и рационалистом (в указанном значении этих терминов)[1].

Итак, мы видели, как с зарождением естествознания возникла *проблема источника знания* и были предложены ее рационалистическое и эмпирицистское *решения*, которые ведут к разным *следствиям.* Остановимся теперь на *аргументах* за и против этих решений.

Эмпирицизм можно рассматривать как реакцию на рационализм. Кратко, эмпирицистские[2] аргументы заключаются в том, что рациональная интуиция не ведет к *одним и тем же* результатам, когда она используется разными рационалистами (Декартом, Спинозой, Лейбницем и др.). Иными словами, эмпирицисты констатируют, что рационалисты *расходятся во мнениях* отно-

---

[1] Здесь мы определили эмпирицизм и рационализм как главные эпистемологические позиции в проблематике естественных прав. Мы не определяли эмпирицизм как философскую позицию, которая обосновывает гипотетико-дедуктивное исследование, а рационализм — как эпистемологическую позицию, которая противопоставляет дедуктивный метод гипотетико-дедуктивному методу. Вопрос заключается в том, на что делается ударение. Выделяя проблематику естественных прав, мы используем термин «радикальный эмпирицизм», а выделяя положительное эпистемологическое отношение к гипотетико-дедуктивному методу (как у Локка и Поппера), мы будем использовать термин «эмпирицистская установка» [см. Гл. 12, а также Гл. 29].

[2] Термин «эмпирицистский» будет использоваться как связанный с *эмпирицизмом* как философской позицией, а термин «эмпирический» — как связанный с опытным исследованием *(В.К.).*

сительно того, что является интуитивно рациональным. В таком случае, к *чему* необходимо апеллировать? К *новой* рациональной интуиции? Но тогда мы придем к тому, с чего начали, так как рационалисты спорят как раз по поводу того, что является интуитивно рациональным. Следовательно, говорят критики рационализма, с помощью рациональной интуиции невозможно получить истинное знание.

Это очень сильный аргумент. Но рационалисты могут ответить следующим образом: эмпирицистский тезис не является аналитической истиной типа «холостяк — это неженатый мужчина», которая (при номиналистической интерпретации) не утверждает что-либо о существующем. Но является ли тогда истиной опыта *сам* эмпирицистский тезис о происхождении всего знания из опыта?[1] На каком виде опыта может быть основан этот тезис? Кажется очевидным, что *сам* эмпирицистский тезис не относится и к числу истин опыта. Он является утверждением *о* всех истинах опыта и о различии между осмысленными и неосмысленными (в эмпирицистском понимании) предложениями. Поэтому сам эмпирицистский тезис не может принадлежать к любому из двух видов знания, которые признает эмпирицизм. Это означает, что эмпирицистский тезис неявно провозглашает себя невозможным. Иначе говоря, он может быть только тогда истинным знанием, когда существует рациональная интуиция, которая говорит, что эмпирицизм прав. Но такую интуицию как раз и опровергает эмпирицизм[2].

Если эмпирицисты обвиняют рационалистов в догматизме и приверженности сомнительному основанию («рационалисты расходятся в понимании того, что является интуитивно рациональным»), то рационалисты отвечают, что эмпирицисты разрушают основание, на котором они стоят («эмпирицистский тезис делает эмпирицизм невозможным»).

Существуют и другие разногласия между рационализмом и эмпирицизмом. Оба эти направления стремятся к *ясности*, но поразному понимают то, в чем она заключается.

---

[1] См. *A.Næss.* Reflections about Total Views. Philosophy and Phenomenological Research, 1964, 25: 16—29.

[2] Новейший эмпирицизм (логический эмпирицизм периода между первой и второй мировыми войнами) опровергает проблему самореференции. Некоторые полагают, что эту проблему возможно устранить (см. теорию типов Рассела). Вопрос в том, будет ли надежной точка зрения, утверждающая, что язык не является самореференциальным.

Рационалисты стремятся к «ясности» в смысле «самоочевидности». Именно здесь появляется рациональная интуиция. Когда нечто кажется абсолютно ясным, самоочевидным для этой интуиции, тогда то, что она говорит нам, является истинным. Верно, что Декарт использовал следующий метод анализа сложных проблем. Мы расчленяем проблемы на более простые представления, которые затем проверяем с точки зрения их самоочевидности или дедуктивного следования из представлений, которые мы раньше нашли самоочевидными. В таком анализе для Декарта важна прежде всего проверка самой истины. Является ли идея ясной и различимой? Если да, то, согласно Декарту, она является самоочевидной и истинной.

Эмпирицисты ищут «ясности» в смысле «наблюдаемости», «эмпирической проверяемости» и «соответствия нормальному языковому употреблению»[1]. Они скептически относятся к тому, что считается «ясным» в смысле «самоочевидности». Задачей эмпирицистов является прояснение языка, помимо прочего, для представления понятий в виде, в каком они могут быть проверены опытом.

Рационалисты и особенно эмпирицисты внесли свой вклад в уточнение смысла ясности, что оказалось очень важным для философов эпохи Просвещения (XVIII в.).

Паскаль — доводы разума и доводы сердца

Уже в возрасте 16 лет Блез Паскаль (Blaise Pascal, 1623—1662) написал работу по геометрии, которая сделала его знаменитым. Однако после драматических личных событий он рано посвятил себя вопросам христианской веры и теологии. Паскаль принадлежит линии развития, идущей от Августина к современной христианской экзистенциальной философии. Во французской культуре Паскаль и Декарт являются двумя противоположными полюсами, каждый из которых по-своему представляет ее традиции.

Паскаль в *Мыслях (Pensées)* защищает доводы сердца. В то же время он утверждает, что мы не можем найти ни доказательств, ни опровержений религиозных истин. Поэтому обратившись к Бо-

[1] Требование соответствия с «нормальным языковым употреблением» характеризует прежде всего *современную* англо-американскую философию в лице так называемой оксфордской философии *(философия естественного языка)*.

гу, мы можем все выиграть и ничего не потерять. *Экзистенциальное познание* и *выбор* (здесь — выбор библейского Бога) — вот главные темы, которые объединяют Паскаля с экзистенциалистами наших дней[1].

Можно сказать, что Паскаль принадлежит к рационалистам, так как его экзистенциальное отчаяние по поводу неопределенности нашего познания является своего рода «перевернутым» рационализмом. Другими словами, у Паскаля и рационалистов один и тот же горизонт. Они придерживаются одних и тех же познавательных идеалов, требующих определенности в отношении фундаментальных метафизических и религиозных вопросов. Однако Паскаль не верит, что эти идеалы реализуемы. Поэтому он занимает позицию экзистенциальной безысходности, которая является своего рода полной противоположностью рационалистической уверенности в наши познавательные способности. [Ср. с аналогичной позицией Альбера Камю (Albert Camus, 1913—1960), который считал, что представление *об абсурде* осмысленно только на фоне требования разрешения фундаментальных вопросов. См. его работы *Бунтующий человек и Миф о Сизифе*[2]].

---

[1] *Б.Паскаль.* Мысли. Перевод О. Хомы. — М., 1994.

«Человек самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить ее. Для ее умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознает свою смерть; вселенная же не ведает своего превосходства над человеком» [Фрагмент 347, с. 78].

«Перестанем же искать уверенности и прочности. Наш разум вечно обманывается непостоянством кажущегося; ничто не может утвердить конечного между двумя бесконечностями... » [Фрагмент 72, с. 68].

«Сердце имеет свои основания, которых ум не знает *(le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point)*» [Фрагмент 277, с. 232].

«Вера есть дар Божий. Не думайте, что мы считаем ее даром рассудка» [Фрагмент 279, с. 267].

«Как далеко от познания Бога до любви к Нему» [Фрагмент 280, с. 332].

«Сердце чувствует Бога, не разум» [Фрагмент 278, с. 232].

[2] Это показывает, что отдельно взятые аргументы сами по себе могут выглядеть означающими одно и то же для двух разных философов. Однако когда эти аргументы рассматриваются в контексте их взаимной связи, то оказывается, что они означают разные вещи, так как принадлежат различным контекстам. Два философа (например, Паскаль и Юм), могут разделять «один и тот же» скептицизм в отношении наших познавательных способностей. Однако в силу различия их философских позиций скептицизм для каждого из них обладает особым смыслом. Для Паскаля с его рационалистическими упованиями на познание скептицизм был болезненным приобретением. Для Юма, исходившего из эмпирицизма и «здравого смысла», скептицизм не означал ничего драматического.

Вико — история как модель

Новое историческое сознание, окончательно победившее в XIX в., во многом обязано итальянскому философу истории Джамбаттиста Вико (Giambattista Vico, 1668—1744). Его главный труд *Основания новой науки об общей природе наций (Principi di scienza nuova, 1725)* труден для понимания и был мало известен при его жизни. Однако основная идея этого труда проста. Согласно Вико, мы можем обладать ясным и надежным знанием только о том, что мы сами создали[1]. Вико имел в виду прежде всего общество и историю, а также все институты и законы *(ordinances)*, которые конституируют общество. Создаваемое человеком резко отличается от созданного Богом, то есть от природы. Так как природа создана не людьми, а Богом, то только Бог в состоянии полностью и до конца понять ее. Мы можем описывать природные процессы и выяснять, как ведут себя физические явления в экспериментальных ситуациях, но никогда не получим знание о том, *почему* природа ведет себя именно так, а не иначе. Люди могут познавать природу только «со стороны», с «позиции наблюдателя». Мы никогда не поймем природу «изнутри», как это делает Бог. Для нас полностью понятными и интеллигибельными являются только те

[1] В некотором смысле основная идея Вико уже была сформулирована Гоббсом. (См. его *Six Lessons to the Professors of the Mathematics.* T.Hobbs. English Works. Ed. By W.Molesworth. Vol. 7. — P. 183 ff). «Некоторые из искусств являются доказательными *(demonstrable)*, другие — нет. Доказательными являются те, где конструирование их предмета находится во власти творца, который при доказательстве не делает ничего сверх вывода следствий из его собственных действий. Причина этого в том, что наука о любом предмете выводится из предвидения его причин, порождения и конструирования. Следовательно, доказательство имеется там, где известны причины, а не там, где они ищутся. Поэтому геометрия является доказательной, поскольку линии и фигуры, о которых мы рассуждаем, начертаны и описаны нами самими. Доказательна и юриспруденция *(civil philosophy)*, так как мы сами создаем государство *(the commonwealth)*. Но поскольку природные тела известны нам не как наши конструкции, а по их следствиям, то здесь имеются не доказательства того, чем являются искомые нами причины, а того, чем они могут быть». Гоббс не связывает следствия этого принципа с исторической наукой. Имея в виду естествоиспытателей, Кант также пишет, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану» (*И.Кант.* Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию. Перевод Н.Лосского. Сверен и отредактирован Ц.Арзаканяном и М.Иткиным. — М., 1994. — С. 14). Впервые только у Гердера (Johann Gottfried von Herder, 1744—1803), Дройзена (Johann Gustav Droysen, 1808—1884) и Дильтея (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) мы находим систематизацию истории и наук о духе, которая соответствует попытке Вико создать новые гуманитарные науки.

вещи, которые мы понимаем «изнутри», при условии, что их творцом является человек[1]. Таким образом, для Вико различие между тем, что сотворено человеком, и тем, что дано природно, имеет важные эпистемологические следствия.

Основная идея Вико имеет несколько следствий. Во-первых, *Основания новой науки* вносят коррективы в картезианство. Декарт утверждал, что гуманитарные исследования не могут дать нам надежное знание. Имея в виду исследование общественной жизни Рима, Декарт иронически спрашивал, можем ли мы когда-нибудь узнать больше того, что было известно служанке Цицерона? Вико, как мы видим, придерживается противоположного мнения. Мы можем обладать надежным знанием только в науках, объекты исследования которых в определенном смысле созданы человеком. Это относится к арифметике, геометрии (в них мы «создаем» определения, аксиомы и правила вывода) и истории. В естествознании мы никогда не достигнем похожей степени надежности.

Во-вторых, Вико предугадал современные споры в философии науки по поводу взаимосвязи гуманитарных и естественных наук. Различие между ними, говорит Вико, связано не только с их методами, но и с присущими им типами отношений между субъектом познания и объектом познания. Для Вико, общество, культура и история являются продуктами человеческого духа[2]. Итак, в «новой науке» исследователь пытается понять общество и культуру как выражение человеческих намерений, желаний и мотивов. В гуманитарных науках мы не имеем дело с картезианским различением субъекта и объекта. В них объект познания сам является

---

[1] См. *Джамбаттиста Вико.* Основания новой науки об общей природе наций. Перевод А. Губера. — М.-К., 1994.

«Но в этой густой ночной тьме, покрывающей первую, наиболее удаленную от нас Древность, появляется вечный, незаходящий свет, свет той Истины, которую нельзя подвергнуть какому бы то ни было сомнению, а именно, что первый Мир Гражданственности был, несомненно, сделан людьми. Поэтому соответствующие Основания могут быть найдены (так как они должны быть найдены) в модификациях нашего собственного человеческого ума. Всякого, кто об этом подумает, должно удивить, как все Философы совершенно серьезно пытались изучать Науку о Мире Природы, который был сделан Богом и который поэтому Он один может познать, и пренебрегали размышлением о Мире Наций, т.е. о Мире Гражданственности, который был сделан людьми, и Наука о котором поэтому может быть доступна людям» [с.108].

[2] Этот тезис Вико занимает центральное место в интерпретации Дильтеем философии гуманитарных наук. См. *W.Dilthey.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — Frankfurt am Main, 1970. — S.180.

субъектом (люди и созданное ими общество). В гуманитарных науках исследователь в определенном смысле лично «участвует» в жизни и деятельности других людей. Напротив, по отношению к природе он всегда находится в позиции «наблюдателя». Это обстоятельство обусловливает различие методов гуманитарных и естественных наук.

Эпистемологические размышления Вико затрагивают также один из основных вопросов гуманитарных наук: каким образом современный человек может понять то, что создано предшествующими историческими эпохами и другими культурами? Вико считает, что когда историки и философы высказываются о прошлом, то они обнаруживают отсутствие исторического сознания. Они приписывают прошедшим временам понимание, которым они обладают сами. Но человеческие ментальные и интеллектуальные взгляды меняются от эпохи к эпохе. Знание, сформулированное и использованное в одно историческое время, трудно выразить и использовать в другое историческое время. Примером анахронизма, подчеркивает Вико, является предположение о том, что естественное право XVIII века существовало на ранней истории человечества. Выразители концепции естественного права (Гоббс, Гроций и др.) забывают, что понадобилось две тысячи лет, прежде чем философы развили современную теорию естественного права[1]. Более того, мы должны предостеречь себя от веры в то, что люди прошлого имели язык, искусство поэзии и рациональный разум, которые соответствуют тому, что мы находим в наше время.

Если мы хотим понять людей прошлого, мы должны заняться их языком (Вико также называет «новую науку» *филологией*). Мы должны погрузиться в их жизненные ситуации и смотреть на вещи с их точки зрения. Подобный подход является очевидным сейчас, в XX веке, но он не был таковым во времена Вико. Мы получили в свое распоряжение «историческое сознание», за которое Вико боролся в начале XVIII в.

Однако как можно «погрузить» себя в другие культуры и эпохи? Вико критически относится к радикальной точке зрения Просвещения, согласно которой Библия состоит из мифов и легенд, то есть поддерживаемых церковью «суеверий» и «выдумок». Для Вико мифы являются доказательством того, что ранние эпохи организовывали свой опыт в иных концептуальных схемах, чем более поздние эпохи. Ранние эпохи смотрели на мир через мифоло-

[1] См. *Вико*. Основания. — С. 104, 107.

гические очки. Этот мир может быть реконструирован только с помощью «фантазии» (или, как выразится пятьдесят лет спустя Гердер, *погружения* — *Einfühlung*). С помощью *фантазии* мы можем, так сказать, прочувствовать жизненные ситуации других людей, участвовать в их жизни и понимать их мир «изнутри». *Фантазия* является способностью вообразить другие способы категоризации мира. Относясь к мифам как к «суевериям», мы лишаемся возможности понять, как думали люди прошедших эпох, как они, исходя из мифологического понимания реальности, действовали и тем самым изменяли себя и свой мир. Вико говорит, что мы можем научиться методически использовать нашу фантазию, если вспомним, что такое быть ребенком. Мы часто удивляемся странным сочетаниям слов и ассоциаций у детей, их «поэзии», «иррационализму», неумению делать логические выводы. Именно такой и должна была быть примитивная и дологическая ментальность первых людей[1]. Аналогично процессу превращения ребенка во взрослого, рационального и морального индивида, мы должны вообразить постепенное развитие у разных народов способности к рациональному мышлению. Для Вико существует аналогия между развитием народа и развитием индивида. Филогенез (развитие вида) напоминает онтогенез (развитие индивида), микрокосм отражает макрокосм. Все народы переживают детство, юность, зрелость, старость, упадок и смерть. Этот цикл повторяется бесконечно.

Для Вико понимание, которое приобретается с помощью нашей фантазии, не является познанием, основанном на обычных фактах, не является оно и познанием, покоящимся на отношениях между понятиями. Оно более напоминает «интуитивное постижение», которое, как мы полагаем, мы имеем относительно характера и поведения нашего близкого друга. Вико утверждает, что в силу нашей общей человеческой природы мы можем понять других людей как бы изнутри. Иначе говоря, мы можем интерпретировать их действия как выражение намерений, желаний и резонов. Мы приближаемся к такому постижению, когда пытаемся понять, что означало быть человеком в Афинах Платона или в Риме Цицерона. Мы можем приобрести такое постижение, согласно Вико, только с помощью эмпатии или *фантазии* (ср., как

[1] В современной форме этот тезис развивал французский социолог Люсьен Леви-Брюль (Lucien Lévy-Bruhl, 1857—1939) (см. *La mentalité primitive.* — Paris, 1922).

в зависимости от позиции «участника» или «наблюдателя» по-разному понимается конфликт между «изнутри» и «извне»). Этим Вико стремится охарактеризовать постижение, или познание, которое не является ни дедуктивным, ни индуктивным, ни гипотетико-дедуктивным. Он стремится тем самым предложить гуманитарным исследованиям новую исследовательскую программу и новые методические принципы.

В то же время *Основания новой науки* Вико представляют собой синтез филологии, социологии и историографии. Новая наука описывает три главные исторические эпохи: 1) время богов; 2) время героев и 3) время человечества. Для Вико — это «идеальная вечная история», через которую проходят все народы. Конечно, он не считает, что все нации развиваются одинаковым образом. Они в большей или меньшей степени приближаются к этой «модели» «идеальной вечной истории», или, используя терминологию Вебера, к идеальному типу исторического движения. Нация возникает, достигает зрелости и умирает. Новые нации повторяют тот же самый цикл. Вико осознает, что «идеальная вечная история» не может быть полностью объяснена на основе намерений отдельных индивидов. Он обращает внимание на то, что человеческие действия часто имеют непредсказуемые последствия. В этой связи Вико говорит о непостижимых путях Божественного провидения в истории. Его позиция отличается как от стоицистского понимания рока, так и от спинозовской точки зрения на необходимость. Бог, или Божественное провидение, прямо не вмешивается в историю, но посредством человеческих действий реализует то, о чем никто не мог и подумать[1].

В свете этой «идеально-типовой» модели мы можем приблизиться к содержанию картины истории, развиваемой Вико. Сталкиваясь с силами природы, первые люди испытывали страх и ужас. Природе приписывались намерения и цели. В определенном смысле все существующее казалось священным. Эти люди не обладали всеобщими понятиями и развитым языком, возникшими в более позднее время. Их картина мира основывалась на аналогиях и ассоциативном

[1] В той мере, в какой человеческие создания сотворены Богом, они никогда не будут способны полностью понять свою роль в божественных планах, то есть то, как Божественное провидение использует человеческую природу для реализации Своей цели в отношении людей. С несколько иной точки зрения можно сказать, что науки о людях как «природных» и как «духовных» созданиях радикально отличаются друг от друга (ср. с разделением Вико естественных и гуманитарных наук).

мышлении[1]. Они воображали, что традиции, привычки и общественные учреждения установлены богами. То, что является правильным и справедливым, им сообщал оракул. Первое «естественное право» понималось как «богоданное». Форма правления была в буквальном смысле слова теократической. Как мы видим, это был образ жизни, в котором все было взаимосвязанным и зависящим от примитивной «природы» или ментальности человека. Согласно Вико, это было «время богов». В течение этого периода люди создали религию, искусство и поэзию, которые соответствовали их образу жизни и эмоциональному мироощущению.

На следующем этапе, во «времена героев», могущественные патриархи *(patres)* стали предводителями семей и племен. Слабые искали защиты и становились плебеями. Эта эпоха описана в *Илиаде* Гомера[2]. На этой фазе истории также существует внутренняя взаимосвязь между картиной мира, поэзией и образом жизни. Героическое сознание является «поэтическим», а не дискурсивным. Метафоры превалируют над понятиями. Мудрость эпохи является «поэтической», а не философской. Гомеровские герои поют, они не говорят прозой.

Общественная дифференциация порождает внутреннюю динамику «героического общества». Жизнь плебеев и то, что они производят, находятся в руках хозяев[3]. Постепенно плебеи *(famuli)* начинают осознавать свою силу и, соответственно, меньше нуждаться в защите. Они «гуманизируются», учатся *аргументировать* и требуют своих прав. Требования со стороны рабов ведут к объединению сил хозяев с целью подавления сопротивления угнетенных. Этот конфликт является источником возникновения аристократии и монархии. Согласно Вико, Солон (630—560 до Р.Х.) стал первым выразителем новой эгалитарной ментальности.

Солон побудил угнетенных задуматься и признать, что «их человеческая природа одинакова с благородными: и что, следовательно, они должны быть уравнены с ними в гражданском праве *(civil diritto)*»[4]. Тем самым Вико как бы предвидел гегелевскую диа-

---

[1] Согласно Вико, мы можем найти следы этой картины мира в нашем языке. Мы более не верим, что река имеет «рот», но продолжаем говорить об «устье» реки. Для нас смерч не имеет «глаза», но мы продолжаем говорить о «глазе смерча».

[2] Вико подчеркивает, что *Илиаду* и *Одиссею* создали разные авторы. Он считает, что эти поэмы разделяет 600 лет. *Илиада* также не является произведением одного человека, а результатом народного творчества (народной поэзии). Тем самым Вико начинает обсуждение так называемого «гомеровского вопроса».

[3] *Вико.* Основания. — С. 250.

[4] *Там же.* — С. 151.

лектику господина и раба [см. Гл. 20]. Когда те, которыми правят, понимаются как равные с теми, кто управляет, то, по мнению Вико, изменение формы правления становится неизбежным. В результате форма государственного правления из аристократической становится демократической. Во время этого перехода язык также изменяет свой характер. Мы оказываемся в «прозаической» эпохе. Люди учатся использовать абстракции и всеобщие понятия. Философская мудрость заменяет поэтическую. Мы приходим к «модернистскому» различию между священным и мирским, между храмом и харчевней.

В этой третьей исторической эпохе, называемой Вико «временем человека», впервые появляется *индивид* и с ним *индивидуализм*. Индивидуализм и эгоизм порождают разъединение и тенденцию к распаду. В Античности последними «модернистами» были *киники, эпикурейцы* и *стоики*. Упадок завершился варварством, а Средневековье начало новый цикл[1]. Согласно Вико, все народы проходят подобный цикл *(corsi e ricorsi)*. Однако неясно, интерпретирует ли он этот исторический процесс как «вечное повторение одного и того же» (Ницше) или как более диалектическое, спиралевидное развитие (Гегель и Маркс). Движущей силой этого процесса являются сами люди. В битвах и конфликтах они создают новые формы жизни и институты, которые опять выражают их видение существующего. Здесь Вико снова оказывается предшественником гегелевского и марксова диалектического понимания истории. Поэтому недалека от истины характеристика Вико как «одаренного богатым воображением исторического материалиста» (Исайя Берлин, Isaiah Berlin, 1909—1997).

В определенном смысле мы можем также сказать, что Вико ввел так называемый историцистский принцип индивидуальности, который утверждает, что каждая культура и эпоха являются уникальными и неповторимыми [см. Гл. 19]. Новые формы жизни не хуже и не лучше старых, они только отличаются друг от друга. В соответствии с этим принципом индивидуальности Вико отрицает существование абсолютных эстетических стандартов. Каждая эпоха обладает своей собственной формой выражения. Гомеровский эпос является выражением образа жизни жестокого правящего класса. Только соответствующие условия могли породить об-

[1] Анализ Вико упадка Римской империи имеет много общего с анализом Э.Гиббона (Edward Gibbon, 1737—1794), проведенном в работе *История упадка и разрушения Римской империи*. Т. 1—6. Перевод В.Неведомской. М., 1883—1886.

раз жизни и людей, которых мы находим в *Илиаде* и *Одиссее*. Последующие эпохи, подчеркивает Вико, не смогли бы создать подобный эпос, поскольку во времена Гомера люди в буквальном смысле видели вещи так, как мы уже не видим. Аналогичным образом, героические и демократические персонажи (например, Моисей и Сократ) должны рассматриваться как специфические и характерные выражения двух различных эпох человеческой ментальности и способа мышления. Утонченное распутство Нерона (37—68 после Р.Х.) также является выражением эпохи упадка и распада.

Исходя из принципа индивидуальности, Вико утверждает, что присущая эпохе форма правления обусловлена характером естественного права этого периода времени. В свою очередь, содержание естественного права укоренено в морали и обычае, которые в конечном счете выражают присущее эпохе понимание образа жизни и реальности. Следовательно, мы можем обнаружить определенное *единство* разных институтов данного общества. Это единство является выражением способностей человека и его способов мышления. Итак, Вико разрабатывает историцистский принцип индивидуальности, с которым мы встретимся позднее при рассмотрении идей Гердера, Гегеля и германской науки о духе *(Geisteswissenschaft)*.

Глава 11. СПИНОЗА — РАЦИОНАЛИЗМ И СИСТЕМА

Субстанция и атрибуты

Наряду с Декартом и Лейбницем Спиноза принадлежит к классической рационалистической школе. Спиноза — это, пожалуй, самый удачливый создатель грандиозных систем.

Геометрия Евклида вдохновила Спинозу, как и Декарта, на построение рационалистической системы. Спиноза обладал глубочайшей верой в то, что человеческий разум, опираясь на очевидные положения и дедуктивные заключения, способен достичь абсолютно надежного знания.

В плане исторической преемственности идей отметим следующее. В спинозовской моральной теории прослеживаются параллели со стоицизмом; его учение о природе имеет много общего с пантеизмом. Религиозные идеи Спинозы включены в контекст либеральной критики Библии, а в политической философии он близок к требованию толерантности, выдвинутому в Новое время.

Жизнь. Барух (Бенедикт) Спиноза (Spinoza, 1632—1677) родился в Амстердаме в еврейской семье, которая бежала из Португалии от инквизиции. В юности Спиноза изучал иудаистскую философию и теологию и рассматривался как подающий надежды будущий служитель иудаистского культа. Но Спиноза рано проявил наклонности к независимости мышления, подкрепляемые изучением естественных наук и философии Декарта. Его независимая и критическая позиция привели к конфликту с еврейской общиной. Ни просьбы, ни угрозы не заставили его отказаться от философии, в результате чего в возрасте 24 лет он был проклят и отлучен от общины.

После отлучения Спиноза вел размеренную, скромную жизнь. Источником заработка была шлифовка линз для оптических инструментов. Это давало ему возможность быть свободным и независимым. Он отклонил предложение занять пост профессора в университете, полностью и целиком посвятив себя философским занятиям. Его философию обвиняли в атеизме и материализме, но никто не критиковал образ жизни Спинозы. Его спокойная жизнь, далекая от мирских страстей и

амбиций, являет собой образ жизни возвышенного философа, живущего в полной гармонии со своим учением.

Спиноза страдал туберкулезом легких и умер в 45 лет.

Спиноза написал на латыни *Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate).* Название этой работы указывает на ведущие темы философии Спинозы: Бог, человек и его счастье.

Около 1661 г. он создал незавершенный *Трактат об усовершенствовании разума (Tractatus de intellectus emendatione),* который был опубликован только после его смерти. В нем Спиноза обсуждает основной этический вопрос о высшем благе и отвергает в качестве высших благ то, чего добивается большинство людей, а именно почет, богатство и наслаждение. Для Спинозы вопрос о высшем благе связан с вопросом о высшей форме познания. В этом трактате он говорит о четырех путях познания. 1) Мы познаем нечто, когда мы слышим то, что о нем говорится, не обладая при этом каким-либо личным опытом в отношении сказанного. Например, так мы узнаем о нашем дне рождения. 2) Мы познаем с помощью непосредственного личного опыта. 3) Мы познаем с помощью логического вывода, в ходе которого, используя метод дедукции, выводим истинные утверждения из других утверждений, истинность которых нам уже известна. Это надежный путь познания, однако он предполагает, что мы уже обладаем истинными утверждениями, из которых получаются наши выводы. 4) Четвертый и последний путь познания состоит в непосредственной интуиции. Это единственный путь, который дает нам ясное и определенное знание и ведет к сущности вещей. Итак, налицо сходство между спинозовским четвертым путем познания и декартовой точкой зрения на интуицию и очевидность.

Первый путь познания является вторичным и ненадежным. В принципе ненадежен и второй, так как мы можем ложно интерпретировать наш опыт [ср. с возражениями Декарта против чувственного опыта]. Третий путь, как уже говорилось, предполагает надежность исходных предпосылок. Поэтому, если мы хотим получить достоверное познание, мы должны следовать четвертому пути — непосредственному интуитивному постижению. Если не стремиться к скептическому саморазрушению, то мы не можем отрицать того, что в некотором смысле действительно обладаем надежным знанием. Например, мы должны сказать, что обладаем надежным знанием того факта, что первые три пути познания не ведут к надежному знанию. Это предполагает, что мы уже облада-

ем четвертым видом познания. Таков приблизительно аргумент в пользу спинозовского рационализма.

В 1663 г. Спиноза опубликовал маленькую работу о принципах философии Декарта и в 1670 г. анонимно выпустил в свет *Богословско-политический трактат (Tractatus theologico-politicus)*. В нем, исходя из тезиса о принципиальном различии философии и теологии, Спиноза заложил основы исторического исследования Библии. Философия — это наука, целью которой является истина, тогда как теология — не наука. Ее целью является выработка практического поведения, требуемого для благочестивой жизни. Трактат вызвал большие споры.

Политический трактат (Tractatus politicus) был опубликован посмертно. В нем Спиноза особенно подчеркивает важность терпимости (толерантности). Различные формы правления имеют свои положительные и отрицательные стороны, но главным является наличие свободы вероисповедания, свободы мысли и свободы самовыражения. Спиноза стремится обосновать свое понимание политики с помощью своего учения о человеческой природе, то есть того, чем является сущность человека. Это желание жить и оберегать жизнь. Но чтобы понять, что из этого вытекает, нам необходимо более подробно ознакомиться с философией Спинозы.

Главный труд Спинозы *Этика,* или *Этика, доказанная в геометрическом порядке (Ethica ordine geometrico demonstrata)* также был опубликован после его смерти. Содержанием этого труда является одновременно этика и метафизика. Что касается его структуры, то он создан по образу геометрии как математической системы. Спиноза начинает с восьми определений и семи положений (аксиом), из которых выводит различные метафизическо-этические утверждения (теоремы). Хотя мы и можем ставить под вопрос строго логическую общезначимость его умозаключений, не вызывает сомнения, что этот труд представляет собой завершенную философскую систему.

На первый взгляд *Этика* кажется сухой и абстрактной работой. Но за ее формальным фасадом скрываются волнующие идеи об участи человека. Они указывают путь, ведущий от преходящих и неразумных волнений и страстей к свободной и спокойной жизни, в которой каждый способен рассматривать себя и вселенную с точки зрения вечности, *sub specie aeternitatis.* В этой свободной жизни человек знает и признает основополагающие законы природы, приобретая тем самым спокойствие духа, а также свободу

путем понимания необходимости. Таким образом, за математической формой мы находим определенное видение места человека во вселенной.

Первая часть *Этики* «О Боге» посвящена основной структуре вселенной. Предполагается, что человек занимает подчиненное положение, но посредством своего разума может понять Божественное и таким образом достигнуть наивысшего блага. Вторая часть «О природе и происхождении души» более углубленно рассматривает метафизическое учение о вселенной и человеке. В третьей части «О происхождении и природе аффектов» и четвертой части «О человеческом рабстве, или о силе аффектов» центральное место занимает учение об аффектах. Главным препятствием, которое мешает человеку достичь подлинного счастья и спокойствия, являются страсти, аффекты. Человек постоянно допускает воздействие на себя различных внешних сил, в результате чего его душа не находится в состоянии равновесия. Люди совершают действия, которые приводят их к несчастьям. Страсти обуздывают и ограничивают человека, превращая его в раба стремления к богатству, славе и наслаждению.

В пятой части «О могуществе разума, или о человеческой свободе» Спиноза показывает, как можно избавиться от этой игры страстей. Избавление заключается в проникновении мудрого человека в необходимую сущность вселенной и стирании границы между ним и остальной вселенной.

Однако спинозовское бесстрастное исследование страстей не означает отрицания всех аффектов или чувств. Спиноза проводит различие между хорошими и пагубными страстями. Хорошими являются те чувства, которые увеличивают нашу жизненную активность. Пагубные чувства делают нас пассивными. В активном состоянии мы в большей степени являемся причиной наших действий. В этом состоянии мы больше исходим из себя и оказываемся более свободными (согласно спинозовскому определению свободы).

При этом под активностью не понимается внешняя суетливость или лихорадочные действия. Согласно Спинозе, мы должны стремиться освободиться от случайных внешних обстоятельств, чтобы именно наша духовная сила, наша подлинная сущность направляла наши действия и нашу жизнь. Подлинная сущность человека заключается в активном интеллектуальном познании, которое направлено на преодоление нашей изоляции. Благодаря этому мы можем отождествить себя с природой (Богом). Вот поче-

му пятая и последняя глава *Этики* называется «О могуществе разума или о человеческой свободе». С помощью нашего ума (интеллекта) и активного интеллектуального познания связи всего с Богом мы сами становимся свободными, ибо теперь наша идентичность охватывает Все и уже не ограничивается нашим маленьким эго, которое теряется перед лицом бренности и изменчивости изолированных явлений.

С помощью такого познания человек находит высшее счастье в интеллектуальной любви к Богу *(amor intellectualis Dei)*. В то же время именно Бог является причиной любви человека к Богу. Поэтому интеллектуальная любовь к Богу это не только любовь *по отношению* к Богу, но и любовь *от* Бога. Наша любовь к Богу является собственной любовью Бога. «Познавательная любовь души к Богу есть сама любовь Бога, которой Бог любит самого Себя [...]. Познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого Себя»[1].

Полагая, что мы можем познать сущность вещей с помощью рациональной интуиции, Спиноза оказывается рационалистом. Одновременно он, как и Декарт, является дедуктивным мыслителем, видящим в математике идеал науки. Но Декарт в основном занимался поиском абсолютно надежных аксиом, при этом собственно дедукция находилась на втором плане. Спиноза же начинает с аксиом и особое внимание уделяет следствиям, то есть системе. На первой странице *Этики* мы находим определение основного понятия *субстанции:* «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»[2].

Что такое субстанция? Ранее мы использовали это латинское слово для обозначения, например, отдельных вещей, как они понимались в аристотелевской философии. Субстанция, было сказано, это то, что существует независимо. Для Аристотеля субстанциями были отдельные вещи вроде коричневых дверей или круглых башен в их противопоставлении свойствам типа *коричневый* и *круглая*. Эти свойства обладают относительным существованием, поскольку они могут быть найдены только как свойства отдельных вещей. Один из способов понимания спинозовской концеп-

---

[1] *Б.Спиноза.* Этика. — В кн.: *Б.Спиноза.* Избранные произведения в двух томах. Т.1. — М., 1957. — С. 612.

[2] *Там же.* — С. 361

ции субстанции заключается в том, чтобы сказать, что она является некоторой абсолютизацией аристотелевского определения: «Субстанция — это то, что есть (существует) *самостоятельно*, абсолютно самостоятельно, и что понимается в качестве *самостоятельного*, абсолютно самостоятельного». Сказать, что субстанция — это то, что существует полностью независимо, и то, что понимается только из самого себя, без участия чего-либо еще, означает отказаться от понятия субстанции как понятия отдельных вещей. Коричневая дверь существует только потому, что кто-то ее сделал. Понятие коричневой двери указывает на дверную раму и такие действия, как открыть и закрыть дверь. Другими словами, дверь не существует полностью независимо от чего-либо еще. Она также не может быть полностью понята без того, чтобы мы не понимали еще что-то, что не является дверью. Поэтому, согласно новому абсолютному определению, дверь не является субстанцией. Соответственно, мы можем рассмотреть и другие отдельные вещи, организмы, неживые тела и созданные человеком предметы. В любом случае отдельные вещи должны быть *ограничены другими* отдельными вещами. Это ограничение всегда влечет то, что отдельные вещи не могут быть полностью поняты независимо от чего-либо еще. Соответствующая граница и то, от чего она ограничивает, должны рано или поздно стать частью определения вещи. Это означает, что ни одна отдельная вещь, которая тем или иным способом отграничена от чего-либо иного, не может считаться субстанцией в смысле нового определения. Но чем тогда, согласно этому определению, является субстанция? Мы должны сказать, что субстанция *одна* и *бесконечна*, так как любое ее ограничение будет противоречить определению. Субстанция является *одной*, поскольку в мире не может быть двух (или более) субстанций. В противном случае отношение одной субстанции ко второй (к другим) необходимо включить в наше полное понимание субстанции, что также противоречит определению. Субстанция является *бесконечной* в том смысле, что для нее не могут быть установлены границы во временном или любом ином смысле.

Не может также существовать помимо субстанции ничего такого, что было бы ее причиной. Ведь это другое необходимо было бы включить в нее, если бы мы полностью поняли субстанцию. Но согласно определению, субстанция может быть понята только через нее самое, и только через нее. Спиноза выражает это обстоятельство, говоря, что субстанция является *причиной самой себя (causa sui)*.

В случае, если существует Бог, Он не может быть чем-то отличным от субстанции, так как отношение субстанции к этому другому, к Богу, необходимо включить в наше понимание субстанции. Таким образом, субстанция не может быть отлична от Бога. Субстанция есть *Бог.*

Аналогично этому субстанция не может быть отлична от природы. Субстанция есть *природа.*

Итак, учение Спинозы представляет собой *монизм:* все есть одно, и все понимается на основе этого одного.

Поскольку и Бог, и природа являются субстанцией, то мы приходим к *пантеизму:* Бог и природа сливаются воедино. Так как субстанция не создана, а природа есть субстанция, то мы не можем сказать, что Бог является творцом природы. Отсюда становится понятной реакция на философию Спинозы со стороны иудаистских и христианских кругов.

Однако что тогда *есть* субстанция? Если, задавая этот вопрос, спрашивают о чем-то, что можно *представить* или некоторым образом *изобразить*, то вопрос поставлен неадекватно. (Например, мы можем представить треугольник, квадрат и т.п. в том смысле, что можем нарисовать их внутренний образ. Мы можем также продолжить и нарисовать картину десятиугольника, одиннадцатиугольника. Однако рано или поздно мы окажемся не в состоянии считать стороны воображаемого многоугольника. В этом смысле мы не можем вообразить многоугольник с 1001-й стороной и различать многоугольники с 1001-й и 1002-мя сторонами. Однако мы можем *подумать* о них в том смысле, что мы обладаем понятиями многоугольников с 1001-й и 1002-мя сторонами. Другими словами, существует много больше того, о чем мы можем подумать, помыслить, чем того, что мы можем нарисовать в виде внутренней картины)[1].

Если субстанцию нельзя вообразить в рассмотренном выше смысле, то отсюда следует, что мы не можем приписать Богу те атрибуты, которые мы можем вообразить.

Однако можем ли мы думать о субстанции, иметь понятие о ней? В определенном смысле, да. Субстанция появляется перед нами двумя способами, а именно как протяжение и как мышление. Это два из бесконечно многих способов, которыми субстанция обнаруживает себя и раскрывается перед нами. Спиноза говорит о двух *атрибутах:* мышлении и протяжении. Они являются

[1] См. *Декарт.* О методе.

одинаково значимыми формами раскрытия одной и той же фундаментальной субстанции.

Отдельные протяженные вещи, такие, как эта книга, являются *модусами* (лат. *modus*) атрибута протяжение, а отдельные мысли — модусами атрибута мышление.

Мы находимся в непосредственном контакте с различными модусами этих двух атрибутов субстанции, но не обладаем прямым доступом к ней. Попытаемся прояснить это положение с помощью следующего примера. Представим, что мы рассматриваем предмет через два окрашенных стекла, скажем, зеленое и красное, и не имеем возможности смотреть на него непосредственно. Предмет воспринимается либо как зеленый, либо как красный. Когда обнаруживается соответствие между зеленым предметом (одним *модусом*), наблюдаемым через зеленое стекло (первый атрибут), и красным предметом (другим *модусом*), наблюдаемым через красное стекло (второй атрибут), — то есть соответствие между *модусами* мышления и модусами протяжения), — то оно возникает не в силу существования причинной связи между двумя стеклами (двумя атрибутами) или между вещью, видимой в качестве зеленой, и вещью, видимой в качестве красной (двумя *модусами*). Оно возникает в силу того, что мы смотрим на *один и тот же* предмет (субстанцию) через разные стекла (атрибуты).

Отсюда следует, что отдельные феномены, включая отдельных индивидов, являются ничем иным, как более или менее сложными модусами этих двух атрибутов субстанции. В конечном счете все связано, так сказать, через субстанцию. Все имеет относительное или ограниченное по отношению к субстанции существование. (Протяжение и мышление не являются двумя независимыми основными элементами, как это было у Декарта, — см. декартовы *res cogitans* и *res extensa*, — а представляют собой два аспекта одной и той же субстанции).

Необходимость и свобода

Отношение между субстанцией и атрибутом не является причинной связью. Происходящее в субстанции не *является причиной* соответствующих событий в каждом из двух атрибутов. То, что происходит, происходит в субстанции, но обнаруживает себя в двух аспектах — протяжении и мышлении. В корне неверно также говорить о *связи* или отношении между субстанцией и атрибутом, как будто речь идет о двух феноменах, находящихся в отношении друг к другу. Атрибуты являются только способами проявления субстанции.

Мы не можем также говорить и о *принуждении*, если под ним понимать то, что *одно* явление влияет на *другое* вопреки его воле

или сущности. Ведь здесь мы рассматриваем на самом деле только один феномен — субстанцию. Происходящее в мышлении и в сфере протяжения не может быть результатом принуждения со стороны субстанции, так как все происходящее и в мышлении, и в сфере протяжения является только формами проявления того, что происходит в субстанции.

Эта точка зрения Спинозы охватывает и политическую сферу. Человек является ничем иным, как *модусом* двух атрибутов, а именно, протяженным телом и мыслящей душой. Происходящее с душой и телом всегда согласовано друг с другом не в силу какой-либо формы влияния одного на другое, а благодаря тому, что и то и другое являются выражениями одного и того же события в субстанции. Поэтому то, что мы делаем, и то, что мы думаем, необходимо определяется субстанцией без какой-либо формы принуждения, так как по сути мы являемся аспектами субстанции.

Здесь, как и в учении Гоббса, мы видим, как вопрос о свободе определяется пониманием человеческой природы. Поскольку человек, согласно Спинозе, есть по сути одно и то же с субстанцией, постольку бессмысленно говорить (если слова «свобода» и «принуждение» используются как характеристики взаимосвязи между двумя относительно независимыми явлениями), что человек *свободен* по отношению к субстанции или что субстанция *принуждает* человека.

Спиноза придерживается механистического понимания протяженности. Происходящее в этой сфере причинно обусловлено. Но люди не являются причинно обусловленными субстанцией. Каузальная детерминация входит в форму проявления, которой протяженные события в субстанции обладают в протяженной сфере.

Однако, когда все в двух атрибутах вытекает из бесконечной природы Бога столь же необходимо, как из сущности треугольника следует, что сумма его углов всегда равна 180°, то чем тогда является бесконечная природа Бога или субстанции? Субстанция оказывается одним и тем же с законами Природы. При этом Спиноза рассматривает природные законы в духе законов скорее геометрии, чем физики. Субстанция и все происходящее в ней, так сказать, то, что действительно происходит в ней, рассматривается исключительно в понятиях логических и вневременных структур. Универсум не есть собрание физических и психических явлений, отделенных друг от друга и детерминируемых изменениями и расположением в пространстве и времени. Универсум, субстанция, скорее является вневременным и статическим целым,

которое в определенном смысле неизменно по своей логической структуре.

Означает ли это, что Спиноза отрицает существование индивидов? И отрицает ли он, что индивид является более или менее свободным? В принципе, существует только субстанция. Индивидуальный человек является модусом субстанции. Однако в относительном смысле отдельный человек обладает собственным существованием и своей свободой в той мере, в какой он способен действовать на основе собственной природы. Свобода, таким образом, является задачей, которая требует, чтобы мы познали нашу собственную природу [*Этика*]. Согласно Спинозе, понимание собственной природы означает, что мы поняли себя как аспекты целого, как модусы субстанции. Другими словами, постижение человеком самого себя влечет также понимание отношений и связей, в которых он живет. Постижение самого себя является большим, чем понимание самого «себя» в узком смысле. Необходимо понять самого себя как аспект определенной ситуации, как часть целого.

Используя социальную терминологию, можно сказать, что индивид должен понять себя в качестве создания, детерминированного сообществом и определяемого в своей идентичности и сущности социализацией и взаимодействием в данном обществе. Чем больше мы избавляемся от ограниченных и мелочных связей и забот и познаем самих себя как внутренне детерминированных охватывающей нас социальной и физической реальностью, тем свободнее мы становимся. Ведь углубляя и расширяя наше самопонимание, мы осознаем все происходящее как принадлежащее нам самим. Таким образом, когда наша собственная идентичность осознается в охватывающем нас контексте, мы в меньшей степени сталкиваемся с принуждением: все меньше вещей представляются нам в качестве *внешних*. Однако мы приобретаем такую «всеохватывающую» идентичность только тогда, когда мы на деле познаем, чем она является. Каждый должен лично познать эту истину через его внутреннюю связь со «всем, что существует». Подобная идентичность не может быть достигнута без признания ее в качестве истинной[1].

Идея Спинозы о том, что истина делает нас свободными, в различных формулировках встречается у Сократа и стоиков, в хри-

[1] См. *J.Habermas.* «Können komplexe Gesellschaften eine vernüftige Identität ausbilden?». Zwei Reden. — Frankfurt am Main, 1974. В данной работе эта проблема рассматривается в связи с философией Гегеля.

стианском учении и в философии эпохи Просвещения, у Фрейда и у современных критиков идеологии. Однако все еще остаются спорными и неразрешенными вопросы о том, что такое истина и как она может сделать нас свободными.

Для Спинозы освобождающая и спасительная истина вытекает из (рас)познания нашей связи с тотальностью, (рас)познания, которое одновременно приводит к расширению нашей идентичности относительно субстанции.

Интерпретация спинозовского учения о человеке и субстанции в качестве политической доктрины о взаимосвязи индивида и общества позволяет затронуть ряд интересных моментов взаимоотношений между властью и формированием идентичности. Начнем с краткого описания традиционного понятия власти.

Власть можно определить как отношение между двумя или более участниками (группами, классами, отдельными индивидами), в котором один участник господствует над другим, заставляет его уступать, подчиняться. Проиллюстрируем это, обратившись к простой и четко определенной ситуации, в которой оба участника стремятся получить как можно больше благ; как это имеет место, например, при переговорах о величине заработной платы между профсоюзом и предпринимателем. Если одна сторона изменяет свое поведение, уступая требованиям другой, то другая сторона обладает властью над первой. Власть проявляется здесь в форме отношения между участниками. Она не является здесь связью с природой и не является характерным свойством индивида или группы. Власть понимается как то, что реализуется в конкретных условиях, в которых участники имеют принципиально одинаковое понимание ситуации и преследуют одну и ту же цель. При этом они состязаются в достижении определенного блага на основе общих и четко заданных критериев. Речь идет о своего рода «параллелограмме власти».

Но часто ситуации, в которых мы находимся, являются более сложными и неясными, чем подобная ситуация чистого состязания. В них вовлечены разные блага, а стремящиеся к их получению участники могут обладать разными интересами и несовпадающими критериями в отношении этих благ и способов их получения. Участники могут по-разному понимать отношения друг с другом — например, как более состязательные или более партнерские. В этих сложных ситуациях один участник может попытаться вести игру по своим правилам, определив благо выгодным для него образом. Сторона, которая задает свои правила игры, включая формирование идентичности партнеров и оппонентов, может обеспечить себе более выгодные позиции, когда начнется «перетягивание каната». Здесь мы говорим о своего рода «метавласти», то есть о власти устанавливать правила игры за власть. При этом может идти речь, например, о формировании группой ее идентичности, способа ее самопонимания, скажем, в качестве «молодежи». Лицо, покупающее фабрику для производства молодежной одежды, объективно заинтересовано в том, чтобы молодые люди понимали себя в качестве *молодежи* и чтобы они хотели символически выразить это понимание в своей одежде. При этом одновременно важно и то, чтобы следование быстро меняющейся моде стало важным для выражения этой молодежной идентичности. Если эта попытка сформировать с помощью моды подобную идентичность молодежи оказывается успешной, тогда одежда других возрастных групп будет рассматриваться молодыми людьми, обладающими этой идентичностью, как *нечто другое,* не имеющее к ним отношения. При этом ношение одежды, которая представляет «других», может потенциально представлять принуждение.

Этот достаточно безобидный пример иллюстрирует, как формирование идентичности может внести решающий вклад в определение границ нашего восприятия свободы и принуждения; в то, как мы понимаем себя и других — кто *мы* и кто *они;* в то, к чему мы стремимся и к чему испытываем отвращение. Подобные факторы в значительной степени определяются сложным взаимодействием экономических отношений, традиций и преднамеренных влияний. Такие «определения правил игры» часто могут быть найдены там, где речь идет об определении места полов, о расовых предрассудках, о литературно правильном и неправильном языке. Их политическая значимость достаточно очевидна: правила игры служат для поддержания определенных структур в обществе (например, различных видов дискриминации, а также властных структур в целом).

Все это, конечно, вольная интерпретация некоторых аспектов философии Спинозы. Он не занимался политическими спорами вокруг формирования нашей идентичности — в его время еще не были развиты социология и другие общественные науки. Однако спинозовское учение о человеке и субстанции, о различных возможных расширениях нашей идентичности и о том, как соответственно этим расширениям изменяются свобода и принуждение, может быть интересным образом истолковано в качестве политического учения о взаимосвязи индивида и общества. Причем проблема власти и проблема свободы могут анализироваться в свете того, как определяется наша идентичность, нами сами или другими, рационально или нет.

Можно сказать, что, согласно Спинозе, мы не в состоянии понять ничего, даже самих себя, если мы не рассматриваем все в контексте всеобщей взаимосвязи и с правильной точки зрения. Понимание того, что означает быть человеком, есть понимание того, как человек встроен в природу. Понять самого себя — это всегда больше, чем понять только себя. Мы должны при этом правильно понимать ситуацию, в которой мы живем. Этика вместе с освобождающим самопониманием, которое очерчивает нашу идентичность, указывает путь к пониманию *тотальности*, или, как говорит Спиноза, субстанции. *Этика*, следовательно, необходимо является метафизикой.

Глава 12. ЛОКК — ПРОСВЕЩЕНИЕ И РАВЕНСТВО

Жизнь. Джон Локк (John Locke, 1632—1704) родился в пуританской семье юриста, сторонника парламента. У него рано обнаружилось критическое отношение к схоластической философии и одновременно выявился интерес к естественным наукам, особенно к медицине и химии. Своей целью Локк поставил проведение интеллектуальной «чистки», то есть критической проверки познания. Он признавался, что именно бесконечные споры по моральным и религиозным проблемам заставили его спросить, не являются ли многие из используемых понятий безнадежно неясными и неадекватными. Локк считал, что философы, как и естествоиспытатели, должны продвигаться вперед шаг за шагом с помощью опыта. Прежде чем переходить к рассмотрению «великих» проблем, необходимо изучить наши средства, то есть наши понятия. Поэтому Локк начинает с критики познания и анализа языка. Однако интерес к «средствам» не мешает ему заниматься и конкретными проблемами. Локк является одним из классиков педагогики и политической теории.

Труды. Работу *Два трактата о правлении (Two Treatises of Civil Goverment, 1690)* называют библией либерализма. Первая ее часть посвящена критике идеолога абсолютизма сэра Роберта Филмера (Sir Robert Filmer, 1588—1653). Во второй части рассматриваются собственные идеи Локка о государстве и естественном праве. Эту работу оценивали как обоснование конституционной монархии Вильгельма Оранского (William of Orange, 1650—1702), но ее идеи сыграли революционную роль и во Франции, и в Америке. Локк также написал *Опыт о веротерпимости, Мысли о воспитании, Разумность христианства* и эпистемологическое сочинение *Опыт о человеческом разумении* (1689) *(An Essay Concerning Toleration, Some Thoughts Concerning Education, The Reasonableness of Christianity, An Essay Concerning Human Understanding).*

Эпистемология и критика познания

Во многих отношениях учение Локка находится на пересечении разных идейных направлений. Корни его философии восходят к сторонникам концепции естественного права, а также к номиналистам (Оккам). На него оказал влияние рационалист Де-

карт, хотя он и выдвинул против картезианского рационализма эмпирицистские аргументы. Локк был предтечей эпохи Просвещения и одновременно предшественником британского эмпиризма, философского течения, которое резко критиковало некоторые аспекты философии Просвещения [см. критику Юмом понятия разума].

Рационалисты полагали, что ясные понятия дают нам познание реальности. Если мы имеем ясное понятие, то мы обладаем надежным познанием. Они очень доверяли нашей способности получать достоверное знание, при условии правильного использования нами разума [см. *Рассуждение о методе* Декарта]. Верно, что рационалист *Декарт* апеллировал к сомнению, но только как к средству обращения познания на правильный путь.

Однако рационалисты спорили по поводу того, что является ясным и отчетливым, то есть, так сказать, истинным. Эти споры, в свою очередь, представляли собой благодатную почву для выдвижения аргументов против рационализма. Одним из таких стандартных аргументов, от Локка до Канта, было то, что постижение понятий не влечет необходимо постижения чего-либо реального. Наше ясное понятие о совершенном коте, который умеет читать и писать, еще не означает, что такой кот существует! Точно так же из ясного понятия о Совершенном Существе, о Боге, не следует, что Он существует. Мы не можем заключать от понятия к существованию.

Локк использует сомнение в качестве не только одноразовой акции, которая может привести к получению безошибочного знания, но и установки на постоянную проверку. Ведь процесс познания дает не окончательный, а некоторый промежуточный результат. Поэтому наша задача заключается в постоянном и критическом совершенствовании имеющегося знания, как это и происходит в естественных науках.

Под влиянием пробуждающихся естественных наук Локк в отличие от рационалистов Декарта, Спинозы и Лейбница приходит к иным установкам и познавательным идеалам. Напомним читателю, что Локк особенно интересовался медициной, эмпирической наукой, в которой ключевую роль играют наблюдение и классификация. Уже в Античности существовала связь между медицинской наукой и философией, ориентированной на опыт и скептически относящейся к теории (Гиппократ).

Подобно большинству философов XVII—XVIII вв., как рационалистов, так и эмпирицистов, Локк много занимался эпистемо-

логией. Как и они, он пытался выяснить, чего может достичь человеческое познание. Где находятся его границы? Это очень важный вопрос. Ведь открыв эти границы, мы можем надеяться освободить себя от веры в истинность того, что истинным не является. Для рационалистов с их критикой познания эпистемология является плацдармом для создания философских систем. Для Локка и других эмпирицистов, напротив, терапевтическая и способствующая развитию науки критика знания является самостоятельной целью. Это связано с тем, что эмпирицистский анализ познания ведет к более осмотрительной точке зрения на наши познавательные способности. Понимание, достигаемое посредством одних понятий, является скудным и проблематичным. Подлинное приобретение знания происходит в эмпирических науках, в которых ученые продвигают познание вперед посредством проверок и постепенных улучшений.

Эпистемологическая «очистительная» работа Локка направлена не на одно лишь философское познание. Он не только пытается выяснить, чем является познание, но и стремится *обеспечить* прирост знания, проложить дорогу для *прогресса познания в естествознании*[1]. Философия не является царицей наук, но она может послужить естествознанию — например, проясняя его понятия и разоблачая псевдознание.

Прояснение понятий необходимо по многим причинам. Если мы используем неясные понятия, то другие не в состоянии понять, что мы имеем в виду. Если сказанное нами может быть истолковано разными способами и есть основания утверждать, что одна интерпретация является истинной, а другая ложной, то мы не можем настаивать на сказанном до выяснения того, какую из интерпретаций мы имели в виду. Поэтому в интеллектуальной дискуссии и научной деятельности императивным является требование четкого выражения мыслей.

Согласно Локку, и язык ученых легко может превратиться в жонглирование абстрактными и нечеткими словами и фразами, которые выглядят содержащими глубокую мудрость, но на самом деле являются только злоупотреблениями языка. Вычурные слова и фразы, являющиеся в действительности банальными и очень спорными, могут придать тем, кто их употребляет, ложный вид

---

[1] Ср. с позицией Поппера, который также подчеркивает необходимость прояснения понятий и проверки на общезначимость и видит цель эпистемологии в обеспечении прогресса познания *(growth of knowledge)*. См. Гл. 29.

настоящих мудрецов. В свою очередь, те, кто слышит их, чувствуют себя глупцами и невежами и могут воспринимать их как знатоков. (Ср. с жаргоном, используемым современными экспертами.) Итак, язык может обманывать нас. Это относится как к говорящим, так и к слушающим. Те, кто использует нечеткие и абстрактные понятия, обычно делают это с наилучшими намерениями. Поэтому часто их трудно убедить в том, что они неправильно пользуются языком.

Для Локка типичным примером того, как нечеткие спекуляции могут производить впечатление глубокой истины, является традиционное философское использование терминов типа субстанция, врожденные идеи, бесконечность и т.д. Поэтому борьба против вводящих в заблуждение абстракций является важной терапевтической деятельностью, в ходе которой пользователи языка могут быть избавлены от заблуждений. Здесь становится очевидной близость Локка эпохе Просвещения: прояснение языка служит освобождению, эмансипации от унаследованных ложных представлений. Оно избавляет человека от фанатизма, основанного на смутных и искаженных мнениях. Оно делает возможным разумное общение как в публичной сфере, так и в науке.

Убеждение в том, что философская деятельность имеет терапевтическую функцию, восходит к Сократу. Это убеждение в том или ином виде разделялось эмпирицистами, рационалистами и философами Просвещения. В наше время его придерживаются различные философские течения, например экзистенциализм, аналитическая философия и социальная философия. Конечно, терапевтическая функция философии понимается по-разному, в зависимости от ее роли в *экзистенциальном озарении* у Ясперса (Jaspers, 1883—1969), *аутентичности* у Хайдеггера (Heidegger, 1889—1976) и *критике политической идеологии* у Хабермаса (Habermas, 1929). Характерным для этой многосторонней традиции является рассмотрение философии как формативной и проясняющей *деятельности*, а не как собственно науки, предполагающей общезначимые ответы и результаты. Философия является *дорогой*, то есть философское мышление и вопрошание говорят нечто только тем, кто идет по ней.

Можно сказать так. Быть рациональным означает обладать волей к поиску истины и проверке собственных мнений, что предполагает их испытание в открытой и свободной дискуссии с другими. Следовательно, поиск истины предполагает определенную интеллектуальную свободу и терпимость. Предпосылкой нашего обсуждения с другими людьми сложных научных и политических проблем является то, что мы не исключаем, что *могут* быть правы и другие, что мы можем научиться у них. Следовательно, дискуссия предполагает установку на антидогматичность и открытость. Исходя из имеющихся аргументов, мы полагаем, что то, что мы думаем, является правильным. Однако мы немедленно изменяем свою точку зрения в соответствии с изменением аргументов. Мы изменяем ее только тогда, когда этого требуют аргументы. Сказанное указывает на определенную связь эпистемологии и социальной философии.

Однако что такое убедительный аргумент? Этот вопрос и сегодня остается дискуссионным[1].

Итак, мы видели, что Локк выступает в роли вдохновителя новой научной культуры, которая формировалась в среде просвещенной и прогрессивно мыслящей буржуазии Англии конца XVII в. Он знаменует собой наступление эпохи Просвещения. Далее мы увидим, как Локк создавал политическую философию, которая соответствовала новым условиям. Но вначале кратко рассмотрим его эпистемологическую позицию.

Локковская критика познания требует как прояснения языка, так и эмпирического обоснования. Она связана с общей точкой зрения Локка на познание. Касаясь вопроса об источниках нашего познания, Локк утверждает: «Откуда получает он [ум] 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 получается»[2].

Локк убежден в том, что *материал* мышления и познания происходит из опыта. Следовательно, мы должны заключить, что то, что не построено на этом материале, не есть подлинное знание. В таких случаях мы используем слова без опоры на опыт, а то, что мы говорим, не может быть признано в качестве знания.

Однако что такое *опыт?* Само это слово имеет много значений. Мы говорим, например, о религиозном опыте, профессиональном опыте и чистом чувственном опыте. Локк различает опыт как внешнее восприятие *(ощущения — sensation)* и опыт как внутреннее восприятие наших ментальных действий и состояний *(рефлексию — reflection).* То, что мы приобретаем посредством этого опыта, есть, по сути, простые *идеи* (впечатления). Локк говорит об опыте аналогично тому, как это делает психология восприятия и интроспекции, предполагающая, что существуют основные когнитивные элементы, то есть «атомарные» чувственные впечатления.

В общем Локк полагает, что подобный основной опыт приобретается пассивно. Затем пассивно приобретенные *простые идеи* активно обрабатываются *рассудком*. Таким образом, у людей воз-

---

[1] Здесь можно сослаться на дебаты в философии науки, которые начались с логического позитивизма и тезиса Поппера о фальсификации. Они были продолжены спорами по поводу концепции Куна, а также позиций Апеля и Хабермаса (Гл. 29 и 30).

[2] *Д.Локк.* Опыт о человеческом разумении. — В кн.: *Д.Локк.* Соч. в трех томах. Т. 1. — М., 1985. — С. 154.

никает богатое разнообразие *сложных идей (представлений)*. Часть из них возникает в силу того, что простые идеи, которые регулярно появляются вместе, ведут к составным представлениям. Например, отдельные регулярные идеи о сторонах дома ведут к представлениям о доме в целом. В образовании других сложных представлений, типа идеи кентавра, субстанции или частной собственности, творческую роль играет в основном рассудок.

При таком подходе принципиально важным является вопрос о том, в какой степени мышление и познание, основывающиеся на опыте как материале, то есть на простых идеях, сообщают нечто отличное и большее, чем эти идеи. Другими словами, либо познание есть не что иное, как сумма идей восприятия, на которых оно построено, либо оно содержит в себе нечто большее.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой *редукции*, аналогичной той, которую мы обсуждали в главе о Гоббсе. Редуцируются ли часы к своим частям? Если мы отвечаем, что познание редуцируется к своим частям, то мы оказываемся на радикальной эмпирицистской позиции. Познанием является только то, что полностью сводится к опыту. Более того, когда опыт интерпретируется как простые идеи восприятия, то этот тезис говорит, что познанием является только то, что может быть полностью и целиком проанализировано с помощью простых (внутренних и внешних) идей восприятия.

С другой стороны, если мы утверждаем, что познавательный процесс начинается с простых идей восприятия (в этом смысле опыт является материалом познания), а познание предполагает и нечто качественно отличное от их суммы, то мы приходим к другому тезису. Его более точная формулировка зависит от того, как понимается формирование познания, основанного на материале простых идей восприятия.

Первая альтернатива приводит к постановке ряда сложных проблем. Например, одна из них связана с проблемой самореференции: может ли сам этот тезис быть редуцирован к простым идеям восприятия? Из этой альтернативы также следует, что локковская эпистемология (в упомянутой эмпирицистской трактовке) находилась бы в резкой оппозиции к его политической теории с ее явно рационалистическими элементами, например понятиями прав человека и частной собственности. Таким образом, имеются основания для того, чтобы согласиться со второй альтернативой в трактовке локковской позиции, а именно: познание возникает из опыта (простых идей восприятия и рефлексии), но рассудок ак-

тивно перерабатывает этот материал, что приводит к появлению чего-то качественно отличного от простых идей. (Часы качественно отличаются от своих частей, хотя и состоят из них).

Согласно этой эпистемологии, человеческий рассудок играет активную роль в формировании познания. Что касается вопроса об общезначимости идей, то проверка заключается в сведении их различных элементов к простым идеям восприятия. Но эта проверка не означает, что сложные идеи в принципе *являются* суммой простых идей восприятия. Она выражает только то, что отдельные простые данные восприятия *(simple experiences) как* материал для познания являются необходимым, но недостаточным условием познания. Если это условие не выполняется, то мы не обладаем познанием.

В качестве примера Локк рассматривает понятие о *бесконечности.* Выражает ли это понятие познание или псевдопознание? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо изучить, как возникло это понятие. При этом, согласно Локку, мы обнаружим, что у нас нет непосредственного опыта бесконечности. Приобретаемое нами в опыте, точнее в восприятии, знание относится, например, к тому, что любой отрезок всегда может быть увеличен на определенную величину. Если мы вообразим, что этот процесс продолжается без перерыва, с постоянным добавлением все новых отрезков к линии, то мы придем к «граничному понятию» бесконечной линии. Соответствующие соображения применимы и ко времени. Согласно Локку, это показывает, что наше понятие бесконечности в основном оправдано при условии, что мы не приписываем этому понятию больше, чем на то имеется опытных оснований. Например, мы не должны утверждать, что существует нечто бесконечное. У нас есть только право утверждать, что мы можем вообразить бесконечность путем обобщения имеющегося опыта и использовать полученное таким образом понятие бесконечности.

Ясность и *отчетливость* понятия бесконечности не гарантирует, что оно является эпистемологически приемлемым. (Эта критика направлена в адрес декартова положения о том, что ясность и отчетливость понятия влечет существование сущности, которую оно обозначает). Мы можем говорить лишь о том, что существует только при наличии эмпирических свидетельств. Проверка познания основывается на эмпирическом обосновании, а не на личном опыте. Здесь недостаточно ясности наших личных ощущений. Необходима проверка восприятия или интроспекции.

Локковская точка зрения на возникновение познания может быть описана следующим образом. Когда мы появляемся на свет, мы похожи на чистый лист бумаги *(tabula rasa)*. У нас нет никаких «врожденных идей». Мы воспринимаем от внешних вещей идеи восприятия *(simple ideas of perception)*, образованные из подлинных свойств вещей и чувственных качеств, которые люди добавляют к ним. Благодаря способности к ментальным операциям мы также обладаем простыми идеями рефлексии. Как говорилось выше, из этого материала рассудок формирует различные виды сложных составных идей. В результате мы приходим к познанию, основывающемуся на простых идеях восприятия и рефлексии, но не сводящемуся к ним.

Во времена Локка обычно проводилось различие между первичными и вторичными качествами. В рамках механистической картины мира было естественно считать, что внешние объекты обладают только свойствами типа протяжения, формы, твердости, то есть так называемыми *первичными качествами,* без которых нельзя мыслить вещи. Эти первичные качества адекватно копируются нашими органами чувств в форме соответствующих идей. Однако в дополнение к ним мы воспринимаем с помощью органов чувств вкус, запах, цвет, тепло и т.д. Они являются *вторичными качествами,* которые не основаны непосредственно на соответствующих первичных качествах вещей. Чувственные, или вторичные, качества порождаются благодаря действию на наши органы чувств определенного расположения и сочетания первичных качеств вещей, а также количественных сил между вещами. В этом состоит тезис о *субъективности чувственных качеств:* чувственные качества зависят от нас, то есть от субъекта.

Естественно может возникнуть вопрос об обоснованности разделения чувственных качеств (например, цвета) и первичных качеств (например, протяжения). Можно ли вообразить протяжение без цвета? Если нет и если одновременно мы думаем, что цвет является свойством, зависящим от познающего субъекта, тогда проблематично утверждать, что первичные качества (например, протяжение) не зависят от человека. Однако если *все* свойства, включая так называемые первичные качества, зависят от познающего субъекта, то мы приходим к идеализму: мы не можем больше говорить об объективно существующих свойствах в природе, то есть о свойствах в вещах, свойствах, которые не зависят от субъекта.

Подобные вопросы явились одним из импульсов развития английского эмпиризма (Беркли, Юм).

Можно также спросить, каким образом мы можем знать что-либо о внешних вещах, если верно то, что чувственные впечатления на сетчатке глаза (и в других органах чувств) являются исходной и единственной основой нашего познания. Если мы видим не дерево в окружающем лесу, а только «образ дерева» на сетчатке, то мы не можем с уверенностью *знать*, что в лесу существуют деревья. Поэтому эпистемологическая модель, которая рассматривает чувственные впечатления внешних вещей в качестве исходного пункта познания, является весьма проблематичной.

Сказанное выше является примером стандартной критики против так называемого *репрезентативного реализма,* то есть против эпистемологии, которая утверждает, что внешние вещи существуют независимо от нашего сознания (эпистемологический *реализм*), но что эти вещи доступны нам только с помощью картин, *представлений*, в наших органах чувств. Эта модель познания, претендующая на объяс-

нение того, как мы познаем внешний мир, приводит к тому, что мы просто не в состоянии иметь доступ к этому миру. В дальнейшем аналогичные аргументы против эпистемологии Локка были выдвинуты эмпирицистами (Беркли).

Наконец, неясно и то, чем являются простые идеи восприятия. Когда я читаю эту книгу, то что является отдельной простой идеей восприятия: книга в целом, конкретная страница, одна строка, одна буква, часть буквы или что-то еще иное? Поэтому принято подчеркивать двусмысленность локковского употребления слова *идея*. Частично оно указывает на понятие, частично — на непосредственные чувственные впечатления[1].

В принципе сложные, составные идеи бывают двух видов. Первые предполагаются относящимися к состоянию дел во внешнем мире, вторые — к отношениям между понятиями. Познавательная проверка второго типа составных идей заключается в выяснении их согласованности, то есть того, в какой степени идеи соответствуют друг другу. Что касается первого типа, то кроме этого требуется и выяснение их соответствия простым идеям.

Локк полагает, что можно проверить аксиомы этики и математики[2]. Он позволяет себе говорить о понятиях Бога и субстанции, но настаивает на том, что все понятия, которые выражают составные идеи, нуждаются в анализе. Это относится к понятиям типа добродетели, долга, силы, субстанции.

Хорошо известен локковский анализ понятия *субстанции*. Мы часто наблюдаем, что некоторые простые идеи появляются вместе в определенных сочетаниях. Поэтому мы говорим, что эти идеи связаны с одной и той же вещью, и присваиваем им общее имя. Так, например, свойства круглое, зеленое, кислое, твердое и т.д. появляются в связи с тем, что мы называем *неспелым яблоком*. В нашей повседневной жизни мы рассматриваем неспелое яблоко как *некоторую вещь*. С помощью анализа мы устанавливаем, что сложная идея, которой мы обладаем, составлена из набора свойств, которые постоянно появляются вместе. Однако когда мы говорим о незрелом яблоке, как будто бы оно существует *помимо* отдельных воспринимаемых свойств, мы говорим о том, о чем не можем иметь чувственных впечатлений. Это *нечто*, которое определенным образом «лежит» под

---

[1] Проблема таких непосредственных чувственных впечатлений стала предметом длительной и сложной дискуссии в английской философии. См. споры о так называемых чувственных данных, например Джордж Эдуард Мур (George Edward Moore, 1873—1958) и Алфред Джулиус Айер (Alfred Jules Ayer, 1910—1989).

[2] *Опыт о человеческом разумении*, Книга IV, Глава III, § 18. — В кн.: *Д.Локк.* Сочинения. В трех томах. Т. 2. — М., 1985. — С. 24—26.

свойствами и связывает их вместе, часто называют *субстанцией* (подлежащим).

Локк не утверждает, что мы должны прекратить говорить о субстанциях или вещах. Он сам говорит о них. Он считает, что мы должны с помощью анализа выяснить, что в этом случае мы имеем понятия совершенно другого рода, чем когда речь идет о простых воспринимаемых свойствах. При такой интерпретации позиция Локка заключается не в том, чтобы заставить нас изменить наше употребление языка, а в том, чтобы при употреблении таких сложных понятий мы в большей степени осознавали, что мы говорим с их помощью.

Локк не придерживается радикального эмпирицизма («только то есть знание, что может быть прослежено до простых впечатлений опыта»). С одной стороны, он является сторонником умеренного эмпирицизма (см. его критику понятий субстанции и бесконечности). С другой стороны, он придерживается и рационалистической позиции (см. его точку зрения на доказательства в этике). Поэтому неправильно считать Локка «отцом эмпирицизма», если под эмпирицизмом понимать его более радикальный вариант. Однако Локк внес существенный вклад в основание традиции, которая идет от Беркли и Юма, например к логическим эмпирицистам. У этих философов действительно можно обнаружить весьма радикальные эмпирицистские утверждения.

Слово эмпирицизм также используется для обозначения установок и точек зрения, которые не характеризуются радикальной эпистемологической позицией. Оно скорее выражает позитивное отношение к опытным наукам и установку на сомнение касательно логически неясных и эмпирически непроверяемых спекулятивных систем. Подобная скептическая и открытая установка вместе со стремлением к понятийной ясности и опытной проверке стала одной из важных особенностей интеллектуальной жизни XVIII в., особенно в Британии. Если мы называем эту установку эмпирицизмом, то становится понятным, что к *этому* эмпирицизму не относятся ранее упомянутые возражения против радикальной версии эмпирицистской теории познания. Используя терминологию, в которой эмпирицизм является такой установкой, можно смело назвать Локка эмпирицистом. Однако сомнительно, что он может быть назван «отцом этого эмпирицизма», так как определенная «эмпирицистская установка» может быть найдена и у предшествующих философов. К сказанному можно добавить, что

такая «эмпирицистская установка» сегодня является интегральной частью нашей научной цивилизации[1].

В связи с обсуждаемым вопросом можно говорить и о так называемых *концептуальном* и *верификационном видах эмпирицизма*[2]. Упрощенно говоря, эпистемологически концептуальный эмпирицизм считает, что *понятия* возникают из опыта, а верификационный эмпирицизм полагает, что *утверждения* подтверждаются опытом (в конечном счете, наблюдением). В зависимости от представлений о понятии и опыте и от способов истолкования верификации и фальсификации утверждений (как теоретических высказываний, так и высказываний о непосредственных наблюдениях) существуют многие виды концептуального и верификационного эмпирицизма. Концептуальный эмпирицизм стремится выяснить, что делает понятия осмысленными. (Осмысленное использование понятий является необходимым, но не достаточным условием для истинности утверждений). Целью верификационного эмпирицизма является прояснение того, каким образом мы подтверждаем и опровергаем утверждения — на каком основании можно считать истинными или ложными как теоретические утверждения, так и высказывания о непосредственных наблюдениях.

---

[1] Локк выступал в роли Фомы Аквинского своего времени в том смысле, что он, как и Фома, пытался концептуально выразить дух современной ему эпохи. Поэтому неоднозначность его философии может быть связана с неоднозначностью его времени. В эту эпоху существовали не только различные формы философского мышления, но и само общество было фрагментировано и находилось в состоянии изменения. Неоднозначное понимание Локком рассудка и опыта позволяет прочитывать его как с позиции предшествовавшей ему философии, так и с позиции философии, возникшей после него. В первом случае речь может идти, например, о позиции Фомы Аквинского, утверждавшего, что рассудок создает абстракции на основе чувственно данного материала, а во втором случае о позиции Канта, считавшего, что рассудок своей активностью с помощью «трансцендентальных форм» формирует материал опыта.

В свете этого «эмпирицистская установка» может быть рассмотрена как ситуативно определяемая существующими социальными институтами и практикой, например торговлей и технологией, а не теоретическим отношением к миру. Тогда радикальный эпистемологический эмпирицизм может быть понят как попытка концептуально выразить эту установку. (Напротив, рационализм, например Декарта, предстает в качестве иной попытки концептуального осмысления во многом сходной ситуации. Поэтому у эпистемологических теорий Декарта и Локка существует некоторое общее основание, благодаря которому противоположность этих теорий не казалась бы столь явной, если бы рационализм и эмпирицизм не сопоставлялись посредством своих радикальных эпистемологических форм).

[2] См. *A.Wedberg.* A History of Philosophy. — London, 1982—84.

Во многих отношениях споры вокруг научной методологии (Карнап, Поппер, Кун, см. Гл. 29) являются дискуссией по *поводу* верификационного эмпиризма. Один из ее важных моментов заключается в следующем. В какой степени мы можем знать, что утверждения являются истинными или общезначимыми, если они не могут в конечном счете подтверждаться наблюдением (ср. например с вопросом о том, в какой степени утверждения о естественном праве могут быть обоснованы путем рациональной аргументации, как это полагает Хабермас, см. Гл. 30)? Другой важный момент связан с отношениями между разными видами опыта (чувственное восприятие, опыт трудовой деятельности, жизненный опыт) и тем, что это означает для концептуального эмпиризма (см. понятие опыта у Гегеля и *практики* у Витгенштейна и Хайдеггера, Гл. 29 и 30).

Политическая теория — индивид и его права

Локк, как и Гоббс, рассматривает *индивида* в качестве основного элемента и трактует государство как результат общественного договора между индивидами, заключенного с целью прекращения естественного (природного) состояния. Учение о естественном состоянии не выступает в качестве теории о появлении государства, о том, как оно действительно возникло, а является теорией, которая объясняет, что такое государство, и таким образом легитимирует государство.

Однако Локк придерживается более умеренного варианта понятий индивида и государства, чем Гоббс. Для него не существует войны всех против всех, принципа самосохранения и абсолютизма. Существуют лишь свободные граждане, которые, преследуя свои разумные интересы, живут в правовом обществе с представительскими формами правления. В этом обществе индивиду гарантируются определенные права, в частности право владения собственностью.

Локк смотрит на естественное состояние не как на анархическое состояние войны, а как на способ жизни, при котором индивиды обладали неограниченной свободой и равными правами. Мы в состоянии понять это равенство с помощью нашего разума. Оно означает право каждого быть хозяином самого себя, пока это не вредит другим. Далее, это равенство и свобода означают, что мы вправе распоряжаться нашими собственными телами и плодами нашей деятельности, то есть обладать правом собственности на результаты нашего труда. Индивиды стремятся перейти из естественного состояния в политически организованное общество не из-за страха смерти, а потому что они трезво понимают, что им будет безопаснее в упорядоченном обществе, чем в естественном

состоянии. В обществе особо охраняется право индивида на частную собственность.

Можно сказать, что Локк (в противоположность Гоббсу) проводит различие между *обществом*, которое спонтанно функционирует упорядоченным образом и *может* существовать даже в естественном состоянии, и *государством*, которое является политической организацией и продуктом политического договора.

Для Локка политически упорядоченное общество не является абсолютистским деспотизмом. Оно есть правление большинства, подчиняющегося определенным правилам. Так, каждый индивид обладает неотъемлемыми правами, на которые не должен посягать ни один правитель.

Это означает, что общество обладает конституционной формой правления. Для Локка максимизация личной свободы и конституционное правление (основанное на правах индивида) являются двумя сторонами одной и той же медали.

Для Гоббса целью государства является обеспечение мира, гарантирование выживания индивида. Для Локка цель государства помимо этого состоит и в защите частной собственности.

В этом пункте точка зрения Локка находится в определенной оппозиции к общему для Античности и Средневековья мнению о том, что для государства главной является *этическая* задача: быть основой для хорошей жизни, для этико-политической реализации человека в сообществе. С точки зрения предшествовавшей ему традиции, защита частной собственности имеет меньшее значение по сравнению с этической задачей. Защита частной собственности является целью только в той степени, в которой она необходима для того, чтобы люди могли жить достойно.

Внимание Локка к тому, что государство прежде всего должно защищать собственность, расходится с обычной традицией. Нередко его объясняют как отражение приоритетов современной ему буржуазии, среди которых защита частной собственности была основной.

Локк развил учение о связи между трудом и правом собственности. В естественном состоянии, до возникновения общества, индивид может использовать все, что находится вокруг него. Но когда индивид работает с природным объектом, например, занимается постройкой лодки из дерева, он вкладывает нечто свое в этот объект. Индивид становится заинтересованным в этом объекте, который превращается в собственность. И когда индивиды с помощью заключения договора переходят из естественного в обще-

ственное состояние, то при этом само собой подразумевается, что общество должно защищать эту частную собственность[1].

Однако Локк не был приверженцем радикального либерализма *(laissez-faire liberalism)*, то есть экономической политики, которая отводит государству минимальную роль и предоставляет владельцам частного капитала максимальное поле деятельности. Как и большинство его современников в Англии конца XVII в., Локк поддерживает экономическую политику, в которой государство играет определенную протекционистскую роль по *защите* собственных предпринимателей от иностранных конкурентов.

Государство должно защищать собственность, поддерживать порядок и проводить протекционистскую политику в отношении других государств, но оно не должно руководить торговлей и индустрией. Экономика должна быть частно-капиталистической. Государству также не следует заниматься социальной политикой, например, уравнивать личные доходы и помогать бедным. В этой области Локк является радикальным либералистом. В основе всего лежит личный труд индивида. Государство должно обеспечить индивидам определенное юридическое, но не социальное и экономическое равенство. Подобно радикальным либералистам, то есть сторонникам радикального либерализма, Локк, по-видимому, считал, что существует природная гармония между эгоистическими стремлениями отдельного индивида и общим благом[2].

Локк полагал, что именно индивиды являются *сувереном* в обществе. Но если индивиды одобряют общественный договор, то они все должны подчиняться *воле большинства*. Локк однозначно выступает против абсолютизма. Сувереном является совокупность индивидов, а не Божьей милостью монарх. Но при таком подходе становится проблематичным, почему в случае одобрения общественного договора социумом должно управлять большинство. Почему меньшинство должно отказаться от практического использования той части суверенности, которой оно, в принципе, обладает? Ответ носит прагматический характер: для функционирования общества необходимо, чтобы меньшинство подчинялось воле

---

[1] Как мы увидим в дальнейшем, теории стоимости (Смит, Маркс) начинают с того, что стоимостью товара является труд, вложенный в его производство.

[2] Переход от радикального к социальному либерализму наметился только приблизительно в середине XIX в. после того, как было осознано, что неограниченная частная инициатива, без определенного социального и экономического равенства, как правило, не приводит к результату, наилучшему из возможных для каждого индивида.

большинства. Но это не удовлетворительный ответ. Разве общество не может функционировать, когда правит сильное меньшинство?

Акцент Локка на большинство вполне соответствовал требованию *юридического* равенства, в котором в его время объективно была заинтересована буржуазия, выступавшая против привилегий знати. Но Локк не является сторонником правления большинства в смысле представительской формы правления со всеобщим избирательным правом. Он не считает, что каждый должен обладать правом голоса, и солидарен с английской реформой 1689 г., согласно которой избирательное право предоставлялось только «имущим классам» (буржуазии и знати). Для Локка либералистская гражданская демократия была демократией для буржуазии[1]. Поэтому сказанное Локком о воле большинства не следует понимать слишком буквально.

К тому же следует отметить, что Локк принадлежал к тем теоретикам, которые занимались проблемой ограничения власти правителей. Исполнительная и законодательная власть не должны быть сосредоточены в одном и том же органе. Локк поддерживает принцип разделения властей [см. Монтескье, Montesquieu, 1689—1755].

Для Локка концепция естественного права основывается на идее неотъемлемых человеческих прав каждого индивида. Эта идея имеет для Локка важное значение. Именно эти права должны служить защитой индивида и его собственности от вмешательства со стороны государства. Данное понимание естественных прав важно для политической защиты буржуазии от абсолютизма[2].

В политической философии Локка, как она представлена нами, существует определенное противоречие между тезисом, что все люди обладают одним и теми же правами, и защитой политического порядка, при котором власть находится в руках тех, кто обладает собственностью. Как это возможно?

Мы должны вернуться к теории Локка о естественном состоянии и добровольном договоре, на котором основано общество.

---

[1] Согласно либерализму, понятие *индивида*, как правило, не включает детей, женщин и слуг, но только частно-капиталистического владельца отдельного хозяйства (дома). Именно он по собственному усмотрению вступает в договорные отношения и максимизирует на рациональной основе прибыль и удовольствие. Свойства, которые либерализм приписывает индивиду, трудно обнаружить у служанки или конюха.

[2] Если бы Локк был радикальным эмпирицистом, то существовало бы противоречие между его эмпирицистской *эпистемологией* и *политической теорией*, в которой он поддерживает идею естественных прав. Как эмпирицист может *знать*, что индивид обладает неотъемлемыми правами? Какие простые чувственные впечатления говорят ему, что мы не *должны* нарушать эти права?

Рассматривая естественное состояние, Локк подчеркивает, что все люди равны: «Это также *состояние равенства,* при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления». В то же время он говорит, постоянно ссылаясь на естественное состояние, что «таким образом, трава, которую щипала моя лошадь, дерн, который срезал мой слуга, и руда, которую я добыл в любом месте, где я имею на то общее с другими право, становятся моей *собственностью* без предписания или согласия кого-либо». Разве *слуга* не является политически полноценным индивидом? Напротив, из второй цитаты следует, что слуга помещается на один уровень с лошадью. Работа, выполняемая слугой и лошадью, становится «моей собственностью». Это противоречие объясняется тем, что во времена Локка слуги не рассматривались как члены политического сообщества: когда говорили о людях или об индивидах, то обычно имелись в виду взрослые особи мужского пола — представители знати и буржуазии.

Для Локка индивидами являются взрослые люди, которые добровольно вступают в сделки, *договоры*, друг с другом. Общественные структуры могут быть реконструированы как результат подобных договоров. Это вполне современное понимание. Индивиды, то есть взрослые люди, избавившиеся от прежних феодальных пут и сословных иерархических ограничений, исходя из просвещенных личных интересов, сами свободно определяют, какой должна быть организация общества. Локк распространяет свое видение межличностных отношений в качестве договоров и на брак. «*Брачное сообщество* образуется посредством добровольного соглашения между мужчиной и женщиной; и хотя оно преимущественно сводится к соединению и к праву каждого супруга на тело другого, поскольку это необходимо для основной цели — произведения потомства, оно вместе с тем влечет за собой взаимную поддержку и помощь». Анализ почти всех межличностных отношений с помощью идеи добровольного договора может казаться слишком упрощенным. Однако следует иметь в виду, что во времена Локка такие понятия, как индивид и договор, открывали новый и многообещающий подход к изучению человека и человеческих отношений, начиная с политики и экономики и кончая

браком. В дальнейшем мы проследим применение этого подхода в теориях государства и права, в экономических учениях и исследованиях частной сферы (отношения между женщиной и мужчиной, между детьми и родителями). Лишь после этого применения возникла критика такого договорного подхода и связанной с ним веры в рациональность выбора индивида. Юм заменяет идею договора эмоциями и соглашениями. Берк обращается к традиции. Гегель подчеркивает важность для социализации человека взаимных формативных процессов (и критикует, помимо прочего, точку зрения Канта на брак как договор).

Имея в виду эти проблемы, рассмотрим три момента локковской теории естественного состояния.

1) Вначале индивиды владеют всем сообща, но долгом индивида является забота о самом себе, и, следовательно, он должен трудиться. Однако «...все же каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что *труд* его тела и *работа* его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим *трудом* и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей *собственностью*» *(Два трактата о правлении)*.

Индивидуальный труд дает индивиду право на *владение* созданным им продуктом. Это означает, что собственность в конечном счете становится *частной* собственностью. Но это также означает и то, что отношения биологического *родства* не дают права на собственность. Вышесказанное относится к естественному состоянию. С переходом к политически упорядоченному обществу устанавливается право владения как право частной собственности и одновременно признается принцип наследования собственности. Этот принцип не соответствует тезису о том, что частная собственность является результатом личного труда индивида.

2) Индивид обладает правом владеть таким количеством собственности, которое он сам может использовать. Но индивид *не* обладает правом проматывать состояние, которым он владеет в результате собственного труда. Поскольку Локк исходит из идеи натурального хозяйства, то он полагает, что право владения для индивида имеет естественные ограничения. Урожай, выращенный индивидом и лично потребляемый им, является его частной собственностью. Но индивид не обладает правом оставить урожай гнить.

3) Наконец, Локк предполагает, что существует *достаточно много* ресурсов для удовлетворения основных потребностей всех людей. Он обосновывает это тем, что имеется достаточно земли для каждого. Более того, обработка земли и вещей существенно увеличивает стоимость используемых нами вещей. Касаясь положения с ресурсами, он, помимо прочего, говорит, что «в мире достаточно земли для того, чтобы удовлетворить двойное количество населения». В его время население земли составляло около полумиллиарда жителей. Спустя почти двести лет оно удвоилось, и в наши дни продолжает возрастать.

Согласно Локку, если каждый живет с помощью своего труда, без мотовства и имеется достаточно ресурсов для всех, то существует определенное гармоническое равенство индивидов. Подобный этап естественного состояния характеризуется натуральным хозяйством, частной собственностью, порожденной индивидуальным трудовым вкладом и ограниченной частным потреблением. Однако *изобретение денег* и молчаливое соглашение людей о придании им ценности приводит к образованию больших состояний и возникновению права на них. Другими словами, еще до политического общественного договора, люди в некоторый момент заключают «молчаливое и добровольное соглашение» о введении *денег*. Вместе с деньгами возникает несправедливое распределение земли («непропорциональное и неравное владение землею»). Поскольку с деньгами, серебром и золотом, каждый может «честно иметь гораздо большее количество земли, нежели то, с которого он может использовать продукт; [согласие] состоит в том, чтобы получать в обмен на свои излишки золото и серебро, которые можно накапливать без ущерба для кого-либо: эти металлы не портятся и не разрушаются в руках владельцев». В отличие от урожая, который со временем портится, деньги можно накапливать. Индивид не «испортит» деньги, даже если накопит их огромное количество. Следовательно, более не существует естественных ограничений на то, чем может законно владеть индивид. (При этом предполагается, что имеющихся ресурсов хватает для всех и что частная собственность является результатом личного труда).

С появлением денег возникает материальное неравенство. Одни владеют многим, другие — малым. Согласно Локку, это неравенство возникает из-за введения денег на основе *добровольного* соглашения между индивидами. Таким образом, большие состояния возникают законным путем. Поэтому неимущие не имеют оснований для недовольства, так как, по Локку, каждый является участником соглашения по введению денег.

На этой фазе общество в политическом смысле все еще не возникло. Мы пока остаемся в естественном состоянии. Поэтому нет и оснований для обвинения общества (в политическом смысле) в имущественном неравенстве, возникшем с введением денег[1].

Согласно Локку, политическое общество возникает благодаря заключению нового, подлинно общественного договора. Однако почему такой договор необходим? Разве все не происходит так как надо, в той фазе естественного состояния, где уже существуют деньги? Две причины вынуждают оставить эту фазу. Существует потребность в политической организации, которая может защищать *жизнь* и *собственность*. Каждый заинтересован в защите собственной жизни, а обладающие собственностью вдобавок заинтересованы в ее защите. Поэтому в таком общественном договоре заинтересован каждый, хотя и на разных основаниях.

Речь идет, таким образом, о политическом обществе, которое в основных чертах соответствует современному Локку английскому обществу, существовавшему во второй половине XVII в. после Английской революций. Это было классовое государство с поли-

---

[1] Следует отметить, что Локк не рассматривает деньги только как средство обмена и форму накопления собственности. В ходе купли-продажи деньги приобретают тот же атрибут, что и земля: они обеспечивают определенный годовой доход [см. *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest. and Raising the Value of Money.* — In The Works of John Locke. In Ten Volumes. Vol.V. — London, 1923 (Darmstadt, 1963). — P. 19]. Деньги «растут». Однако как они могут расти? Локк говорит, что деньги «по договору переносят прибыль, которая была вознаграждением за труд одного человека, в кошелек другого. В результате возникает неравномерное распределение денег, которое ведет к тем же последствиям, что и неравенство в отношении земли... Неравное распределение земли (вы имеете земли больше, чем можете или желаете возделывать, а другой меньше) приводит к возникновению арендатора на вашу землю; ...То же самое неравномерное распределение денег (я имею больше денег, чем могу или желаю потратить, а другой меньше) ведет к появлению лица, занимающего мои деньги».

Наряду с понятием роста денег, мы имеем также идею, что работник (или, более правильно, слуга) является «свободным человеком», который «делает себя слугой другого, продав ему на некоторое время те услуги, которые он обязуется выполнять взамен той платы, которую он получит». Это уже не слуга в феодальном обществе, который привязан к своему господину. Это работник, который продает на рынке собственную рабочую силу тому, кто заинтересован в покупке этого товара. В дополнение к материальному неравенству здесь имеется и различие между «тем, кто покупает труд», и «тем, кто продает труд», между тем, кто владеет деньгами и рабочими местами, и тем, кто продает собственную рабочую силу. Здесь налицо параллель с учением Маркса. В то же самое время выводы, к которым приходят Локк и Маркс, значительно отличаются друг от друга.

тической властью имущего класса и некоторыми юридическими правами. Каким образом Локк, начав свою теорию с предположения о равенстве каждого, завершил ее легитимацией общества с имущественным и политическим неравенством? Как вообще политическая теория может говорить о нерушимых правах каждого индивида и одновременно легитимировать экономическое неравенство и право голоса только для владельцев собственности?

Мы видели, как Локк вывел экономическое неравенство из добровольного соглашения. Отсюда следует, что за имущественное неравенство несут ответственность свободные индивиды, а не общество.

Далее Локк полагает, что те, кто обладает собственностью, воплощают в обществе человеческий разум. А так как те, кто голосует и обладает политической властью, должны быть разумными, то это означает, что право голоса и другие политические права должны быть зарезервированы за имущим классом. Отсюда вытекает, что *имущественное* неравенство в отношении собственности идет рука об руку с неравенством в отношении *разума* и неравенством в отношении *политической власти*. Добровольное соглашение о введении денег привело ко многим последствиям! Лишенные привилегий не могут обвинять привилегированных или общество в создании любого из таких неравенств. Ведь все мы являемся участниками одного и того же добровольного соглашения.

Но даже те, кто не владеет ничем, являются потенциально разумными. Даже они могут развить себя и реализовать присущую им человеческую рациональность.

В этом рассуждении заложены семена веры в прогресс, плоды которых мы найдем в эпоху Просвещения. В принципе, в некотором будущем все люди с помощью материального и культурного прогресса могут стать разумными гражданами. Вера в прогресс позволяет легче воспринимать существующее неравенство: в будущем каждому будет лучше[1].

Из предложенной нами интерпретации политической теории Локк предстает прежде всего теоретическим защитником положения, существовавшего в современной ему Англии. Он легитимирует политическое и экономическое неравенство с помощью все-

[1] Критикуя сегодня представителей XVIII в., мы должны быть, по крайней мере, более осмотрительными. В настоящее время принято считать, что в будущем бедные страны будут жить так же хорошо (или почти хорошо), как мы (жители Западной Европы, в частности, норвежцы — *В.К.*). Следовательно, можно без угрызений совести пользоваться имеющимися ресурсами. Однако если в будущем этих ресурсов не будет хватать на всех? Что *мы* тогда будем делать?

общих гуманных принципов о неотъемлемых правах индивида. При этом промежуточным звеном для обоснования этого неравенства выступает представление о добровольности договоров.

Однако эти же идеи сыграли совершенно иную, социально-критическую, роль в других странах, например во Франции. Политические идеи Локка (через французских философов-просветителей и «отцов-основателей» североамериканской революции) оказали большое влияние на последующие эпохи[1].

Можно полагать, что Локк выступал идеологом либерализма на той фазе капиталистического общества, когда буржуазия уже не нуждалась в абсолютном монархе как для борьбы против феодальной знати, так и для создания национального государства. Буржуазия чувствовала необходимость устранения абсолютного монарха и перехода политического руководства в ее руки. Речь идет о либерализме, который начал с идей об общественном договоре и неотъемлемых правах индивида. Согласно либеральному политическому идеалу, верховным сувереном является народ, законодательная власть принадлежит национальной ассамблее, которая представляет буржуазию и землевладельцев, а исполнительная власть находится в руках (республиканского или монархического) правительства, которое должно уважать неотъемлемые права индивида.

---

[1] См. использование Томасом Джефферсоном (Thomas Jefferson, 1743—1826) понятий «законов природы» и «самоочевидного» в *Декларации представителей Соединенных Штатов Америки, собравшихся на общий конгресс*. «Когда ход событий принуждает какой-нибудь народ порвать политическую связь, соединяющую его с другим народом, и занять наравне с остальными державами независимое положение, на которое ему дают право естественные и божеские законы, то должное уважение к мнению человечества обязывает его изложить причины, побуждающие его к отделению.

Мы считаем очевидными следующие истины: все люди сотворены равными, и все они одарены своим создателем <прирожденными и неотчуждаемыми> *очевидными* правами, к числу которых принадлежат жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых. Если же данная форма правительства становится гибельной для этой цели, то народ имеет право изменить или уничтожить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и с такой организацией власти, какие, по мнению этого народа, всего более могут способствовать его безопасности и счастью. Конечно, осторожность советует не менять правительств, существующих с давних пор, из-за маловажных или временных причин. И мы, действительно, видим на деле, что люди скорее готовы терпеть зло до последней возможности, чем восстановить свои права, отменив правительственные формы, к которым они привыкли». — В кн.: *Американские просветители*. Избранные произведения. В двух томах. Том 2. — М., 1969. — С. 27—28.

Глава 13. ЛЕЙБНИЦ — МОНАДЫ И ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

Жизнь. Готфрид Вильгельм Лейбниц (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716) был немцем, но, будучи философом эпохи короля-солнце Людовика XIV (1638—1715), писал в основном на французском языке, а также по латыни. Весь образ его жизни являл собой полную противоположность затворническому стилю жизни Спинозы. Лейбниц был действительно светским человеком, домом которого была вся Европа. Он обнаружил талант в самых различных теоретических и практических сферах. Например, он занимался горным делом, политическими реформами, финансами, законодательством, оптикой, транспортными проблемами и созданием научных сообществ. Более того, Лейбниц много путешествовал и оставил эпистолярное наследие из более чем 15 тысяч писем. Он поддерживал связи с различными королевскими дворами и был знаком с лицами королевской крови. На теоретическом уровне он работал в области философии, теологии, права, физики, медицины, истории и филологии. Особенно известен он своим изобретением дифференциального исчисления, которое создал примерно одновременно с Ньютоном и независимо от него.

Труды. Из множества его работ упомянем лишь две. В *Теодицее (Essais de Théodicée, 1710)* Лейбниц рассматривает вопросы взаимосвязи Бога и дьявола и пытается снять с Бога ответственность за зло в этом мире, являющимся наилучшим из возможных миров. В *Монадологии (Monadologie, 1714)* обсуждается устройство вселенной, конечными и фундаментальными элементами которой являются «монады». Лейбниц также подверг критическому анализу эпистемологию *Локка в Новых опытах о человеческом разумении (Nouveaux essais l'entendement humain, 1703).*

Цель и причина — новый синтез

Лейбниц стремился примирить механистическую картину мира с идеей телеологической (целеустремленной) вселенной. Кратко говоря, Лейбниц считал, что механистическая картина дает только поверхностное объяснение вселенной, которая на более глу-

боком уровне является целенаправленной, телеологической. Кажущиеся действующими вслепую механические причины в конечном счете предполагают Божественный замысел. Исходя из этого, Лейбниц считал, что вещи, которые, на поверхностный взгляд, производят впечатление материальных и пассивных, являются по своей сути силами. Рассмотрим вкратце, как Лейбниц выстраивал нематериальный, телеологический «фундамент» для механистической и материальной вселенной.

Отдельные вещи могут быть делимы до тех пор, пока мы не достигнем некоторых физически неделимых базисных элементов, которые могут быть охарактеризованы как центры сил. Лейбниц называет эти элементы *монадами*. Монады являются базисными элементами, из которых устроена вселенная.

Монады обладают сознанием, которое в разной степени присуще всему существующему, начиная от неорганических тел и кончая человеческой душой. Монады, таким образом, являются частью определенной иерархии. В то же время отдельная монада не подвержена влиянию со стороны других монад. Как шутят студенты, монады не имеют окон и дверей. Они не общаются друг с другом и не влияют друг на друга. Они так согласованно двигаются друг относительно друга, что возникает корреляция между душевными и телесными состояниями. Это происходит в силу своего рода одинаковой «запрограммированности» всех монад. Все монады приведены в движение согласно одному и тому же Божественному плану. Бог выступает как своеобразный универсальный инженер, спроектировавший мироздание таким образом, что монады, например душа и тело, координируются друг с другом. В этом смысле все вещи, все монады общаются через Бога. Именно в этом обнаруживается *телеологический* аспект вселенной. Выражаясь словами Лейбница, монады являются частью *предустановленной гармонии*.

Лучший из всех возможных миров

Но если Бог является инженером, спроектировавшим все происходящее во вселенной, то как тогда объяснить существование в ней зла? Ведь Бог является одновременно и всемилостивым, и всезнающим. Лейбниц проводит различие между *двумя видами истины:* необходимыми (логическими) истинами и истинами факта, которые могут быть иными, чем они есть. Истины факта (фактические истины) зависят от эмпирических обстоятельств, характе-

ризуются степенями вероятности и потому подвержены вариациям. Необходимые истины (логика) не могут быть нарушены даже Богом. Что касается фактических истин, то Бог, как добрый и разумный, выбирает из эмпирических обстоятельств их варьирования наилучшую из возможных комбинацию. При рассмотрении по отдельности фактических истин отдельному человеку может показаться, что некоторые обстоятельства могли бы быть лучше, если бы они были иными. Но если бы мы были в состоянии видеть целое, как это присуще Богу, то узнали бы, что все в нашем мире устроено наилучшим образом в том смысле, что Бог выбрал наилучшую из возможных комбинаций.

Поэтому Лейбниц может утверждать, что *все имеет свое основание*. Это основание либо логически необходимо, либо вытекает из требования, чтобы целое являлось наилучшим из возможных миров. Следовательно, мы живем в *наилучшем из всех возможных миров*.

Итак, философия Лейбница представляет собой оправдание мира, выбранного Богом. Бог не ответственен за существующее в мире зло. С точки зрения политической можно сказать, что это одновременно и оправдание существующего общества. Если мы живем в наилучшем из мыслимых миров и если страдания и нужда, которые мы обнаруживаем в нем, являются наименьшими из возможных для нас, то тогда мало оснований для желания изменить общество. Теодицея, таким образом, функционирует одновременно и в качестве средства легитимации имеющегося общества и существующего неравенства в отношении условий жизни и распределения власти.

Можно также сказать, что политически философия Лейбница выражает явный *индивидуализм:* каждая монада уникальна, и на нее не влияют другие монады. Далее, не может существовать двух одинаковых монад (индивидов), так как Бог выбрал наилучшую возможность. Кроме того, невозможно осуществить рациональный выбор между двумя полностью тождественными явлениями, так как существуют одинаково хорошие основания для выбора любого из них. Но если Бог *совершает* выбор, то условием Его рационального выбора является отсутствие полностью тождественных индивидов (вещей). Из этого вытекает радикальный метафизический индивидуализм — вселенная состоит из бесконечного числа индивидуальных субстанций.

В то же время эти различные индивиды, не влияя друг на друга непосредственно, находятся в гармонии друг с другом. Они взаи-

модействуют, так сказать, опосредованно, через предустановленную гармонию. Политически это можно представить таким образом: Лейбниц не думает о людях в рамках противопоставления *господина* и *раба* в феодальном смысле этих понятий. Этот смысл заключался в том, что идентичность господина и раба определялась в их взаимных отношениях друг к другу, причем первый делал выбор за второго. Согласно Лейбницу, взаимодействие между людьми происходит без видимого принуждения, в результате спонтанных действий индивида, зависимых от интернализированных норм (предустановленного порядка). Это, по-видимому, отвечает поведению участников капиталистического рынка, в котором никто не действует на основе видимого принуждения. Участники исходят из принципов рыночной экономики, которые каждый несет в себе.

Глава 14. БЕРКЛИ — ВНУТРЕННЯЯ КРИТИКА ЭМПИРИЦИЗМА

Жизнь. Джордж Беркли (George Berkeley, 1685—1753) был ирландским епископом.

Труды. Наиболее известными его произведениями являются *Трактат о принципах человеческого знания (Treatise on the Principles of Human Knowledge, 1710)* и *Три разговора между Гиласом и Филонусом (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713).*

«*Esse*» = «*percipi*». Идеалистический эмпиризм

Беркли считал себя защитником здравого смысла *от* метафизики, а теистического (христианского) мировоззрения — *от* атеизма и материализма. Утверждая, что материя не существует и что Бог общается с нами непосредственно через чувственное восприятие, он думал, что смог примирить здравый смысл и христианскую веру. Беркли пришел к такому выводу путем критического развития эпистемологических воззрений предшествующих эмпиристов, в частности Локка.

Локк проводил различие между первичными и вторичными качествами. Первичные качества (протяжение, форма, твердость) понимаются нами как находящиеся в самих вещах и совпадающие с нашими чувственными впечатлениями (импрессиями) о *них*. Напротив, впечатления цвета, запаха, вкуса и т.п., которые мы связываем с вещами, не выражают соответствующие качества в вещах. Вещи, действуя на наши органы чувств, порождают эти вторичные впечатления.

Локк отстаивает тезис о *субъективности вторичных качеств:* под влиянием определенных стимулов, исходящих от вещей, все

люди воспринимают такие качества, как цвет и вкус. Они являются свойствами (атрибутами), которые нельзя найти в вещах, но которые определенным образом порождаются в нас в результате впечатлений от вещей.

Следовательно, Локк проводит различие между миром, каким он кажется нам (идеи, чувственные впечатления), и миром, каков он есть сам по себе, независимо от наших органов чувств. О последнем мире мы можем только догадываться. Беркли опровергает это деление. Чувственно воспринимаемый нами мир является единственно существующим миром. Нет никаких чувственно невоспринимаемых объектов, которые лежат в основе наших впечатлений и порождают воспринимаемый нами мир.

Аргумент Беркли состоит в том, что не имеет смысла придерживаться локковского различия. Разве мы можем вообразить протяжение (первичное качество) без цвета (вторичного качества)? Нет, отвечает Беркли. Мысль о протяженности, например, розы не может быть отделена от некоторого представления о ее цвете. Верно, что мы можем мысленно отделить красный цвет от розы. И все же, когда мы думаем о протяженности розы, то воображаем, что она является белой или серой или какой-либо еще иной, то есть отличаемой благодаря своему цвету от ее окружения. Представление о протяженности розы возникает благодаря цветовому контрасту между нею и комнатой. По крайней мере мы должны очертить контуры розы — например, проведя черную линию на белом фоне.

Однако если мы не в состоянии отличать свойства, которыми вещи обладают независимо от нас, от свойств, которые зависят от нас, то мы должны сказать, что в действительности все свойства являются субъективными. Мы можем показать, что такие свойства, как цвет, запах, вкус, тепло, являются зависимыми от нас. И если все свойства должны быть одного и того же вида, то тогда и протяженность, форма и вес также должны зависеть от нас.

Тезис о вторичных качествах тесно связан с механистической картиной мира. Если мы полагаем, что понятия механики говорят нам о том, какими в действительности являются вещи, а именно такую философскую (онтологическую) точку зрения мы называем механистической картиной мира, то тогда естественно попытаться объяснить остальные свойства как субъективные. Но представление о вторичных качествах может также возникнуть и независимо от механистической картины мира — например, в качестве аргумента, связанного с релятивизмом. Так, некоторые свойства зависят от состояния наблюдателя. Они являются относительными к наблюдателю. Например, одна и та же вода кажется теплой, когда мы опускаем в нее холодную руку, и холодной, когда мы опускаем теплую руку. В таком случае,

является вода теплой или холодной? Или она одновременно и теплая, и холодная? Если на последний вопрос дается утвердительный ответ, то мы должны приписать одной и той же вещи противоречащие друг другу свойства. Некоторые думают, что наилучший ответ был бы в том, что вещь сама по себе не является ни теплой, ни холодной. Эти ее свойства тем или иным образом относительны к субъекту, который ее воспринимает.

Аналогичные аргументы возникают и в связи с восприятием цвета, запаха и вкуса. Однако из того, что мы можем показать, что некоторые свойства являются относительными, не следует, что мы *должны* утверждать, что они не принадлежат самой вещи. В этом смысле утверждение о субъективности чувственных качеств является *одним* из способов объяснения их относительности.

Но разве не связаны первичные свойства, а опосредованно и чувственные качества, с внешними вещами, с материальными субстанциями? Именно это предположение и является, согласно Беркли, метафизической спекуляцией. Что мы действительно *знаем* о таких материальных субстанциях? Если все, что мы знаем, основывается на чувственных впечатлениях, то мы не можем знать ничего о таких материальных субстанциях. Представление о них является метафизической конструкцией.

Обыденное понятие материи, которое мы используем, когда говорим, например, что кусок сыра материален, отличается от философского понятия материи, согласно которому она является общим именем всех материальных вещей. Причем это имя считается обозначающим невидимые субстанции. Беркли опровергает не обыденное, повседневное, а философское понятие материи.

Беркли интерпретирует обыденное понятие материи как вопрос о чувственных впечатлениях. Кусок сыра является совокупностью чувственных впечатлений, которые мы воспринимаем при нормальных условиях как кусок сыра.

Итак, первым шагом по направлению к имматериализму будет отрицание материи как отличающейся от суммы свойств. Второй шаг состоит в интерпретации свойств как чувственных впечатлений.

Однако не должны ли мы представить, с одной стороны, субъект с органами чувств и, с другой, материальные вещи, и при этом считать, что чувственные впечатления от внешних вещей воспринимаются нашими органами чувств? Нет, говорит Беркли. Такая эпистемологическая модель — *репрезентативный реализм* (*реализм* — внешние вещи существуют и даны субъекту посредством чувственных впечатлений, которые *представляют* или *репрезентируют* вещи) — основывается на постулате о существовании внешних материальных вещей. Однако, строго говоря, мы не имеем никакого знания о внешних вещах, поскольку единственное,

что мы можем знать, так это то, что мы имеем различные чувственные впечатления. Эти чувственные впечатления являются конечной и единственной основой знания. Исходя из этой основы, невозможно узнать что-либо о том, что ее породило, а именно о так называемых внешних материальных вещах.

Не следует ли из этого, что мы более не в состоянии отличать реальность от иллюзии? Нет, говорит Беркли. Чувственные впечатления, которые возникают регулярно и помимо нашей воли, представляют реальность. Впечатления, появляющиеся нерегулярно (и, возможно, по нашей воле), не могут рассматриваться в таком же качестве. Мы имеем регулярные чувственные впечатления о том, что мы называем *стеной*, и не производим их по нашей воле. Мы знаем, что решив совершить прогулку вдоль стены, не попадем в какое-либо другое место. Здесь мы имеем дело с реальностью. Однако мы можем в некотором смысле, если пожелаем, вообразить гнома или водяного. В этом случае речь не идет о реальности, как и в случае страшного сна. Хотя кошмары и возникают помимо нашей воли, но они появляются нерегулярно — в частности, в связи с событиями, которые мы переживаем в бодрствующем состоянии. Поэтому отсутствуют основания для утверждения о том, что *переживаемое нами во время ночного кошмара* является реальным.

Итак, Беркли полагает, что мы можем провести различие между реальностью и иллюзией[1]. Но что мы подразумеваем, говоря о реальности? Только то, что обладаем регулярными чувственными впечатлениями, которые не возникают согласно нашей воле. Именно это и ничто другое означает выражение «реальность». Добавив, что впечатления порождаются чувственно невоспринимаемой материальной субстанцией, мы не способствуем лучшему объяснению, а создаем путаницу путем введения метафизических конструкций.

---

[1] Различие, которое Беркли проводит между реальным и воображаемым, основывается на различии между ясными и отчетливыми идеями и идеями, которые не являются таковыми, а также между идеями, не подчиняющимися и подчиняющимися нашей воле. Реальность представляют сильные и отчетливые идеи, которые полны жизни, хорошо упорядочены и не подотчетны нашей воле.

Согласно Беркли, *понимать* и воспринимать происходящее — обладать идеями — означает одновременно *чувственно ощущать* и *мыслить* как с помощью *понятий*, так и *«наглядных» представлений.*

Возражение: чувственное восприятие мыши отличается от ее мысленного представления. Аналогично мысленный образ окружности отличается от понятия *окружность.*

Существовать (в качестве чего-либо) означает *быть воспринимаемым* (в качестве чего-либо): *esse = percipi*. Означает ли это, что стена исчезает, когда я поворачиваюсь к ней спиной и более ее не воспринимаю? Ведь то, что стена существует, означает, что она чувственно ощущается (или воспринимается), когда мы, при нормальных условиях зрения, смотрим на нее. Существовать означает *быть способным* восприниматься некоторым разумным созданием. То, что нечто существует, не означает, следовательно, что это нечто *действительно* воспринимается, но то, что это нечто *может* быть воспринято при нормальных условиях. Выражаясь в отрицательной форме: что не может быть воспринято, то не существует[1].

Субстанции — нет, Богу — да!

Беркли не думает, что существующее *(esse)* это только воспринимаемое *(percipi)*. Он полагает, что принцип *существовать = быть воспринимаемым* влечет то, что имеется *некто*, кто воспринимает. Понятие восприятия необходимо связано с понятием *субъекта* (души). Должен быть некто, кто воспринимает. Для этого субъекта существовать означает *воспринимать*, то есть для него *esse* совпадает с *percipi*. Именно здесь вступает в игру человеческое сознание, субъект.

Однако, согласно Беркли, существует и сознание, которое охватывает всю реальность и всегда воспринимает все, что является воспринимаемым. Это сознание — Бог. Бог есть то, что поддерживает *(sustains)* все вещи. Следовательно, в этом случае *esse = percipi:* все вещи существуют постольку, поскольку они воспринимаются Богом.

Именно Бог обеспечивает регулярность, упорядоченность опыта, то есть реальности. Необходимые связи явлений порождаются в Боге [см. позицию Юма в Гл. 15].

Беркли предлагает следующее доказательство существования Бога. Есть идеи (то есть чувственные впечатления), которые я могу по собственной воле вызывать и прекращать. Есть идеи, кото-

---

[1] Утверждение, что существуют вещи, которые не являются представляемыми или воспринимаемыми, звучит достаточно парадоксально. «*X* существует, но не может быть никем воспринят». Парадоксальность этого утверждения заключается в том, что в определенном смысле мы должны представить *X* для того, чтобы произнести это утверждение. Но этот парадокс не противоречит тому, что *X* может существовать без того, чтобы быть воспринятым.

рые не подвластны моей воле. Эти последние идеи должны иметь причину вне меня самого. Что является их причиной? Не материя, поскольку ее не существует, и не другие идеи, поскольку идеи пассивны. Следовательно, должен быть другой дух (субъект). Этот дух должен быть могущественным, так как он может быть причиной всего остального. Он должен быть добр и мудр, поскольку смог создать такой правильный и регулярный порядок. Этот дух является христианским Богом.

Так как Бог не является идеей, то мы не можем Его воспринимать (ощущать). В этом смысле Бог не в мире, так сказать, не есть идея среди других идей. Но то, что есть мир, упорядоченное разнообразие идей, показывает, что Бог должен существовать.

Для Беркли Бог играет приблизительно ту же самую роль, что и материя для Локка (и *вещь в себе* для Канта). Бог является чувственно невоспринимаемой причиной всех чувственных восприятий. По отношению к чувственным впечатлениям Бог выполняет двойную роль. Он является *причиной* наших чувственных впечатлений, и Он сам *воспринимает все чувственные впечатления.*

Что мы получили в результате замены философского понятия материи на представление о Боге? Ответ может гласить, что материя мертва, тогда как Бог является творцом, хранителем и дарителем.

Против представления о Боге как причине всех вещей можно возразить, что оно похоже на учение Локка о материи как причине всех чувственных впечатлений. Против идеи, согласно которой Бог охватывает все чувственные впечатления, можно возразить, что мы наши собственные чувственные впечатления принимаем таким способом, что никто другой их не может воспроизвести точно так же, как мы. Идея о том, что мы можем разделить с другими нечто глубоко личное, достаточно удивительна.

Итак, критически развивая эмпирицистскую эпистемологию, Беркли пришел к *идеализму*, так как свойства и существование возводятся им к субъекту, и к *теизму*, так как Бог действительно является тем Единственным, который все порождает.

Другой вопрос, насколько все это согласуется со здравым смыслом, или *common sense.* Беркли столкнулся с рядом существенных затруднений — например, с вопросом, в каком смысле мы все ощущаем и воспринимаем *одни и те вещи* при условии, что чувственные впечатления являются личными и не существует внешних вещей. Даже если сказать, что Бог наполняет нас качественно одними и теми же чувственными впечатлениями стены, то и тогда, с количественной точки зрения, существуют два различных чувственных впечатления о «стене»: одно у вас и другое у меня. Возможно, что «здравый смысл» согласится с тем, что каждый из двух человек,

которые пьют одно и то же вино и ощущают запах одной и той же розы, имеют разные чувственные впечатления. Но он с трудом согласится с утверждением, что два человека, которые смотрят на одну и ту же стену, в действительности имеют разные чувственные впечатления и, следовательно, не видят одну и ту же вещь.

Итак, согласно эпистемологии Беркли, имеются две формы бытия: сознание и чувственные впечатления, то есть воспринимающее и воспринимаемое. Как и Локк, Беркли соглашается с тем, что существуют ментальные субстанции, и при этом ссылается на людей и Бога. Но в противоположность Локку Беркли решительно отказывается от идеи внешней материальной субстанции. В дальнейшем мы увидим, что Юм развил эмпирицизм до такой степени, что опровергал существование даже ментальных субстанций. Существуют только одни *впечатления (impressions).*

Спор вокруг непосредственных чувственных впечатлений и проблемы внешнего мира продолжается и в наше время, например Муром, Айером и другими. *Одна* из предложенных позиций состоит в следующем. Обычно считается, что эмпирические утверждения не могут быть абсолютно определенными (ср., например, декартово сомнение). Если сильно стремиться к тому, чтобы найти констатации наблюдения, являющиеся *абсолютно* определенными, то соблазнительно сказать, что таковыми являются утверждения о нашем непосредственном опыте. Когда мы воспринимаем красную поверхность и констатируем это восприятие, то такая констатация является абсолютно определенной. При этом мы не говорим, что нечто *является* красным и для ощущений других людей. *Непосредственное чувственное впечатление,* от которого не требуется больше, чем то, чтобы оно воспринималось мною здесь и теперь, часто называют *чувственно данным.* Однако такие чувственно данные существуют только для воспринимающего субъекта. В таком случае, на каком основании можно говорить о внешних объектах? Проблематика чувственных данных связана, следовательно, с проблемами идеалистического эмпирицизма Беркли. Можем ли мы познавать внешний мир и другие субъекты? Имеет ли вообще смысл говорить о чем-то внешнем помимо чувственных данных?

Обычно проводится следующее различие между прямым и непрямым опытом. Мы видим красное небо. Это непосредственный опыт. Из него можно заключить, что красный цвет неба вызван лучами заходящего солнца. Этот вывод от следствий к причинам есть то, что мы подразумеваем под «опосредованным опытом». Однако в связи с проблематикой чувственных данных различие между непосредственным и опосредованным опытом проводится иным образом. То, что мы воспринимаем непосредственно, является чувственным впечатлением красного. То, что воспринимается нами опосредованно, является красными небесами.

Верно, что мы приписываем вещам свойства на основе опыта. Однако из этого не следует, что мы воспринимаем чувственные впечатления. Приписываемые свойства не являются *нашими* свойствами. Так, мы проводим различие между тем, что комната является теплой, и тем, что она только кажется теплой. «А: Здесь жарко. Б: Нет, у тебя лихорадка и высокая температура».

Исходя из того, что представление — это обладание визуальной картиной, Беркли критиковал использование всеобщих по-

нятий. Например, мы можем представить себе кентавров и гномов, то есть мы можем использовать чувственные впечатления для создания этих воображаемых образов. Они являются «подозрительными» комбинациями простых чувственных восприятий. Заслуживают доверия только те впечатления, которые просты или же сложны, но регулярно возникают. Мы можем распознать правдоподобные комбинации, воспринимая их постоянное и регулярное появление. Но мы *не можем* воспринимать такие всеобщие идеи, как *человек, материя, жизнь* и т.д., то есть мы не в состоянии воспринимать общие идеи.

Итак, Беркли опровергает философское понятие материи с позиций *концептуального номинализма*. Материя мыслится как всеобщее понятие, но мы не можем представить всеобщие понятия. А так как существует только то, что мы можем представить, то материя не существует.

Мы используем слова «лошадь», «человек» и т.п. как сокращения для того, чтобы сделать речь более простой. Но такое использование языка не должно обманывать нас и вести к вере в то, что существуют всеобщие понятия типа *лошадь* или *дом*.

Теория языка Беркли предполагает, что слова обозначают чувственные впечатления, которые являются значениями слов. Слово «яблоко» указывает на чувственные впечатления яблока, то есть значение этого слова является связкой чувственных впечатлений, которые мы получаем от яблока. Слово «материя» является бессмысленным, так как оно не указывает на подобные чувственные впечатления.

Итак, мы рассмотрели, как некоторые положения эпистемологии Локка (различие первичных и вторичных качеств, репрезентативный реализм с чувственными впечатлениями как конечной основой познания) получили дальнейшее развитие в эпистемологической традиции, которую мы назвали эмпиризмом. Для Юма, находившегося в рамках созданного Локком горизонта ассоциативной психологии, и для последующих эмпиристов, которые в большей степени использовали в качестве исходного пункта своих размышлений логику и научный метод, радикальная форма эмпиризма стала предметом всестороннего обсуждения. Если все познание сводится к чувственным впечатлениям или их сумме, то оказывается трудным не только легитимировать эмпиристский тезис сам по себе. Ведь в силе остается классический аргумент об отсутствии у него самореференциальной непротиворечивости [ср. аналогичные аргументы в нашей интерпретации Протагора]. Кроме того, эта радикальная форма эмпиризма ведет к скептицизму — например, в отношении познания внешнего мира и существования других сознаний. Эти вопросы остаются в центре внимания современной аналитической философии [см. Гл. 29].

Глава 15. ЮМ — ЭМПИРИЦИЗМ КАК КРИТИКА

Эмпирицистская критика. Представление о причинности

Для Фомы Аквинского концепция естественного права была связана с установленным Богом объективным порядком. Для Локка эта концепция связывалась с человеком как действующим субъектом. Неотъемлемыми правами обладал отдельный индивид. На протяжении XVIII в. концепцию естественного права критиковали как романтики, так и эмпирицисты (Юм). Романтики критиковали *всеобщий* аспект концепции естественного права и утверждали, что *каждый* народ имеет свои собственные уникальные законы, которые определяются его особым историческим развитием. Эмпирицисты критиковали эту концепцию на основе *эпистемологического* анализа, из которого они заключали, что мы не можем иметь знания об истинности норм, которое предполагает концепция естественного права.

Жизнь. Давид Юм (David Hume, 1711—1776) жил в эпоху Просвещения приблизительно в то же время, что Вольтер (Voltaire, 1694—1778) и Руссо (Rousseau, 1712—1778). Юм очень рано развил свои основные философские идеи. *Трактат о человеческой природе (A Treatise of Human Nature)* был опубликован, когда ему еще не было тридцати лет. Юм предполагал, что эта работа вызовет сенсацию, однако вначале ею мало кто заинтересовался. Только со временем возник большой интерес к его философии. Сейчас Юм считается одним из выдающихся философов эмпирицистской школы.

Обычно говоря о классическом английском эмпирицизме, имеют в виду Локка, Беркли и Юма.

Труды. Укажем на следующие работы Юма: *Трактат о человеческой природе* (1739), *Эссе (Essays Moral and Political, 1741)* и *Исследование о человеческом познании (Enquiry Concerning Human Understanding, 1749).*

Философы Просвещения обращались к разуму, который выступал орудием разрушения необоснованных традиций и пред-

рассудков. В то же время само понятие разума было далеко не ясным.

В эпистемологическом смысле шотландец Юм был *эмпирицистом*, для которого существовало только два вида познания (науки). Первый вид основывается на опыте (в конечном счете на чувственном восприятии), второй — на установленных по соглашению правилах взаимосвязи понятий (согласно эмпирицистской интерпретации, такое познание присуще математике и логике). Мы не можем иметь никакого познания помимо этих двух видов. Мы не в состоянии познать то (например, Бога или объективные нормы), что не дано нам в опыте.

Эта эмпирицистская эпистемология приводит к следствиям, важным не только, например, для теологии и этики, но и для понимания экспериментальных наук. С такой точки зрения, в естественных науках нет определенного ядра (представляемого, например, законом причинности), в котором нельзя сомневаться. В дальнейшем мы увидим, что Кант обратил внимание на этот пункт и попытался его опровергнуть. Здесь же вкратце остановимся на аргументации, с помощью которой Юм обосновывал свое учение, предварительно рассмотрев юмовскую версию эмпирицизма как теории познания. Эта версия близка тому, что при рассмотрении Локка мы назвали радикальным эмпирицизмом[1].

Касаясь вопроса о происхождении познания, Юм указывает на различие между тем, что он называет *«высшими эмоциональными восприятиями»*, или *«импрессиями»*[2] *(impressions)*, и *«идеями»*.

Импрессии являются сильными и яркими восприятиями. К ним относятся непосредственные чувственные восприятия типа зрительных и слуховых впечатлений. «Импрессиями» также являются и непосредственные психологические переживания вроде ненависти или радости. Таким образом, импрессии охватывают как внешние, так и внутренние восприятия.

Идеи являются менее яркими и ясными представлениями. Они, так сказать, выступают слабыми образами, или копиями импрессий. *Идеи* понимаются как ментальные образы (чувственные обра-

---

[1] Коротко говоря, этот эмпирицизм утверждает, что *познание* основывается исключительно на *опыте*, причем *опыт* понимается как *ощущение* (чувственное восприятие), а *ощущение* — как состоящее в конечном счете из *простых чувственных импрессий*.

[2] Традиционно английский термин *impression* переводится на русский язык как *впечатление*. Однако, по мнению переводчика, связываемое с этим термином значение во избежание путаницы точнее передается словом *импрессия*. — *В.К.*

зы памяти), которые основываются на этих непосредственных чувственных восприятиях, или *импрессиях*. Отношение между *импрессиями* и *идеями* таково, что идеи не могут возникнуть без соответствующих им предшествующих импрессий. Итак, у нас есть следующий метод: «...как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определенного значения..., нам следует только спросить: *от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?*»[1].

Воспринимаемые нами чувственные *импрессии* комбинируются и упорядочиваются таким образом, что они могут порождать наши различные *идеи*. В этом смысле идеей может быть, например, идея дома, идея фундаментального закона или геометрического отношения[2]. В конечном счете все такие идеи возникают из внутренних и внешних импрессий.

Граница познания находится между идеями, которые *могут* быть прослежены до уровня *импрессий*, и идеями, для которых это *невозможно*. Она проходит между идеями, которые представляют собой познание, и идеями, которые не представляют познание. Вопрос заключается в том, образуют ли идеи своего рода упорядоченное «генеалогическое дерево», то есть возможно ли проследить все элементы в идее до уровня внутренних и внешних импрессий. Когда это сделать невозможно, речь идет о ложных идеях. В этом пункте эпистемология выступает как критика познания, так как она опровергает такие идеи как неприемлемые и несостоятельные. Юм радикален в своей критике познания. Так, опираясь на свою эпистемологию, он, подобно Беркли, отвергает представление о материальной субстанции. Однако, в противоположность Беркли, Юм отвергает и представление о духовной (ментальной) субстанции, включающее представление о Боге. Он также критикует понятие причинности.

На этой основе Юм подвергает критике метафизику и одновременно предлагает свою интерпретацию естествознания и математики.

Математические идеи он интерпретирует как такие, которые касаются только отношений между понятиями, а не реальности. Таким образом, математические идеи являются «аналитически-

---

[1] *Д.Юм.* Исследование о человеческом познании. Перевод С.Церетели, сверенный И.Нарским. — В кн. *Д.Юм.* Сочинения. В двух томах. Т. 2. — М., 1966. — С. 24.

[2] Юм говорит, что «различные идеи связаны друг с другом» с помощью принципов ассоциации. *Там же.* — С. 26.

ми», потому что речь идет не об их возможном соответствии с внутренними или внешними импрессиями, а лишь о логических отношениях между понятиями. (Отметим, что это номиналистическая интерпретация математических понятий, а не реалистическая или платонистская. См. Гл. 6).

Естественно-научные идеи Юм оценивает с точки зрения того, как они могут быть прослежены до уровня импрессий. Можно сказать, что такие идеи являются «синтетическими» в том смысле, что они что-то говорят о реальности. В общем и целом для таких идей может быть установлена связь с уровнем импрессий. Однако существуют исключения. В частности, вскоре мы рассмотрим критику Юмом понятия причинности.

Метафизические идеи характеризуются именно претензией на то, что они говорят нечто о реальности. Однако они не могут быть прослежены до уровня внутренних и внешних импрессий. Поэтому эти идеи подвергаются эмпирицистской критике познания Юм трактует идеи материальной и духовной субстанций как примеры таких метафизических иллюзий.

Юм следует Беркли в критике идеи материальной субстанции. Наши чувственные импрессии охватывают только различные чувственно воспринимаемые свойства. Мы не ощущаем какой-либо материальной субстанции, которая предположительно лежит за этими чувственными импрессиями. Например, мы чувственно воспринимаем этот стол в том смысле, что обладаем различными визуальными импрессиями, которые могут быть дополнены другими чувственными импрессиями, когда мы касаемся стола, ударяемся об него и т.д. Верно, что все такие чувственные импрессии появляются в составе устойчивых групп в том смысле, что они возникают регулярно в определенных сочетаниях. Мы называем такие стабильные группы импрессий столом, или стулом, или чем-либо другим. Этого вполне достаточно. Но мы не обладаем импрессиями какой-либо материальной субстанции, которая лежит «за» этими группами свойств, и не нуждаемся в ее постулировании. Следовательно, идея материальной субстанции в качестве метафизического представления не выдерживает критики.

Юм выдвигает аналогичный аргумент и против идеи духовной или ментальной субстанции. У нас есть доступ только к внутренним импрессиям. Они часто появляются в определенных, относительно устойчивых сочетаниях. То, что находится «за» этими импрессиями и объединяет их, мы называем нашим эго, нашим Я. Однако в действительности это эго также является метафизиче-

ской иллюзией. Ведь мы не можем иметь каких-либо внутренних импрессий любой такой «субстанции», скрывающейся «за» этими импрессиями различных свойств и их совокупностей. Кроме того, нет необходимости в постулировании такой субстанции. Нам достаточно иметь лишь эти свойства в их различных взаимосочетаниях. Ведь сама идея субстанциального эго возникает на основе ассоциаций свойств, которые постоянно появляются вместе. Все, что мы имеем, и есть эти ассоциации.

Опираясь на это изложение эмпирицистской эпистемологии Юма, рассмотрим более детально его критику понятия причинности.

Многие уверены, что на основе многочисленных наблюдений за механическим столкновением бильярдных шаров мы можем *знать*, как будут двигаться шары в дальнейшем. Так, мы можем установить законы причинной связи, например, о том, что случится на поверхности бильярдного стола, когда шар *А*, обладающий определенной скоростью и массой, столкнется с шаром *Б*, имеющим другую скорость и массу. Законы связи причины и следствия говорят нам, какое следствие *необходимо* произойдет, если имеет место определенная причина.

Юм анализирует это и подобные воззрения и спрашивает, исходя из предпосылок *эмпирицистской* теории познания: можем ли мы *в действительности* знать такие причинные законы?

Юм считает, что, говоря о *причинах*, мы имеем в виду то, что 1) нечто следует за чем-то другим; 2) имеет место контакт между двумя явлениями и 3) случающееся в результате этого контакта происходит необходимо.

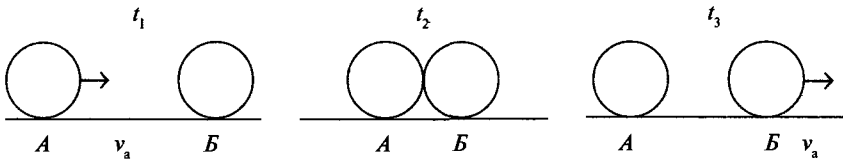
Другими словами, согласно Юму, *понятие причины* (или *причинности*) характеризуется следующими особенностями: 1) последовательность; 2) контакт и 3) необходимость.

Однако как мы *знаем* это? Что порождает это понятие? Ведь согласно эмпирицистской эпистемологии, знанием является только то, что основывается на опыте.

Мы можем *видеть последовательность* явлений, и это означает, что идея последовательности является *знанием*, так как она основывается на опыте.

Мы также можем *видеть контакт* (например, столкновение шаров *А* и *Б*). И здесь мы обладаем знанием, основанном на опыте.

Более того, мы можем *видеть*, что последовательность и контакт воспроизводятся снова и снова, когда мы предпринимаем новые попытки наблюдения соответствующих явлений. Следовательно, мы обладаем знанием о *постоянном повторении*.



Моменты времени t_1	t_2	t_3
Шары *А* и *Б* обладают одной и той же массой. Шар *Б* покоится, а шар *А* движется со скоростью $v_а$ по плоской поверхности.	Шар *А* сталкивается с шаром *Б*.	Шар *А* покоится. Шар *Б* движется приблизительно со скоростью $v_а$ в том же направлении, в котором двигался шар *А* в момент t_1.

До сих пор все в порядке. Но откуда мы *знаем*, что то, что случается (один шар сталкивается с другим), происходит *необходимо?* Какой опыт говорит нам, что происходящее *необходимо?* Можем ли мы *увидеть* необходимость? Как мы можем видеть необходимость? Как проблеск света? Очевидно, нет. Можем ли мы *слышать* необходимость? Например, как глухой гул? Конечно, нет. Не является необходимость и тем, что мы можем пощупать или понюхать, или чем-либо иным, от чего мы можем получить простые чувственные импрессии. Выходит, мы вообще не можем обладать *знанием о необходимости.*

Против этого положения можно выдвинуть следующее возражение. Даже если мы не можем иметь основанного на простых чувственных импрессиях знания о необходимой связи причины и следствия, мы тем не менее можем получить это знание *индуктивным* путем. Всякий раз, когда на плоской поверхности один шар сталкивается с другим покоящимся шаром (той же массы), то в результате шар, который двигался, всегда остается неподвижным, а шар, который покоился, всегда начинает двигаться приблизительно со скоростью первого шара. Мы можем *много раз* повторять этот опыт и наблюдать подобную причинную связь. Следовательно, мы можем прийти к *индуктивному выводу*[1] о том, что эта связь будет *всегда* иметь место. Она *должна всегда* быть такой. Иначе говоря, эта каузальная связь является *необходимой.* Следовательно, мы *знаем*, что такие же столкновения *в будущем* будут иметь те же самые следствия.

[1] Об *индукции* см. Гл. 7.

Ответ Юма прост. Мы *знаем* только то, о чем у нас есть опыт. Но мы не обладаем опытом относительно всех ситуаций в прошлом и настоящем, и тем более у нас нет опыта относительно будущих ситуаций. Следовательно, мы не можем сказать, что *знаем*, что нечто произойдет в будущем.

Важно уяснить себе, что говорит Юм и чего он не говорит. Юм не утверждает, что *не существует* необходимой связи между причиной и следствием. Он говорит, что мы *не можем знать* ничего о такой возможной необходимости. Другими словами, тезис Юма является эпистемологическим, а не онтологическим. Более того, Юм не говорит, что мы *не должны* рассчитывать на то, что шары в будущем будут вести себя так, как они ведут себя в настоящем. Он лишь говорит, что мы не можем *знать* этого (в юмовском смысле слова «знать»). Образно говоря, Юм не считает умным прыгнуть с Эйфелевой башни в надежде на то, что мы не полетим вниз с возрастающей скоростью к поверхности земли, как это происходило раньше с брошенными с башни вещами, а благополучно приземлимся на противоположном берегу Сены! («Ведь мы не знаем, разобьемся ли мы насмерть *в будущем*, так как этого не происходило *до сих пор*»).

Юм стоит на *эпистемологической* позиции: следует различать разные виды знания.

а) *Непосредственный опыт.* Мы обладаем знанием о том, о чем у нас был или есть непосредственный опыт. Однако такой отдельный опыт не говорит нам, что *должны* иметь место причинные взаимосвязи. Следовательно, такой вид опыта не имеет отношения *к будущему.*

б) *Индукция.* Если, исходя из конечного числа отдельных непосредственных опытов, мы утверждаем, что нечто должно произойти в будущем, то мы говорим *больше*, чем можем действительно *знать*. Однако это *не* означает, что мы поступаем неверно, принимая во внимание и учитывая происходящее!

Для Юма важно провести строгое различие между *логическим* и *опытным* знанием. Если мы говорим, что «$A > B$ и $B > C$, то $A > C$», тогда мы знаем *с полной уверенностью,* что так *должно* быть. Логически *необходимо*, чтобы «$A > C$», если мы исходим из данных предпосылок и используем обычные правила вывода. Логическое знание является определенным на 100%. Но это не так для опытного знания. В принципе, можно представить, что столкновение шаров *А* и *Б* (при тех же самых начальных условиях) может вести в будущем к иным результатам, чем в настоящем (например, шар *Б* подпрыгнет вверх вместо того, чтобы покатиться вдоль поверх-

ности бильярдного стола)[1]. Можно также вообразить, что шары в будущем будут вести себя иначе, чем сейчас, или что новые опыты покажут ошибочность старых.

Итак, *логическое знание является определенным на все 100 %,* но оно не говорит нам *ничего о мире* (например, о столкновении двух шаров в будущем). *Опытное знание* говорит нам нечто *о мире,* но оно не является *определенным на все 100%.*

Подведем итоги. Для Юма существуют *только* две формы знания (познания): 1) *логическое знание,* которое относится к взаимосвязям между понятиями (но не к миру) и 2) *опытное знание,* которое основано на простых чувственных — внутренних и внешних — импрессиях. Согласно Юму, понятие причинности состоит из следующих компонентов:

1. Последовательность
2. Контакт — Повторение
3. Необходимость

Если это понятие причинности должно представлять знание о мире, то *все* эти компоненты должны вытекать из опыта. Но это не имеет места для третьего компонента — необходимости. Идея необходимости не может возникнуть ни из простых чувственных импрессий, ни путем индуктивного вывода (то есть предположения, что будущие события будут похожи на события, наблюдавшиеся в прошлом) и не дает нам подлинного знания.

Следующий вопрос, поставленный Юмом, состоит в том, можем ли мы обладать понятием причинности, если оно содержит компонент, не представляющий знание (в смысле эмпиристской эпистемологии)? Его ответ носит частично психологический характер. Когда события снова и снова происходят одним и тем же образом, то *у нас формируются ожидания,* что они и в будущем будут происходить так же. Именно ожидания внутри нас порождают идею необходимости причинных взаимосвязей[2].

---

[1] Представим себе, что два шара *А* и *Б* являются твердыми телами. Это означает, что они занимают определенное пространство, в котором не могут находиться другие твердые тела (без того, чтобы не разрушить шары). Тогда мы, по-видимому, можем констатировать знание о том, что, когда мы медленно подтолкнем один шар в направлении другого, произойдет столкновение. По крайней мере, мы знаем это в том смысле, что осведомлены о событиях, которые не произойдут. Например, шар, который мы подтолкнули, не пройдет сквозь покоящийся шар подобно тому, как одна тень пересекает другую.

[2] Юм говорит, что «наша идея необходимости и причинности порождается исключительно единообразием, замечаемым в действиях природы, где сходные объекты всегда соединены друг с другом, а наш ум побуждается привычкой к тому, чтобы заключать об одном из них при появлении другого». *Исследование о человеческом познании.* — С. 83.

Таким образом, эпистемология Юма *противостоит* идее о том, что опытные науки дают абсолютно определенное (надежное на 100%) знание в виде всеобщих законов, которые должны действовать как в прошлом, так и в будущем. Согласно Юму, никакой разум (никакая рациональная интуиция) не обеспечивает нам доступ к необходимым и неизменным принципам природы.То же верно и в отношении доступа к всеобщим моральным нормам.

Из этого следует, что наше знание причинных взаимосвязей основывается на опыте (чувственном восприятии). Однако на основании этого источника познания мы *не можем* знать, что причинные связи обладают «необходимостью», так как мы ее чувственно не воспринимаем. Не можем мы также знать (знать определенно), что наблюдаемые нами в прошлом ситуации будут иметь место в будущем.

Вместе с тем Юм не ограничивается только критическим эмпирицистским анализом понятий причины и основания. Придерживаясь представления, что у нас существуют *ожидания*, которые подводят нас к идее о том, что события происходят необходимо, Юм подчеркивает значение того, что он называет *естественным убеждением (natural belief)*. Согласно Юму, благодаря естественному убеждению, мы упорядочиваем мир и события вокруг нас таким образом, что можем вести достаточно хорошую жизнь. Это возможно, несмотря на то, что разум и то, что мы в строгом смысле можем знать, не приносят нам, как это полагали предыдущие философы, много пользы. Юм подчеркивает важность *обыденно-практического знания (естественного убеждения, здравого смысла)* как в своей теории познания, так и в моральной философии и политической теории (где это убеждение выступает в качестве *обычных беспристрастных чувств и симпатии*).

Важно отметить, что как философ XVIII в. Юм положительно относится к научному исследованию и прогрессу. Хотя в своей эпистемологии он и отрицает представление о достижимости абсолютно достоверных результатов, но отмечает важность постепенного и самокорректирующего развития естественных наук. (Здесь налицо параллель с позицией Поппера, считающего, что прогресс науки возможен и желателен в форме подверженного ошибкам, но самокорректирующегося процесса. См. Гл. 29).

Моральная философия: различие между «существующим» и «должным» и доверие «здравому смыслу»

Так как *концепция естественного права* основывается на идее некоторых общезначимых норм или ценностей, то эмпирицист Юм отрицает, что эта концепция представляет знание: ценности и нормы являются выражением не знания, а *чувств*. Чувства же не могут быть истинными или ложными.

Позицию Юма можно представить следующим образом. Пусть мы являемся свидетелями аморального действия — например, убийства. Мы видим, как убийца выхватил нож, как этот нож вонзается в жертву. Мы слышим пронзительный крик жертвы. Мы все это воспринимаем, у нас есть *опыт* относительно происходящего. Мы *видим* и *слышим* это. Когда мы сообщаем об этом, тогда то, что мы говорим, является *истинным*. (Истинным в той мере, в какой мы сознательно не лжем, или чистосердечно говорим нечто, что является ложным в силу того, что мы обмануты нашими чувствами, или в силу того, что мы, не зная этого, были свидетелями фиктивного убийства, как, например, в кинофильме). При этом важно, что здесь мы можем использовать понятия *истины* и *лжи*. То, что мы говорим, является тем, что относится или может относиться к действиям подобного типа. Однако согласно Юму, мы не можем аналогичным образом воспринимать или иметь опыт относительно аморального аспекта такого действия. Аморальный аспект действия не является свойством действия, подобным тем, о которых шла речь выше.

Поясним сказанное. В случае столкновения шаров *А* и *Б* необходимость, заключающаяся в их движении согласно механическим законам, не дана в нашем опыте. Здесь необходимость скорее всего основывается на наших ожиданиях. Точно так же и в случае действия, например убийства: его аморальный аспект связан не с самим *действием*, но с тем, что *внутри нас*. Представление об аморальности действия основывается на нашем его восприятии, на *чувствах*, которое оно вызывает *у нас*. Мы испытываем моральное отвращение к некоторому воспринимаемому действию, но оно само не является ни моральным, ни аморальным. Его аморальность не дана нам в непосредственном опыте. Она связана с нашими чувствами. Мы воспринимаем действия и позиции как моральные или аморальные и, исходя из этого, полагаем, что

определенные действия необходимо совершать, другие — нельзя. Все, что связано с моральными оценками, нормами и ценностями, возникает из человеческих чувств, а не из непосредственно воспринимаемых действий.

Приведем более нейтральный пример. Если мы говорим, что «у Рогара рыжие волосы», то истинность или ложность этого утверждения может быть определена, если мы *посмотрим* на волосы конкретного Рогара, о котором идет речь. Однако если мы скажем, что «Рогар должен подготовиться к семинару», то на что мы должны посмотреть, чтобы определить истинностное значение этого утверждения? Не существует ничего, на что мы можем *посмотреть*, чтобы найти это истинностное значение. Так как эмпиризм утверждает, что мы можем знать что-то лишь посредством опыта (то есть непосредственного чувственного опыта), то мы никогда не сможем подтвердить или опровергнуть последнее утверждение. (Напомним, что рационалист типа Платона стал бы настаивать, что с помощью рациональной интуиции мы в состоянии знать, что некоторые этические и политические утверждения являются истинными либо ложными).

Схематически можно представить различие между двумя рассмотренными утверждениями следующим образом. С одной стороны, мы имеем утверждения о том, что *есть*, или дескриптивные утверждения. Примером является утверждение «у Рогара рыжие волосы» («Рогар рыжий»). Дескриптивные утверждения могут быть истинными или ложными. С другой стороны, мы имеем утверждения о том, что *должно быть*, или нормативные утверждения. Примером является утверждение «Рогар должен готовиться к семинару». Эти утверждения не могут быть истинными или ложными, так как они ничего не говорят о реальности или о понятиях. Эти утверждения выражают чувства, или пожелания, или побуждения. Здесь *мотивом* наших действий являются пожелания, но не рассудок.

Для Юма нормативное — цели, ценности, нормы — не может быть истинным или ложным. Вопрос об истинности или ложности предложения определяется зависящим от опыта использованием разума, как это имеет место в экспериментальных науках. Но это основанное на опыте использование разума или, как говорят, просто разум, не может дать оценку целям, ценностям и нормам. Другими словами, «разум» (в указанном смысле) может, конечно, оценить, какие *средства* наилучшим образом ведут к поставленной цели, то есть то, что мы должны или не должны делать для ее достижения. В принципе, «разум» говорит нам, до-

стижима или нет наша цель[1]. Конечно, в ряде случаев «разум» может также подсказать нам, что мы преследуем внутренне противоречивые цели. Однако основанное на опыте использование разума не может сказать нам, к каким основным целям и ценностям мы должны стремиться, так как подобные нормативные вопросы лежат вне его границ. Эти нормативные вопросы не могут быть ни истинными, ни ложными. В конечном счете, нормы и ценности основываются на чувствах (побуждениях), а не на «разуме». Именно это различие дескриптивного и нормативного, «разума» и чувств имеет в виду Юм, когда он, например, говорит, что «я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец».

Вместе с тем Юм не считает, что поскольку основные цели и ценности основываются на чувствах, постольку все является «субъективным и относительным». Он занимает иную позицию, чем некоторые софисты, также утверждавшие, что нормативное основывается на эмоциях, и выводившие из этого релятивистские и скептические заключения. Они полагали, что если чувства меняются от человека к человеку, то и нормативное не может быть универсальным. Напротив, Юм исходит из некоторого общего базиса для нормативного, несмотря на то, что оно основывается на эмоциях. Мы можем занять по отношению к происходящему беспристрастную и незаинтересованную позицию. Поступив так, все мы будем испытывать одни и те же чувства по отношению к определенному действию. Эти общие чувства отвращения или одобрения и являются универсальным аргументом, когда речь заходит о нормативных вопросах.

Итак, если мы 1) заняли беспристрастную позицию и 2) все испытываем по отношению к некоторому действию одно и то же чувство, то 3) мы способны к его правильной оценке.

По-видимому, здесь уместны некоторые дополнительные комментарии.

Кант начинает с понимания морали как требования долга, как императива: «ты должен!». *Императивы* — команды, приказы и требования — могут быть логически связанными друг с другом (как это имеет место в юридической системе). Они могут согласовываться или противоречить друг другу, быть случайными по отношению

---

[1] Отметим здесь многозначность слова «разум». Юм критикует *рационалистическое понимание разума* и в то же время говорит о разуме в ином смысле, как об *основанном на опыте использовании способности к рассуждениям.*

к высшим принципам или соответствовать им. В этом смысле императивы могут быть рациональными или иррациональными.

Напротив, Юм начинает с чувств. Как таковые, *чувства* не являются рациональными или иррациональными. Но чувства, конечно, могут быть также неуместными или неразумными, как это бывает, когда мы неправильно оцениваем ситуацию и эмоционально реагируем на то, что при ближайшем рассмотрении оказывается совсем иным, чем мы считали. Например, мы с гневом реагируем на фиктивное убийство, потому что мы не поняли, что мы переживаем сцену из кинофильма, а не реальное событие. Так бывает и тогда, когда мы психически нездоровы и реагируем улыбкой и смехом на то, что другие люди рассматривают как большое горе. В первом случае мы неправильно поняли реальность. Во втором — мы не в состоянии реагировать на события нормально и здраво. В том и другом случае наши чувства являются неуместными или неразумными.

Юм полагает, что мы эмоционально реагируем не только на действия, но и на позицию (установку) человека, который действует. Наблюдая за тем, как ведет себя человек в некоторых ситуациях, мы ожидаем от него определенного поведения в новых ситуациях. Именно так мы формируем моральные оценки других людей[1]. Таким путем мы формируем ожидания в отношении того, какими моральными характеристиками обладают различные люди. Следовательно, Юм принимает во внимание, что мы можем давать моральные оценки не только действиям, но также людям и их *характерам.*

Юм не ограничивается использованием понятий естественной симпатии и антипатии. Он также оперирует с тем, что может быть названо *культурно заданным способом реагирования.* Когда мы взрослеем, то усваиваем этот способ посредством традиций и соглашений, существующих в нашем локальном окружении. Добродетели типа справедливости и честности, таким образом, связываются с исторически наследуемыми общественными обычаями и нравами. Они являются усваиваемыми нами добродетелями, в рамках которых мы «социализируемся» и исходя из которых эмоционально реагируем на происходящее вокруг нас. Эти добродетели не являются чем-то, что мы вначале обдумываем, а затем, по соглашению с другими, принимаем, чтобы следовать им.

Существуют приятные и неприятные чувства. Согласно Юму, приятные чувства связаны с тем, что *полезно для нас,* с тем, что

[1] Ср. с тем, как в своей эпистемологии Юм понимает переход от наблюдения отдельных событий к ожиданиям существования необходимых причинных взаимосвязей.

помогает нам действовать и жить. Как видим, моральная философия Юма содержит определенный утилитаристский компонент (ср. с Бентамом и Миллем, Гл. 17). Общественный порядок будет благим и справедливым, если он обеспечивает общее благосостояние и защищает жизнь и благополучие.

Юм подчеркивает значение как естественных эмоций, так и усвоенных привычек, задающих наш эмоциональный способ реагирования. Подобно Берку, Юм отрицательно относится к более рационалистическому объяснению морали, представленному в теориях общественного договора — например, у Гоббса и Локка. Согласно Юму, обычаи, естественная уверенность и приобретенные способы реагирования в большей степени фундаментальны, чем договоры и соглашения. Законы, общественные институты и правительство являются полезными для людей, живущих в обществе. Их легитимность основывается на нашей эмоциональной лояльности, которая является особым выражением того, что мы, через усвоенные нами обычаи, воспринимаем как полезное для нас.

Различие между дескриптивными и нормативными утверждениями определяет то, что мы никогда не сможем *вывести* нормативные утверждения из одних только дескриптивных предпосылок. Так, логически ошибочным является умозаключение: «План премьер-министра увеличит национальный доход на 1/2% Следовательно, этот план должен быть одобрен». Мы не можем сказать *«следовательно, должен быть»,* если в предпосылке отсутствуют нормативные утверждения. Поэтому исходное умозаключение должно иметь, например, следующий вид.

а) «План премьер-министра увеличит национальный доход на 1/2%».

б) «Планы, которые увеличивают национальный доход, должны быть одобрены».

в) «Следовательно, план премьер-министра должен быть одобрен».

Подобного вида анализ способов *подтверждения* и *опровержения* различных умозаключений, оказывается очень важным, если мы должны отстаивать свое мнение.

Знание способов подтверждения и, соответственно, видов утверждений представляет собой не только теоретический интерес. В приведенном примере в предпосылках умозаключения скрывается нормативное утверждение.

В наше время нередко различные группы экспертов имеют право решать, в какой степени дескриптивные утверждения (вида *а*) являются истинными или ложными. В этой ситуации сокрытие нормативного компонента в предпосылках (а именно *б*) равносильно лишению людей права принимать демократическим путем решения по нормативным вопросам. В этом случае происходит подмена демократии властью экспертов.

Таким образом, различие между «существующим» и «должным», между фактами, где решающее слово принадлежит экспертам, и целями и ценностями, где решающее слово принадлежит всем, является важным для защиты демократии[1].

Без сомнения, это различие является обоснованным. Если я имею бутылку с неизвестной мне жидкостью, то я обращаюсь к ученому с просьбой определить, является ли ее содержимое водой, ликером или кислотой. Если я выпью ее содер-

[1] См. Гл. 3 о позиции Платона.

жимое, то могу утолить жажду, захмелеть или умереть. Но если я спрошу, *должен* ли я выпить содержимое бутылки, то ученый *в качестве* ученого не может дать мне ответ. Ответ зависит от того, чего я *хочу* достичь и чего я *должен* хотеть достичь.

Следует отметить, что различие между фактами и ценностями не является непреодолимым. Ведь существуют различные множества *основных понятий* (своего рода «призм»), которые еще *до того*, как возникают вопросы о ценностях, по-разному структурируют факты[1].

В политической теории, как и в моральной философии, Юм апеллирует к основным человеческим склонностям и чувствам, как он их понимает. Все люди обладают способностью поставить себя на место другого, симпатией к другим человеческим существам. Сопереживание, эмпатия, является основой упорядоченного сообщества и общества. Поэтому общество покоится не на договоре, а на основной конвенции (соглашении), или более точно, не на конвенции, которая одобрена голосованием, а на непосредственном сопереживании общих чувств и интересов. Правила, нормы и законы — или, в более поверхностном смысле, конвенции — возникают из этого основополагающего чувства сообщности.

Юм столь сильно подчеркивает важность стабильности, порядка и авторитета, что его политическая теория даже приобретает консервативный оттенок. Она становится выражением английского либерального консерватизма, основанного на «здравом смысле» (common-sense) и склонного к свободе и реформам на базе исторически унаследованного общественного порядка, который покоится в конечном счете на людском сочувствии.

Важно, что Юм отводит в этике и политике *чувствам, привычкам* и *соглашениям* то место, которое он отобрал у разума. На это обстоятельство обращает внимание Кант в своей критике юмовской критики разума. В то же время эту мысль Юма разделяют романтизм и консервативная реакция против Просвещения. В политике и этике соглашения, привычки и чувства являются более важными, чем холодный разум. Чувства и традиции имеют преимущество перед разумом (Берк). Мысль Юма о том, что конвенции хороши, когда они поддерживают стабильность и порядок, напоминает консервативную версию утилитаризма: конвенции хороши, поскольку они полезны.

В теории познания, как и в теории ценностей, Юм обращается к обыденному практическому знанию, к здравому смыслу и общепринятым реакциям и позициям. Этот базис не является непогрешимым, но, согласно Юму, это то, что мы имеем, и этого достаточно.

---

[1] См. Гл. 20 о позиции Гегеля.

Глава 16. ПРОСВЕЩЕНИЕ — РАЗУМ И ПРОГРЕСС

Наука и модернизация

Во второй половине XVII века Англия оказывала сильное влияние на европейские политические дискуссии. Однако после установления конституционной монархии теоретические споры приутихли, а интеллектуальная энергия переключилась на практическую политическую деятельность по проведению внутренних реформ и созданию империи.

В первой половине XVIII столетия центром политических дебатов стала Франции. Поэтому политическая теория этого времени в значительной степени является детищем французских философов-просветителей.

Во времена Людовика XIV, правившего с 1643 по 1715 гг., абсолютная монархия во Франции достигла наивысшего могущества: было распущено Национальное собрание; дворяне в основном превратились в государственных служащих и королевских придворных, а государственное управление стало централизованным. Но царствование Людовика XIV завершилось политическим кризисом, который повлек за собой возникновение идеологических разногласий.

Политическая мысль Франции выразила всенародное недовольство некомпетентностью королевской власти. В частности, люди критиковали абсолютизм за недостаточную эффективность и рациональность в деле организации торговли. Но критики не искали *иной* формы правления, а стремились лишь к *более* просвещенной и эффективной абсолютной монархии.

К этому периоду во Франции уже исчезли жизнеспособные представительские учреждения, существовавшие *до* установле-

ния абсолютной монархии и способные «поддерживать критику». Поэтому практически было невозможно сделать более умеренным и эффективным французский абсолютизм с помощью частично представительских институтов вроде английского парламента. Перемены приняли форму восстания против королевской власти, получившего название Французской революции 1789 г.

Но во Франции не только отсутствовали политические институты, но и была неразвита теоретическая политическая традиция. Поэтому в начале XVIII столетия французы в основном *опирались* на английские идеи. Идеалом выступали Локк и Ньютон как творцы нового либерализма и новой науки. Образованные французы эпохи Просвещения рассматривали английскую форму правления в качестве образца и были англофилами, друзьями Англии. Вольтер посетил Англию в 1720-х, а Монтескье — в 1730-х гг.

Итак, эпоха Просвещения XVIII столетия была связана с социальными изменениями и научным прогрессом. В частности, первые научные общества, подобные Королевскому обществу в Англии, возникли уже в середине XVII столетия. Одновременно с ними появились научные и общеобразовательные журналы, а также корпусы сведений по всем аспектам современного знания (ср. с французской энциклопедией).

В XVIII столетии происходила и соответствующая модернизация университетской жизни. К концу этого века на передовые позиции выдвинулись немецкие университеты. Так, Кант был одним из первых великих философов, ставших университетскими профессорами. Помимо прочего, возрождение и развитие университетов привели к более четкому выделению гуманитарных дисциплин [см. Гл. 19].

Концом этого столетия датируется возникновение новой интеллектуальной эпохи. На всем ее протяжении с нарастающей интенсивностью происходила сциентизация общества в сферах не только торговли и управления, но и идей и установок. Несмотря на многие отклонения и противодействия, программа Просвещения более или менее успешно воплощалась в жизнь.

Политические дебаты во Франции XVIII столетия проходили в литературных салонах городской буржуазии *(the urban citizenry)*. В них легко взаимодействовали политика, философия и беллетри-

стика, а также возник присущий французской культуре изящный и популярный стиль[1].

Возможно, что эти дебаты и не дали много нового и оригинального и свелись в основном к помещению старых идей в новый контекст. Однако при таком перенесении старые идеи часто приобретают отличное от старого содержание. Так случилось и здесь. При перенесении во Францию английская мысль, которая в это время была достаточно консервативна в отношении английских порядков, оказалась критически настроенной в отношении французского общества эпохи абсолютизма.

Так, например, в Англии идея естественного права, которое выше короля и которое дает индивиду определенные неотъемлемые права, была устоявшейся и социально консервативной. Но во Франции она играла критическую роль по отношении к абсолютистскому режиму.

Если в Англии имело смысл говорить о естественных правах человека, поскольку они там существовали, то во Франции идея естественного права носила отвлеченный, спекулятивный и не связанный с реальностью характер. Ведь французы заимствовали учение Локка о человеческих правах, не имея политической практики англичан.

Во Франции представление о человеческих правах было одновременно радикальным, направленным против абсолютной монархия, и спекулятивным, не имеющим конкретного политического содержания. Французская версия этого представления часто была более заостренной и критической и не характеризовалась присущим оригиналу сочетанием приземленного консерватизма и ориентации (в границах «здравого смысла») на реформы.

Заостренность идеи прав человека была обусловлена и большей остротой классовых различий во Франции. Духовенство владело пятой частью земельной собственности и обладало значительными привилегиями. Знать также находилась в особом положении, хотя и обладала значительно меньшей политической властью по сравнению с прошлым. При этом буржуазия во Франции была более искушенной, чем в Англии.

Крупные французские купцы сознавали, что по своему весу они значительнее всех остальных сословий. Ведь знать и духовен-

---

[1] Стилистически интеллектуальная атмосфера после второй мировой войны во Франции с ее духовным синтезом политики, философии и литературы (Сартр, Камю и др.) восходит к XVIII веку, а в некоторой степени и к классической латинской риторике.

ство вели паразитический образ жизни, основанный на привилегиях, а королевская власть была неэффективной.

Ведущие критики абсолютизма были выходцами из этой высшей прослойки *буржуазии*. При этом в качестве идеологического оружия в борьбе *против* абсолютной монархии и *против* традиционных привилегий знати они использовали представление о человеческих правах и либерализм (Локк). Кроме того, в борьбе против религии и духовенства они апеллировали и к естествознанию (Ньютон). Именно эти критики стали известны как философы-просветители, *противопоставившие разум религии* и стремившиеся с его помощью создать в борьбе против привилегий и невежества условия для всеобщего счастья и *прогресса*.

Эпоха Просвещения характеризовалась оптимистической верой в прогресс, носителем которой являлась растущая буржуазия. В ее среде вновь пробуждается доверие к разуму и человеку, а также зарождается секуляризированная «мессианская» традиция, в которой разум занимает место Евангелия. Согласно этой традиции, человек с помощью разума открывает наиболее глубокую сущность действительности и создает условия для материального прогресса. Люди шаг за шагом становятся *самостоятельными*. Они постепенно начинают заботиться о себе, не опираясь на ложные авторитеты и не прибегая к теологической опеке. Человеческая мысль становится свободной, так как она осознает, что является самоуправляемой и независимой от Библейского откровения и традиции. Становится модным атеизм.

Однако реализовать провозглашенный прогресс, о котором думали французские философы-просветители, оказалось не так-то легко и просто. Верно, что они в значительной мере были правы, утверждая, что разум (наука) *может* привести к значительному материальному прогрессу. Но их концепция разума была слишком многозначной. Она исходила из логических, эмпирических и философских знаний, имела как описательные, так и нормативные аспекты, и при этом не учитывала политические трудности реализации прогресса.

В первом приближении основные положения философии Просвещения заключаются в следующем[1].

По своей природе люди добры. Целью их жизни является благосостояние в этом мире, а не блаженство в загробном мире. Этой

[1] Ср. *C.Becker.* Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophy. — New Haven, 1932. — P. 102.

цели могут достигнуть сами люди с помощью науки («знание — сила»). Наибольшими препятствиями здесь выступают невежество, суеверие и нетерпимость. Для их преодоления необходимо просвещение (а не революция). Становясь более просвещенным, человек автоматически становится более моральным. Следовательно, мир с помощью просвещения будет двигаться вперед.

Далее, мы можем выделить такие положения:

Разумом обладают *все*, а не только избранные, т.е. привилегированные. Естественное право защищает права индивида (от сословных привилегий и тирании).

Предметом моральной теории является просвещенный личный интерес: каждый ищет и должен искать наилучшее для самого себя.

Социологический тезис о гармонии личных интересов заключается в том, что борьба каждого за его личный интерес должна способствовать *всеобщему* благосостоянию.

Идеальной и наиболее эффективной является форма государственного правления, которая одновременно обеспечивает право собственности и свободу личности. Внутри страны она защищает национальный частный капитал, а вне ее проводит политику протекционизма и колонизации.

Первые два положения составляют часть одной из версий философии естественного права (см. Локк). Последние три входят в либерализм и утилитаризм (см. Гельвеций, Смит и Бентам).

Гражданское благосостояние

Перечисленные выше положения не выражали интересы абсолютного монарха или знати. Они служили прежде всего интересам растущей буржуазии, стремившейся защитить частную инициативу и обеспечить право частной собственности. При этом целью являлось быстрое и беспрепятственное развитие торговли и промышленности.

Мы уже показали, каким образом *либерализм* может выступать в качестве социально-философского индивидуализма [см. Гл. 9 и Гл. 12]. Одновременно мы указали на изменения в представлениях о человеке как личности (например, от Гоббса через Локка к Смиту).

Кроме того, либерализм может быть охарактеризован в качестве рационализма в той мере, в которой индивид понимается как *рациональное действующее лицо,* или *агент.* (Хотя основные моти-

вы действий индивида и интерпретировались по-разному различными либералистскими теоретиками, все они рассматривают индивида в качестве агента, который может и обязан совершить непротиворечивый и рациональный выбор между различными средствами достижения поставленной цели. Часто такое поведение называют *целевой рациональностью (purposive rationality)* [см. Вебер, Гл. 27]. Эта вера в способность индивида осуществлять рациональный выбор средств достижения полезных результатов лежит в основе *либерализма, утилитаризма и философии Просвещения.*

Политический либерализм этой эпохи рассматривает в качестве основных мотивов и базисных ценностей *удовольствие/счастье* и *полезность.* Здесь наблюдается переход к *утилитаризму* [см. Бентам, Гл. 17][1].

Утилитаризм включает как психологический тезис о наших движущих мотивах, так и этический тезис о том, как мы можем оценивать действие в качестве морально хорошего или плохого. Этический тезис подчеркивает важность *следствий* того, что мы делаем: приводят ли результаты наших действий к удовольствию и полезности для нас или для возможно большого числа других индивидов. Он не относится *к личным качествам и состояниям агента* — например, *его состояниям сознания,* т.е. мотивам и установкам. Таким образом, мы проводим различие между этикой следствий (консеквенциональной этикой) [см. Гельвеций и Бентам] и этикой доброй воли [см. Кант].

Утилитаризм [см. Гельвеций и Бентам] пытается установить объективный принцип для определения правильности или неправильности действия. Утилитаристы так выражали основой принцип философии удовольствия: действие является правильным в той мере, в которой оно способствует достижению наибольшего возможного счастья для максимально большого числа людей.

Обычным возражением против утилитаризма является то, что различные ценности (состояния счастья) являются несравнимыми. Как, например, мы можем объективно сравнивать удовольствие от чтения хорошей книги с удовольствием от вкусной еды? Но на практике утилитаризм прежде всего имел отношение, так сказать, к *негативным* ценностям, т.е. к *предотвращению* различных видов страдания и несчастья. Человека более заботит предотвращение страдания, чем получение наслаждения. Действительно, можно полагать, что на практике имеется общее со-

[1] См. дебаты между так называемой деонтической этикой (как в либеральных правовых идеях о нерушимых политических правах) и так называемой этикой следствий (консеквенциональной этикой), аналогичной утилитаристскому мышлению в терминах «затрата— прибыль» *(cost-benefit).*

глашение относительно того, что следует рассматривать в качестве лишения и как соотносятся друг с другом его различные формы (например, недостаток протеина или свежего воздуха). При этом могут существовать расхождения по поводу того, что является наилучшей едой и наилучшим видом спорта. Подобный практический приоритет «негативного» может ослабить некоторые критические аргументы против утилитаризма, основывающиеся на несоизмеримости ценностей и невозможности достижения в отношении их консенсуса. Против этих аргументов можно было бы возразить, сказав, что существует, возможно, больше расхождений во взглядах и поэтому в ситуации «выбора десерта» гораздо труднее сравнивать ценности, чем в ситуации «отсутствия протеина». [См. точку зрения Поппера на приоритет «негативного» в его книге *Открытое общество и его враги,* сноска 2, Гл. 29].

Однако почему Я не являюсь более важным, чем *другие*? Или же счастье и боль *любого* индивида являются *одинаково* важными? Отвечая на эти вопросы, нам достаточно подчеркнуть, что утилитаризм как политическая идеология основан именно на *эгалитаризме (философии равенства),* который считает бесспорным то, что никто (*в качестве* индивида) не обладает уникальной и привилегированной позицией по сравнению с другими.

Против утилитаризма может быть выдвинуто и такое возражение. Мы не в состоянии всегда знать заранее, каким будет конечный результат действия. Если утилитаризм должен давать объективный критерий в ситуациях выбора, то прежде, чем мы начнем действовать, мы должны знать, какая альтернатива приведет к наилучшему долговременному результату. Однако мы не всегда обладаем таким знанием. На это можно было бы возразить, что здесь достаточно иметь хорошо обоснованное мнение агента. Но в таком случае мы отказываемся от объективности, которой требует утилитаризм. Ведь критерием хорошего действия начинает служить не объективный конечный результат, а оптимальные рассуждения (соображения) агента.

Можно также возразить, что утилитаризм и либерализм слишком сосредоточены на индивиде и упускают из вида важность сложного социального взаимодействия институтов и традиций. К тому же можно добавить, что модель рациональных агентов является одним из оснований и современной экономики (начиная со Смита) и современной социологии. В целом, ориентированные на индивида, либерализм и утилитаризм появились *прежде*, чем социальные науки достигли зрелости. В то же время эти направления послужили источником важных традиций внутри социальных наук.

Либерализм делает акцент на свободу самовыражения и свободу слова. В этом моменте политический либерализм и философия Просвещения снова сходятся. Защита подобных либеральных цен-

ностей основывается не только на идее о том, что толерантность является ценностью («добром»). Она особо подчеркивает [см. например, Джон Стюарт Милль], что открытые и свободные дебаты являются основным условием достижения подлинного постижения как в науке, так и в политике. Либеральность является условием рациональности, в том числе и нашей собственной рациональности. Это положение оказывается важным и для вопроса о том, чем является научное сообщество исследователей [см. Пирс, Поппер, Хабермас]. В то же время либеральность как условие рациональности важна и для демократии в плане формирования общественного мнения, а так же просвещенного совместного взаимоопределения *(codetermination)*.

Монтескье — разделение властей и влияние окружающей среды

Французский адвокат Шарль-Людовик де Секондат, в дальнейшем барон де ла Бред и де Монтескье (Montesquieu, 1689—1755), являлся одним из выдающихся политических теоретиков XVIII столетия. Наиболее известны два его творческих вклада: принцип *разделения властей* как условие свободы и теория о влиянии, которое оказывает на политику *окружающая среда*.

В работе *О духе законов (L'esprit des lois, 1748)* Монтескье формулирует важное двуединое положение о законах. Он связывает *концепцию естественного права,* согласно которой различные законы являются формулировками *одного и того же Закона,* с *социологическим тезисом* о том, что эти формулировки определяются различными историческими и природными условиями. Таким образом, Монтескье избегает и релятивизма, который часто возникает в результате отрицания концепции естественного права, и бесплодного догматизма, который появляется при постулировании универсального естественного закона без объяснения того, как этот закон реализуется в конкретных условиях.

Дух законов, согласно Монтескье, заключается во взаимосвязи различных видов окружающей социальной и природной среды и соответствующих им особых формулировок универсального закона.

Концепция естественного права не нова, как и тезис о том, что мы распознаем универсальный закон при помощи обыденного разума. Однако *относительно* новым является то, что Монте-

скье рекомендует *эмпирически* исследовать взаимосвязи между конкретной средой и отвечающей ей формулировками законов. Но и этот подход не является совершенно новым, так как еще раньше его практиковали Аристотель и Макиавелли.

Не является полностью эмпирическим и исследование самим Монтескье воздействий окружающей среды. По большому счету, оно ограничено довольно общими соображениями о том, какое влияние оказывают на политику и законодательство — например, климат, почва, формы торговли, способы производства и традиции.

Кроме того, Монтескье дает классифицирующее описание трех форм правления (республика, монархия, деспотия) и трех соответствующих им принципов (достоинство, честь, страх). Подобное тройственное разделение, напоминающее Аристотеля, вероятно, диктовалось политическими идеалами самого Монтескье. Республика представала как идеализированное изображение Древнего Рима, деспотия рисовалась внушающей ужас картиной того, чем может стать Франция, а монархия оценивалась в свете отношения Монтескье к английской форме правления как идеалу для Франции.

Однако если сам Монтескье и не полностью преуспел в реализации требований к научному исследованию, выдвинутых им самим, он все же являлся видным поборником свободы, политического реализма и научного подхода. Он защищал английские учреждения и порядки и тем самым свободу. Монтескье полагал, что в Англии имеется разделение власти между судебными, исполнительными и законодательными учреждениями. В дальнейшем принцип разделения сыграл исключительную роль в истории политических идей и нашел свое воплощение в конце XVIII века как в Декларации независимости США, так и во Французской декларации прав человека и гражданина.

Принцип разделения властей является античной идеей. Мы находим его в платоновских *Законах* и аристотелевской *Политике*. В определенной степени он был реализован в средневековых империях. Этот принцип содержится в учении Локка. Однако именно Монтескье, как юрист, разработал тезис о разделении властей на три ветви и сделал акцент на необходимости системы правового контроля и разумного баланса различных ветвей власти. Принцип разделения власти должен быть применен к отношениям между судебной, исполнительной и законодательной властями.

Гельвеций — индивид и наслаждение

Клод Адриан Гельвеций (Claude Adrien Helvétius, 1715—1771) стремился объяснить человека исключительно с естественно-научной точки зрения. Это был *ученый*, который в конечном счете не признавал никаких иных объяснений, кроме «научных». Он был уверен, что наука способна полностью объяснить все явления, включая социальные и психологические.

Но в отличие от Гоббса Гельвеций начинает свои построения не с инстинкта самосохранения. Для Гельвеция движущей силой выступает *личный интерес*. Человек ищет удовольствия и избегает страдания. По определению удовольствие и страдание являются эгоистическими чувствами, присущими только отдельному индивиду. (Мы можем переживать вместе с другими, но не в состоянии *разделить* их чувства).

Гельвеций дает такое простое психологическое объяснение движущих сил функционирования человека: поведение людей объясняется тем, что они автоматически стремятся к удовольствию и избегают боли. При этом Гельвеций не пытается свести все к чистой механике. Но он не соглашается и с идеей *свободной* рациональности, требующей, чтобы действия могли быть объяснены на основе *соображений*, которые понимает человек и которым он стремится следовать. По Гельвецию, человек действует в соответствии с простым принципом, согласно которому каждый выбор действия основывается на нахождении средств, приводящих к наибольшему индивидуальному удовольствию. Таким образом, Гельвеций придерживается целевой *(purposive)* теории мотивации.

Он отрицает существование какого-либо не основанного на опыте вида знания. В этом смысле он является эмпирицистом. И это предполагает несогласие Гельвеция с тем, что возможно эпистемическое оправдание нормативных вопросов. (Соответственно, должна быть опровергнута концепция естественных прав. В явной форме ее опровержение на основе эмпирицизма сделано Юмом).

В качестве компенсации за отсутствие нормативного мерила Гельвеций развивает теорию о том, что образ действий, когда люди ищут удовольствия и избегают боли, является *хорошим*. Однако как эпистемологический эмпирицист, Гельвеций не имеет оснований для последнего утверждения. Поэтому он не может с полным правом утверждать, что ему *известно*, что нечто является «хорошим», то есть то, что он *знает*, что это нечто является нормативно всеобщим.

Как представитель эпохи Просвещения, Гельвеций думает, что людей нужно просветить только в отношении их личных интересов. Когда люди знают, что ведет к удовольствию и что ведет к боли, они будут искать только первое. Называемое нами «хорошим» есть не что иное, как удовольствие. И когда *каждый* ищет то, что является хорошим, результат будет хорошим для *каждого.*

Эта *идея гармонии,* взаимосвязи личного и общего интереса, была важной для либералистских утилитарианцев. Исходя из принципа, что *целью* общества является достижение *наибольшего счастья для максимально большого числа людей,* они могли отстаивать политические реформы, направленные на поддержку частной инициативы. Ведь согласно этой идее, максимизация индивидуального удовольствия автоматически привела бы к наибольшему универсальному благу. Помимо прочего, опираясь на этот принцип, Гельвеций выдвинул требование восьмичасового рабочего дня. Вместе с тем он не был искренним защитником либералистской политики.

Как видим, пользуясь нашей терминологией, мы можем назвать Гельвеция *либералистом,* поскольку для него исходным понятием служит *индивид.* Но при этом наиболее важным является максимальное удовольствие индивида, а не его самосохранение, как для Гоббса, или его неотъемлемые права, как для Локка. Гельвеций — это *утилитарист,* представитель философии полезности. Согласно ей, вопрос о правильности или неправильности действия обусловлен тем, ведет ли оно к *полезным* или вредным *последствиям* (т.е. получает ли индивид удовольствие или страдание в результате осуществления действия).

Рассмотрим более детально теорию Гельвеция как психологический вариант экономического либерализма. Мы можем *схематично* интерпретировать ее следующим образом:

1. Психологический тезис: каждый индивид фактически пытается максимизировать свое удовольствие.

2. Этический тезис: такое поведение индивида является хорошим.

3. Социологический тезис: когда каждый индивид стремится максимизировать свое удовольствие, мы приходим к наивысшему из возможных всеобщему благополучию.

4. Этический тезис: это состояние является хорощим.

В такой огрубленной формулировке все эти тезисы оказываются проблематичными.

Первый тезис является или эмпирически ложным или лишенным смысла. Если *правильно* использовать понятия, то мы можем легко установить, что существуют по крайней мере *некоторые* ин-

дивиды, которые *время от времени* действуют не так, чтобы максимизировать собственное удовольствие. Например, сжигая себя, буддистский монах добровольно лишает себя жизни. Следовательно, по отношению к этому монаху рассматриваемый тезис оказывается эмпирически ложным. Но если мы *по определению* используем понятия таким способом, что «действовать» означает «стремиться к удовольствию», то этот эмпирический контраргумент не имеет значения. Согласно этому определению, даже буддистский монах, сжигающий себя во время политической демонстрации, действует исходя из «удовольствия». Но такое определение превращает первый тезис в тавтологию вида *«A = A»*, которую не в состоянии опровергнуть ни один эмпирический аргумент. В результате первый тезис оказывается лишенным смысла: он не утверждает ничего о чем бы то ни было. При этом используется отличное от обычного понятие «удовольствия».

Второй тезис является нормативным и как таковой, согласно эмпирицизму, вообще не имеет никакого эпистемологического значения. В той мере, в какой либералисты являются радикальными эпистемологическими эмпирицистами, они не имеют права оценивать этот тезис (в качестве истинного).

Третий тезис также или эмпирически ложен, или лишен смысла. Сильным контраргументом против него было развитие Англии в начале XIX века, характеризовавшееся обнищанием рабочего класса. (Результатом осмысления этого развития явилась эволюция английского либерализма в направлении социального либерализма).

Четвертый тезис можно критиковать таким же образом, как и второй.

Далее мы увидим, что точно так же можно критиковать и экономический *(laissez faire)* либерализм, заменяя «удовольствие» на «прибыль»[1].

Античные греки придерживались представления об истории как круговороте, тогда как христианство принесло линейное представление истории. При переходе от XVII к XVIII веку возникает

---

[1] Сказанное не противоречит тому, что, с научной точки зрения, возможно и во многих случаях плодотворно использовать модель «экономического человека» в качестве гипотетической предпосылки — иначе говоря, условно допускать в научном исследовании и экономической практике, что человек *статистически* действует на основе соображений экономической прибыли, не утверждая, что в этом состоит «внеисторическая сущность человека».

новая секуляризованная версия представления истории как линейного процесса, направленного в будущее. В это же время в литературных салонах центр дискуссии смещается с поэзии на науку и технику. До тех пор, пока аудитория парижских салонов рассматривала в качестве наиболее важного предмета обсуждений литературу, не было смысла говорить о том, что история движется вперед.

«Является ли Расин (Jean-Baptiste Racine, 1639—1699) более великим поэтом, чем Гомер?» Пока основным предметом обсуждений оставалась литература, можно было одинаково легко говорить как то, что история движется «назад», так и то, что она движется «вперед». Но как только в центре внимания публики оказались такие вопросы, как скорость перемещения дилижанса между Орлеаном и Парижем, то появился смысл говорить о «прогрессе». Дилижансы двигались все быстрее и быстрее. Значит, и история движется вперед.

Это смещение интересов не было, конечно, случайным. Если индустриальное общество должно функционировать, то интеллигенция (образованные слои общества) обязана проявлять определенный интерес к технологическим достижениям и усовершенствованиям и хорошо в них разбираться.

Философы-просветители выразили эту веру в прогресс: просвещение ведет к развитию науки и материальному благосостоянию.

Анн Робер Жак Тюрго (Anne Robert Jacques Turgot, 1727—1781) предвосхитил учение Конта о трех стадиях исторического развития. Он оперирует с анимистической, спекулятивной и научной стадиями, а Конт — с теологической, метафизической и позитивной стадиями.

Мари Жан Антуан Кондорсе (Marie Jean Antoine Condorcet, 1743—1794) указал выгоды, которые принесет человеку основанный на разуме прогресс: достижение равенства между нациями, устранение классовых различий и общее повышение духовного и морального уровня. Кондорсе надеялся на уничтожение расизма, расширение свободы торговли, введение пособий по болезни и пенсий для престарелых, запрещение войн, ликвидацию бедности и роскоши, обеспечение равных прав для женщин и мужчин и создание всеобщей системы образования, которая обеспечит всем одинаковые возможности.

Эта вера в прогресс являлась смесью реализма и наивности. Реализм состоял в том, что все перечисленное, действительно, стало научно и технически возможным. Наивность заключалась в том, что помимо прочего философы-просветители недооценивали значение политических проблем. Оказалось, что одного только просвещения недостаточно для достижения всеобщего благосостояния.

После первой мировой войны, если не раньше, вере в прогресс был нанесен смертельный удар. Сегодня вряд ли найдется человек, который столь же оптимистически смотрит в будущее с той наивностью и простодушием, как это делали в XVIII столетии представители эпохи Просвещения.

К концу XVIII века новая буржуазия начинает утверждаться в Западной Европе — сначала в Англии, позднее во Франции и в XIX столетии в Германии. Это утверждение осуществлялось на нескольких уровнях: идеологическом, политическом и экономическом.

Параллельно становлению капитализма укреплялся политический либерализм (свобода вероисповедания и свобода собраний). Возникла тенденция к созданию конституционных форм правления, которые предполагали общественный контроль над правительством посредством регулярных выборов (даже если избирательное право и было ограниченным). При этом правительство обладало политической властью, гарантировавшей жизнь и собственность без вмешательства в экономическую деятельность.

Смит — экономический либерализм

Шотландец Адам Смит (Adam Smith, 1723—1790, *Исследование о природе и причинах богатства наций, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* 1776) считается основателем политической экономии как самостоятельной научной дисциплины. Однако из его работы *Теория нравственных чувств* (*Theory of Moral Sentiments,* 1759) следует, что он не рассматривал человека как исключительно экономическое создание.

Смит утверждает, что именно предметы потребления (товары) и их производство, а не количество золота и серебра, фактически определяют богатство нации. Он критикует экономический протекционизм: правительство должно как можно меньше вмешиваться в торговлю и промышленность. Экономика функционирует наилучшим образом, когда максимальна степень ее свободы. Если каждый промышленник и купец стремится максимизировать свою собственную экономическую прибыль, то и общее богатство будет наибольшим. Когда экономике позволяется функционировать без вмешательства со стороны правительства, то она следует естественным законам: каждый стремится максимизировать свою экономическую прибыль; цены становятся естественными, то есть

справедливыми; в стране возникает наибольшее из возможных богатство. Итак, Смит является либералистом, стоящим на позиции *laissez faire* (невмешательства государства в развитие хозяйства)[1].

Смит рассматривает личный (частный) интерес индивида как подлинную движущую силу *экономической* жизни, тогда как Бентам считает такой силой стремление индивида к удовольствию.

Так называемая «проблема Смита» состоит в трудностях совмещения экономической и моральной философии. Как моральный философ, Смит отстаивает представление о том, что мы должны действовать на основе симпатии и заботы о других людях. Как экономист-теоретик, он утверждает, что бизнесмен должен руководствоваться только своими собственными интересами, стремиться к личному обогащению, которое часто происходит за счет других. Логика рынка, согласно Смиту, подразумевает, что с помощью невидимой руки рынка частные (личные) пороки могут привести к всеобщей пользе. С моральной точки зрения, это является достаточно спорным: хорошее не может возникнуть вследствие безнравственных действий, не породив при этом проблем.

Решение «проблемы Смита» состоит в том, что мы должны проводить различие между сферой рыночной экономики и повседневной жизнью. Смит также подчеркивает, что функционирование рынка должно регулироваться в соответствии с законом и справедливостью. Это означает, что Смит оперирует понятиями не только рыночной экономики, но и юридически-национальных факторов и сферы межличностного взаимодействия. В дальнейшем Хабермас будет трактовать «проблему Смита» как вопрос о взаимосвязи «системы» и «жизненного мира» (см. Гл. 30).

Атомистическая онтология Демокрита была весьма привлекательной тем, что она все упрощала и понятно объясняла. Тем же зачаровывал и экономический атомизм (индивидуализм), который все делал простым и ясным.

В принципе, индивид всегда и всюду ищет свою собственную экономическую выгоду. В принципе, для достижения этой цели индивид поступает строго рационально. Следовательно, мы можем вычислить, как поведет себя экономический человек в различных ситуациях. В этой модели человеческая вселенная понима-

---

[1] О словосочетании *laissez faire*. Лозунгом экономического либерализма является выражение *«laissez faire, laissez passer»*. Оно означает, что товары должны свободно производиться и свободно продаваться («свободно», то есть «без правительственного вмешательства»).

ется как своего рода социальный бильярд, в котором перемещаются и заключают друг с другом выгодные договоры стремящиеся к прибыли индивиды. При этом мы можем игнорировать «иррациональные» особенности, обнаруживаемые в человеке, в социальных учреждениях и во властных структурах. Иначе говоря, Смит предпринимает попытку объяснения всего *на основе* этой модели. Именно выдвижением таких базисных понятий Смит и другие либералистские экономисты внесли вклад в создание и разработку модели рационального взаимодействия нескольких индивидов (теория игры для экономического человека, *homo economicus*). Таким образом, Смит и другие либералистские экономисты принадлежат к числу основателей одной из первых социальных наук — политической экономии.

Другими словами, базисные понятия политэкономии Смита соотносятся с базисными понятиями классического либерализма. Однако Смит дополняет традиционные либералистские понятия теорией *естественной цены*. На рынке индивиды обмениваются друг с другом товарами, цена которых определяется отношением между *спросом* и *предложением*. Это предполагает *свободный* рынок, то есть невмешательство государства или других политических институтов в регулирование цен.

Данная модель объяснения ценового регулирования предполагает, во-первых, что мы являемся атомизированными индивидами, которые думают о своем собственном выигрыше. Во-вторых, считается, что различные товары не зависят друг от друга, и, в-третьих, каждый из агентов может отдавать предпочтение различным товарам и таким образом выбирать между ними. Помимо прочего, это является и моделью рынка, свободного от вмешательства государства и господства монополий.

Конечно, Смит знал, что на цены влияют не только спрос и предложение, но и *такие* факторы, как правительственные решения и старые привилегии знати. Смит применяет свою модель подобно тому, как Бентам использует свое исчисление удовольствий и для описания, и для критики. Так, он критикует факторы, препятствующие функционированию свободного рынка. Поэтому политическое учение Смита — это не только чистая теория, но и политическая программа: факторы, мешающие свободному рынку, *должны быть устранены,* потому что они противоречат естественному порядку.

Как и классические либералисты в сфере политической теории, экономист Смит полагал, что неограниченный индивидуа-

лизм в конечном счете привел бы к социальной гармонии, к самому большому из возможных материальному процветанию.

Кроме того, Смит развил и *другую* теорию регулирования цен, которая говорит о том, какая цена товара является *справедливой*. Эта вторая теория утверждает, что *стоимость* товара равна *вложенному в него труду*[1]. Если плотник работал над изготовлением стула десять часов, а фермер трудился пять часов для того, чтобы вырастить мешок картофеля, то стул стоит столько же, сколько два мешка картофеля. Если цены образуются подобным образом, то цена будет справедливой, так как каждый *получает ровно столько, сколько отдает*. Торговля, в ходе которой совершается такой обмен товаров, также будет честной, справедливой.

Однако, в общем и целом, весьма трудно определить стоимость труда, вложенного в некоторый товар. Затраченное время не может быть единственным определяющим фактором. Некоторые люди работают быстро, другие — медленно и лениво, некоторые обладают профессиональной подготовкой, а другие — нет. В определенном смысле эта теория цен противостоит теории цен, оперирующей спросом и предложением. Если в условиях свободного рынка цена определяется предложением и спросом, то цена одного и того же товара меняется в зависимости от соотношения между спросом и предложением, даже если остается постоянным труд, вложенный в этот товар. Поэтому было бы сложно обосновать в качестве справедливой цену, устанавливаемую на основе спроса и предложения, утверждая, что цена товара равна величине вложенного в его производство труда[2].

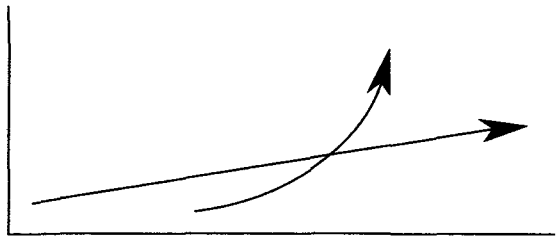
Давид Рикардо (David Ricardo, 1772—1823) и Томас Мальтус (Thomas Malthus, 1776—1834) развивают смитовский экономический неограниченный *(laissez faire)* либерализм. Но если Смит полагал, что свободный и «естественный» капитализм принес бы пользу всем слоям общества, то Рикардо и Мальтус считали, что рабочий необходимо должен существовать на уровне прожиточного минимума. Тем не менее, в противоположность Бентаму, Рикардо придерживается политики радикального *(laissez faire)* либерализма. В отсутствие правительственного вмешательства автоматически устанавливается наилучшая из возможных гармония личных интересов, даже если рабочий и вынужден, как это ни печально, всегда жить в большей или меньшей материальной нужде.

---

[1] См. теорию стоимости Локка, Гл. 12.

[2] Но откуда возникают спрос и предложение? Спрос должен, например, определяться желаниями тех, кто обладает на рынке покупательной способностью. Но он должен быть связан и с покупательной способностью, которой взамен своего труда обладает наемный работник. Это указывает на связь между предложением/спросом и трудом, вложенным в производство товара.

В основе этой теории лежат следующие соображения. Мальтус утверждал, что нищета низших классов является неизбежной, поскольку численность населения увеличивается в геометрической пропорции, тогда как производство продуктов питания растет только в арифметической пропорции.



Следовательно, рост народонаселения всегда будет опережать увеличение объема продуктов питания. Откровенно говоря, увеличение заработной платы ведет не к росту уровня жизни низших классов, а только к рождению большего количества детей. В силу этого до тех пор, пока отсутствуют моральные или социальные нормы[1], в определенной мере ограничивающие уровень рождаемости, основная масса населения вынуждена существовать на грани выживания.

С помощью этой теории «доказывалась» естественная необходимость нищеты низших классов. Ведь противоречило бы природе вещей, если бы капиталисты повышали заработную плату рабочим или если бы государство занималось социальным обеспечением. Это вело бы к неестественному увеличению народонаселения, на который отсутствует спрос (для которого нет работы). В результате возрос бы масштаб голода и увеличилась бы смертность. Поэтому экономике должно быть позволено развиваться в соответствии с ее собственными законами, а государство не должно проводить социальные реформы.

Работа обеспечивает три выгоды: заработную плату для *рабочих*, прибыль для *капиталистов* и арендную плату для *землевладельцев*. Из вышеприведенных соображений следует, что заработная плата должна быть минимальной, то есть достаточной лишь для существования рабочих и для воспроизводства рабочей силы.

При этом возникает конфликт между землевладельцами и капиталистами (промышленниками и торговцами). Анализируя его, либералисты утверждали, что землевладельцы составляют *паразитирующую* группу. Землевладельцы сдают землю в аренду, но сами ничего не производят. Следовательно, капиталисты как производители должны получать пропорционально больше, а землевладельцы — меньше. (Позднее Маркс таким же образом будет критиковать и капиталистов. Для марксистов капиталисты являются паразитами, а рабочие — производителями).

Теория, согласно которой заработная плата должна обеспечить лишь прожиточный минимум, явно противоречит теории, в соответствии с которой неограниченный *(laissez faire)* либерализм ведет к *всеобщей* гармонии. Следовательно, оптимизму в отношении прогресса наносится смертельный удар. Теперь уже нельзя оправдать *современное* неравенство, утверждая, что в *будущем* произойдут улучшения. Напротив, эта теория заработной платы дает новое обоснование существующему неравенству. То, что мы имеем, является, в конце концов, естественным и наилучшим из возможного. Все иное привело бы к гораздо худшим результатам.

---

[1] См. современные споры об избыточном населении в развивающихся странах.

Из теории заработной платы следует и то, что не следует мыслить только понятиями отдельных индивидов: ведь существуют и *классы*, находящиеся в оппозиции друг другу.

Рикардо предполагает, что в долгосрочной перспективе экономика (отчасти из-за увеличения народонаселения и ограниченности земли для производства продуктов питания) стремится к *устойчивому* (стабильному) *состоянию* с низкой заработной платой и низкой прибылью [ср. с более поздними теориями о присущих капитализму кризисах и «нулевом росте»].

Рикардо и Мальтус описывают традиционный капитализм, который обдирает рабочий класс как липку. И в то же время они утверждают, что это естественно. Эта грубая *laissez faire* доктрина явилась вершиной либерализма.

С середины XIX века в политическом мышлении возникает социальный либерализм (Джон Стюарт Милль) и начинают осуществляться социальные реформы (фабричные законы, право на объединения).

Руссо — реакция против философии Просвещения

Мы отмечали, что французскую философию Просвещения можно интерпретировать как идеологическое оружие окрепшей в XVIII столетии французской буржуазии, которая боролась за власть против абсолютизма и привилегий знати и духовенства. В этой борьбе французские сторонники Просвещения часто использовали такие понятия, как *индивид, разум* и *прогресс*.

Теоретически против этих понятий можно выдвинуть критические возражения, что вскоре и произошло. Появились философский анализ *понятия причины* (прежде всего Юм, но также и Руссо), философская и социологическая критика *понятия индивида* (Руссо, но также и Берк) и социологическая критика *веры в прогресс* (Руссо).

Жизнь. Жан Жак Руссо (Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778) родился в Женеве *в кальвинистской* семье. Его мать *рано* умерла, а, *когда ему исполнилось* десять лет, отец был вынужден бежать из Швейцарии. Мальчика воспитывали родственники, и он рано начал странствовать — в основном по Франции и франкоязычной части Швейцарии. В тридцатилетнем возрасте Руссо на время поселился в Париже, где познакомился с философами Просвещения (Вольтер). Своих детей от союза с Терезой Левассэр (Thérèse Levasseur) он отправил в детский приют.

В 1750 г. Руссо выиграл премию Академии г. Дижона за эссе на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?» Отвечая на этот вопрос, Руссо выступил *против* господствовавшего тогда оптимизма в отношении прогресса.

Руссо имел много проблем в общении с философами-просветителями и людьми вообще. Он вел жизнь странника как в географическом, так и духовном смыслах. В 1766 г. он встретился в Лондоне с Юмом, но вскоре разошелся и с ним.

Руссо умер в 1778 г., и его прах позднее был перенесен в парижский Пантеон.

Труды. *Рассуждения о науках и искусствах (Discours sur les science et les arts, 1750), Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755), Об*

общественном договоре, или Принципы политического права (Du contract social, 1762), Эмиль, или о Воспитании (Émile ou de l'éducation, 1762), Исповедь (Confessions, 1782).

Руссо — очень сложный человек и мыслитель. Поэтому мы можем дать лишь *одну* из возможных интерпретаций его взглядов.

В крайних формах культивирование разума и оптимизма в отношении будущего среди людей эпохи Просвещения могло носить поверхностный и нечеткий характер. Поэтому было бы слишком просто критиковать эти идеи и прийти к их *отрицанию:* к преклонению перед чувствами и скептическому пессимизму. Землетрясения в Лиссабоне в 1755 г. было достаточно для того, чтобы поколебать распространенный тогда оптимизм. Если мы живем в совершенном мире, то как могут происходить подобные катастрофы? Скептически настроенный Вольтер избрал в своей книге *Кандид* слишком легкую мишень, когда он высмеивал наивный оптимизм в отношении будущего и самодовольную веру в то, что мы уже живем в самом лучшем из всех возможных миров[1].

Руссо углубляет эту чисто отрицательную реакцию против философии Просвещения. Тогда как философы-просветители обнаруживают слишком одностороннее преклонение перед разумом, Руссо выдвигает на первый план культ чувств. Тогда как философы-просветители превозносят индивида и личные интересы, Руссо восхваляет сообщество и общую волю *(la volonté générale).* Тогда как просветители рассуждают о прогрессе, Руссо выдвигает лозунг «назад к природе».

Однако это не означает, что Руссо по всем позициям находится в оппозиции к философам-просветителям. Нередко он полностью разделяет их взгляды — например, как и они, Руссо считает, что человек добр по природе.

Просветители полагали, что зло проистекает из невежества и нетерпимости, поддерживаемых традициями и привилегиями. Поэтому лекарством должно служить просвещение. Когда разум и наука одержат победу, добро в человеке будет возрастать, следуя за прогрессом цивилизации. Руссо же был убежден, что *зло* заключается в самой *цивилизации.* Таким был сенсационный вывод его выигравшего премию Дижонской академии эссе. Цивилизация ведет к искусственной и вырождающейся жизни. В этом эссе Руссо критикует веру в прогресс и закладывает предпосылки ро-

[1] Вольтер имеет в виду прежде всего мировоззрение Лейбница.

мантизма: городская жизнь и науки извращают то хорошее и естественное, что есть в человеке.

Итак, Руссо заявляет, что мы должны возвратиться *назад к природе*. Под этим он вряд ли подразумевал возвращение к *примитивной* жизни (наподобие той, которую практиковали греческие киники). Он настойчиво подчеркивает, что человек является частью сообщества. По-видимому, согласно Руссо, мы должны вернуться в природу в смысле «воплощения естественной и добродетельной жизни в человеческом сообществе». В этом случае его тезис направлен и против того, что он считал сверхцивилизованным упадком, и против нецивилизованного примитивизма.

Мы можем интерпретировать критику Руссо в адрес философов-просветителей как выражение отношения нижних слоев средних классов к высшим классам[1].

Руссо ставит такие простые добродетели повседневной жизни обычных людей, как семейная жизнь, сочувствие, религиозность и добросовестный труд ремесленников и крестьян, выше лощеных манер, равнодушия и расчетливости крупных торговцев и представителей новой науки. Отнюдь не призывая вернуться к примитивным условиям, Руссо отстаивает бесхитростную жизнь нижних слоев средних классов. Он защищает обыденные моральные представления и нерефлексивную веру людей скромного достатка от едкой заумной критики интеллектуалов, для которых явно не существует ничего святого. Таким образом, Руссо выступает выразителем раздраженного и озабоченного нижнего слоя среднего класса, который, будучи убежден в собственном моральном превосходстве, возмущен интеллектуальной критикой освященных временем веры и традиций. К тому же этот класс опасается, что такая критика угрожает основам его бытия. Поскольку представители этого класса из-за недостатка образования не всегда были способны защищать себя рациональным образом, то часто их реакция заключалась в полном осуждении разума и в сентиментальном возвеличивании чувств.

Из-за того, что типичный представитель нижнего слоя среднего класса, как правило, лично не имел никакого отношения к непосредственному использованию научных и экономических достижений, то изменения в обществе далеко не всегда казались ему «про-

[1] Просматриваются параллели между идеалами санкюлотов и Руссо: непосредственная демократия, равенство в отношении собственности, суверенная «общая воля», общественное воспитание всех членов государства.

грессом». Представители этого класса гораздо чаще сталкивались с устрашающими и разрушительными аспектами нововведений, которые оценивались ими как безнравственные и бесчеловечные.

Представители высших классов возвеличивали индивида и отстаивали свободу торговли и свободу самовыражения, что было ценностью для сильных мира сего. Ценностями же для более слабых скорее выступали солидарность и сообщество. Руссо, так же как и представители нижнего слоя среднего класса, отдает предпочтение семейной жизни и общим интересам.

Ценности, подобные солидарности, очевидно, распределены среди людей более равномерно, чем способность к рациональным и приносящим прибыль расчетам. Поэтому представители нижнего среднего класса (и рабочие) больше дорожили равенством, чем индивидуальной свободой и личной карьерой. Они обычно настроены более традиционно и конформистски, тогда как правящие высшие классы ставили акцент на рациональном личном интересе и требовали для себя права выбора.

Мы не будем слишком буквально относиться к интерпретации Руссо как выразителя интересов нижнего слоя среднего класса. Но она позволяет нам понять его некоторые основные установки.

От Руссо через Канта идет традиция использования философии для защиты религии и морали, а также для борьбы против попыток свести все знание к естественно-научному знанию.

Кроме того, от Руссо через Берка и Гегеля можно проследить традицию критического отношения к индивидуалистической концепции человека и установления определенной взаимосвязи сообщества и индивида. Согласно Руссо, между индивидом и сообществом существует некоторая напряженность[1].

Рассмотрим идеи, которые он выдвигает *против* господствовавшего в его время индивидуализма.

Этот индивидуализм, сформулированный Гоббсом и развитый Локком, французскими и английскими либералистами в XVIII столетии, оперирует, грубо говоря, понятием *полностью завершенного* индивида, который обладает личным интересом, способностью вычислять, стремлением к удовольствию и прибыли, языком, способностью торговать и представлениями о собственности. Все эти качества индивида предшествуют государству, которое рассматри-

[1] См., например, что он говорит о естественном состоянии человека *(l'état naturel l'homme,* в *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes),* и что — об общей воле *(la volonté générale).*

вается как *средство* защиты частной инициативы и частной собственности. Само по себе государство не имеет никакой ценности.

Следуя индивидуалистическим теориям государства как созданного в результате договора, Руссо доводит до конца линию аргументации, которая начинает с природного состояния и приходит к общественному договору. Но для Руссо это не просто вопрос двух различных представлений, одно из которых связано с природным состоянием и сформированным государством общественным состоянием, а второе касается перехода одного в другое в результате создания общества на основе договора. В своего рода умственном эксперименте Руссо мы обнаруживаем реконструкцию постепенного развития, благодаря которому формируется и общество и полностью завершенный человек. Конечным результатом этого развития является политически организованное общество.

Таким образом, можно сказать, что Руссо все еще остается близким Платону и Аристотелю. Подобно этим греческим философам, Руссо спрашивает, каким образом люди получают такие способности, как язык, разум и добродетель. И, подобно им, он указывает на сообщество: человек вырабатывает эти способности в ходе совместной жизни с другими. Таким образом, полностью завершенный человек и общество имеют один и тот же возраст. В принципе, невозможно вообразить полностью сформированного индивида вне общества.

Следуя Платону, Руссо идет на один шаг далее. Самоценностью обладает не только внутренне связанный с сообществом, полностью завершенный (суверенный) человек (гражданин-в-обществе), но и сообщество.

Сообщество — это конкретные связи, чувства близости, которые соединяют вместе семью и друзей. Руссо возражает против представления о том, что голый рациональный личный интерес может поддерживать существование общества. Глубоко укорененные чувства и привязанности, а не поверхностные калькуляции прибыли и удовольствия — вот что связывает людей в сообщество. Итак, сообщество основывается на чувствах, а не на разуме.

Здесь Руссо выдвигает серьезные критические аргументы против распространенного в его эпоху вида индивидуализма. При этом, подобно античным грекам, он преимущественно думает об обществе как *малом* сообществе: «городе-государстве» Женева.

Руссо не был националистом, хотя его идеи позднее и применялись для обоснования идеи национального государства. Индивидуализм для Руссо, подобно национализму и космополитизму,

является отвлеченной абстракцией. Для него реальными и конкретными являются семья и локальное сообщество, граждане которого знают друг друга и связаны между собой.

Итак, Руссо выражает консервативную реакцию против индивидуализма и национализма, носителями которых были высшие слои городской буржуазии. В дальнейшем мы увидим, что в противоположность либералистскому индивидуализму и консерваторы, и социалисты рассматривают непосредственные связи в качестве фундаментальных.

И индивидуализм, и коллективизм признают два фактора: индивид и государство. Но Руссо, Платон и Гегель подвергают серьезной критике само это различение. С их точки зрения, фундаментальным является человек-в-сообществе, а не какой-либо из этих факторов.

Руссо вряд ли можно считать коммунистом. Ведь для него важным являлось право обладания частной собственностью, хотя он и критикует возникающее отсюда имущественное неравенство *(Discours sur l'inégalité)*.

Из вышесказанного видно, что идеи Руссо можно понимать поразному. Он говорит, что общество стало необходимым и представляющим моральную ценность. Следовательно, Руссо не выступает *против* всей цивилизации или за «возврат к природе». В той мере, в какой он полагает, что человек действительно является частью социума, выражения вида «природное состояние» и «общественный договор» оказываются несколько проблематичными. Однако при этом он превозносит образ жизни индивида в «природном состоянии» и обвиняет современное ему общество в подавлении человеческого достоинства, мудрости и счастья. Руссо считал, что мы должны избегать как примитивизма, так и упадочнической цивилизации и стремиться к подлинному сообществу. Но что такое подлинное сообщество? Современные ему политические реалии характеризовались индивидуализмом и национализмом. И впоследствии, когда его мысли о подлинном сообществе были восприняты политическими деятелями, они стали истолковываться в духе прославления национального государства (Джентиле, Giovanni Gentile, 1875—1944), нацистского авторитаризма (Гитлер, 1889—1945) и партийного государства (Ленин, 1870—1924).

Если Руссо придерживался достаточно четкой отрицательной позиции по отношению к механистическим и атомистическим взглядам либералистов на общество, то его отношение к национальному консерватизму и социализму остается неясным.

Так, базисное для него понятие *общей воли, la volonté générale,* не имеет четкого определения. Общая воля *не* является результирующей различных точек зрения политических партий или депутатов национального собрания. Общая воля каким-то необъяснимым образом оказывается *подлинной* «народной» волей. Общая воля, по Руссо, выражает интересы общества в отличие от частных интересов индивидов.

Кроме того, Руссо считал, что общая воля «всегда права». Если человек желает иного, чем то, к чему стремится общая воля, то есть к чему «действительно» стремится народ, то это происходит потому, что человек действительно не знает того, что для него является наилучшим, или того, что он действительно хочет. Значит, человек должен подчиняться общей воле не по принуждению. По Руссо, там, где правит общая воля, нет места принуждению.

В такой схеме рассуждений исключительно важным является то, как мы определяем, *чем* каждый раз является общая воля. Или иначе: *кто* обладает правом (и властью) определять, чем на самом деле является подлинная общая воля?

Кроме того, конечно, вызывает сомнение, действительно ли все индивидуальные желания совпадают в рамках *одного* общего интереса.

Руссо, собственно, не объясняет, как мы можем *институционально* удостовериться, что реально будет выслушана общая воля, а не решения нелегитимных властных групп по поводу того, чем является «общая воля». Не объясняет он и то, как мы можем гарантировать интересы меньшинства.

Либералистская традиция часто упускает из вида органические, целостные аспекты общества. Но взамен она приводит к разработке институтов, которые могут препятствовать неконтролируемому использованию власти при принятии некоторых политических решений. В противоположность этой традиции присущее Руссо целостное понимание общества во многом пренебрегает институциональными проблемами.

Опираясь на теорию «общей воли», и Гитлер, и де Голль (Charles de Gaulle, французский президент, 1890—1970) утверждали, что именно *они* являются истинными выразителями подлинных народных интересов, которые превыше отдельных частных интересов. Лозунг *«один народ, один фюрер (ein Volk, ein Führer)»* выражает то, что фюрер каким-то таинственным образом является непосредственным представителем «народа».

Эта проблема имеет как институциональный, так и теоретический аспект. Когда не объяснено, *каким образом* институциональ-

но выражает себя общая воля, мы рискуем тем, что деспотичные правители будут использовать возможность назвать свою волю общей волей. А так как *теоретически* трудно определить, чего действительно хотят люди, то нельзя препятствовать философским и социологическим дебатам по этому вопросу.

В настоящее время ясно, что формальная демократия, предполагающая всеобщие выборы и представительские институты, дает только ограниченное решение этой проблемы. Этим путем мы можем выяснить, что люди *говорят* о том, чего они желают. Однако вопрос о том, чего они *действительно* желают, не решается таким способом, хотя бы в силу того, что существуют разнообразные анонимные воздействия. В идеале анонимное воздействие через различные политические и экономические факторы должно быть устранено *перед* тем, как начнут удовлетворительно функционировать формальные демократические институты[1].

В локальном сообществе, доме и поселении, можно относительно безобидно оперировать «общей волей». Здесь мы можем иметь определенную непосредственную демократию. Но в современном обществе опасно оперировать такой общей волей, которая не удостоверена институционально. В силу этого органический взгляд Руссо на общество, с акцентом на эмоциональные связи между людьми и невниманием к институтам, обладает тенденцией развиваться в духе иррационального и романтичного возвеличивания локального, малого сообщества.

Отсутствие «институционального компонента» в учении Руссо имеет следствием то, что идеи, центрированные вокруг общей воли, могут быть развиты в двух направлениях. Первое ведет к концепции перманентной революции (á *la* Робеспьер или Мао Цзедун): спонтанная воля народа должна управлять правительством. Второе приводит к доктрине статического национального государства (á *la* Берк): воля народа есть то, что порождается непрерывной традицией.

Берк — консервативная реакция

Британского философа ирландского происхождения Эдмунда Берка (Edmund Burke, 1729—1797) часто называют *отцом консерватизма,* подобно тому как Локка считают отцом либерализма.

[1] Это, конечно, не достаточное, а только необходимое условие.

Учение Берка (*Размышления о революции во Франции, Reflections on the Revolution in France,* 1790) возникло как реакция против многообещавшей Французской революции и возвеличивания разума философами-просветителями.

Люди эпохи Просвещения ставили разум выше традиции, а внеисторически понимаемого индивида выше сообщества. Берк все это переставил местами: традиция мудрее теорий, которые созданы отдельными интеллектуалами. Фундаментальными являются сообщество и история, а не изолированный, внеисторический индивид.

Схематично можно сказать, что консерватизм Берка является своего рода *негативным отображением* либерализма эпохи Просвещения.

Либерализм эпохи Просвещения:	*Консерватизм Берка:*
Разум выше традиции	Традиция выше разума
Индивид	Сообщество и история
(а не сообщество и история)	(а не индивид)

Итак, в связи с Берком мы можем говорить о консервативной реакции, которая имела место не только на теоретическом уровне. Политически Берк выражает отрицательную реакцию на радикальные изменения, совершенные во время революции французской буржуазией, а именно — устранение с политической арены короля, дворцовой знати и духовенства. С *французской* точки зрения, Берк защищает придворную аристократию и выступает против буржуазии.

Другими словами, подобно тому, как мы можем *упрощенно* говорить о либерализме как идеологии высших слоев буржуазии, мы можем интерпретировать консерватизм как идеологию знати. (Такие видные идеологи французского консерватизма того времени, как клерикальный роялист Ж. де Местр (Joseph de Maistre, 1753—1821) и Л. де Бональд (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, 1754—1840) хорошо вписываются в эту интерпретацию.) Однако, по-видимому, столь же верной будет трактовка консервативных идеологий конца XVIII века (Юм, Берк) как выражения критики либерализма, возникшей внутри самой буржуазии. Другое дело, что эти консервативные идеологии отвечали интересам знати.

Если мы используем эту *схематическую* интерпретацию, то либерализм и консерватизм предстают в качестве как теоретических, так и политических противоположностей:

	Либерализм	*Консерватизм*
Социальные корни	Высшие слои буржуазии	Буржуазия и знать
Основное понятие	Индивид (договор, государство)	Человек-в-сообществе
Атрибуты	Внеисторичность Индивидуалистический эгоизм (Максимизация удовольствия/прибыли, индивидуальная свобода от принуждения)	Историко-культурная определенность Ценности сообщества (Гармоничная реализация способностей в историческо-органическом сообществе)

Но консерватизм и либерализм объединяла общая укорененность в высших классах. Консерватизм имел корни в определенной части буржуазии и в ослабевавшей придворной знати, которая доминировала в предшествующей, более феодальной по характеру, экономике. Либерализм коренился в более широких слоях поднимавшейся буржуазии, которая поддерживала частно-капиталистическую экономику. (В *упрощенном* виде это относится к Франции конца XVIII века).

Как и большинство политических терминов, слово «консерватизм» используется различными способами. Можно, например, говорить о *формальной* концепции консерватизма, определяемого как «желание сохранять существующее» без какого-либо уточнения того, что существует, будь то экономика или окружающая среда, культура или формы правления, будь это феодальное, капиталистическое или социалистическое общество. В этом смысле противоположностью «консерватору» будет «радикал», как «желающий изменить существующее».

Это определение в такой степени игнорирует исторический аспект, что на его основе можно задаться вопросом, не были ли Фома Аквинский, Иосиф Сталин (1878—1953) и Рональд Рейган (Ronald Reagan, американский президент, 1911) «консерваторами» в том смысле, что каждый из них хотел сохранить существенные аспекты современного им общества?

В противоположность этой формальной концепции консерватизма мы можем оперировать концепцией, которая отражает конкретное *содержание* консерватизма, в том смысле, что под ним понимается «желание сохранить нечто *частное* (будь оно из сфе-

ры культуры, общества, политики или экономики)». В этом смысле естественно говорить о желании сохранить такие отдельные *ценности*, как разумные формы жизни традиционного локального сообщества или экологическое разнообразие. Итак, когда речь идет о том типе консерватизма, который определяется конкретным содержанием, мы можем говорить о *ценностном консерватизме (value conservatism)*.

Подобно другим идеологиям, консерватизм является одновременно и *общественным феноменом*, обусловленным социальными и историческими условиями, и *теорией*, претендующей на выражение истины об обществе.

Если стремиться представить в чистом виде концепцию консерватизма, которая задается конкретным содержанием, то полезно начать с ранней фазы консерватизма (например, с Берка). В это время консерватизм являлся полной противоположностью либерализму (Берк не в последнюю очередь выступал против радикальных французских философов-просветителей). Либералисты мыслят в рамках таких базисных понятий, как индивид, разум и прогресс. Они противопоставляют автономного, свободного и равноправного индивида традиции с ее унаследованными установками и структурами. Напротив, консерваторы оперируют базисным представлением о человеке как неизбежно формируемом традицией, которая передается из поколения в поколение, может и должна быть заботливо улучшена, но не может быть отброшена, ибо это привело бы только к беде. Либерализм, можно сказать, является социально-философским индивидуализмом, который исходит из представления об изолированной, свободной личности, осознающей свой личный интерес и стремящейся к наилучшему для нее самой. При этом жизнь общества понимается как непреднамеренная гармония, возникающая из эгоистичных действий всех индивидов. Консерватизм же в качестве своей основы берет модель *организма*. Общество оказывается гораздо более сложным, чем могут себе вообразить либералисты с их очаровательно простой, но сверхупрощенной моделью. В обществе все взаимосвязано и так сильно переплетено между собой, что человек не должен думать, будто он может выжить один и один может изменить все к лучшему с помощью простых и решительных мер, подобных революционным преобразованиям. Общество похоже на сложный растущий организм, а не на механизм, который можно быстро переделать с помощью простых действий. Для сохранения существующих ценных аспектов общества часто необходимы и желательны реформы.

Но они должны проводиться с осторожностью, постепенно. Каждый индивид и каждая партия должны осознавать, что традиция содержит мудрость, которая глубже, чем отдельные и конечные частные мнения. Необходимо признать, что не существует простых одноразовых решений, которые давали бы нам право отменить все то, что создали наши предшественники, и вводить по мановению руки нечто новое и хорошее. Общество покоится на взаимодействии групп и поколений, и его развитие требует времени.

Итак, консерватизм, как и либерализм, не только обладает пониманием таких отдельных политических институтов, как формы правления и юридическо-экономические права и системы, но и разрабатывает фундаментальную точку зрения на то, чем на самом деле являются общество и человек и что мы можем знать о них. Консерватизм утверждает, что обладает наиболее адекватными категориями для правильного понимания общества и тем самым для правильных действий.

Консерваторы так же утверждают, что они лучше, чем представители конкурирующих идеологий, знают, что является ценным. Однако различные идеологи имеют несовпадающие точки зрения не только по поводу *ценностей*. Различие между тем, что мы назвали ценностным консерватизмом, и либерализмом заключается не только в том, что первый сильнее второго подчеркивает важность разумной жизни (в нормативном смысле) в конкретных исторических обстоятельствах. Не сводится оно и к тому, что либерализм по сравнению с консерватизмом придает гораздо большее нормативное значение возможностям индивида по максимизации личной выгоды в соответствии с просвещенным личным интересом. Специфические особенности этих идеологий могут быть прослежены вплоть до фундаментальных различий во взглядах на то, чем мы *являемся* в качестве социальных созданий и что мы *можем знать*.

Не будет преувеличением сказать, что важное различие между либерализмом и консерватизмом заключается в их взглядах на свободу. Говоря упрощенно, консерватизм трактует порядок и власть как более важные по сравнению с индивидуальной свободой. В то же время либерализм рассматривает последнюю в качестве той фундаментальной ценности, обеспечение которой только и может оправдать порядок и власть. При этом следует отметить, что в обыденном политическом дискурсе часто остаются непроясненными взгляды на то, что такое свобода и насколько она ценна.

Эти взгляды также не связываются с представлениями о человеке и обществе. А потому редко обсуждается их обоснованность и разумность. Когда мы говорим о свободе, то предполагаем, что имеется *некто*, свободный от кого-то или чего-то. Другими словами, мы обязательно располагаем определенными базисными представлениями о том, чем действительно являются человек и общество [см. различные социально-философские и эпистемологические точки зрения на взаимосвязи индивида, сообщества и познания].

До некоторой степени консерватизм может находиться на одних позициях с социализмом, когда дело касается критики более радикальных концепций индивида, принадлежащих классическому либерализму. В соответствии со своим критическим отношением к либералистскому индивидуализму и в соответствии с более положительной точкой зрения на порядок и власть консерваторы имеют более позитивное (или прагматическое) представление о роли государства для общества, чем классические либералисты (будь они сторонниками экономического или культурного либерализма).

Можно также сказать, что консерватизму не присуще слишком большое преклонение перед порядком и властью, которое характерно для фашизма. Консерваторы защищают органически возникающий социальный порядок и дистанцируются от политиков, которые стремятся насадить новый порядок волевым и насильственным способом.

До некоторой меры Берк соглашается с юмовской критикой разума (и концепции естественного права). Он также в основном разделяет руссоистскую критику индивидуализма эпохи Просвещения. Подобно Юму, Берк противопоставляет разуму чувства, привычки и соглашения. Подобно Руссо, он выдвигает сообщество против индивидуализма. При этом чувства, привычки, соглашения и сообщество рассматриваются Берком в историческом аспекте: история и традиция священны и требуют уважения. Политически это означает, что Берк выступает против всех видов такого реформизма, который, по его мнению, основан на теоретических соображениях и не вырастает органически из истории. Как революционные изменения, так и сознательное социальное планирование вызывают у него подозрение. Общество должно расти, подобно растению. Мы должны проводить политические реформы, но, как хорошие садовники, не должны мешать естественному общественному развитию с помощью революции и планирования.

Для Берка традиция ценна и мудра сама по себе. Таким образом, он является выразителем некоторого формального консерватизма: то, что сохраняется, так сказать, в течение некоторого времени, имеет право на существование и должно уважаться. Однако ясно, что если этот формальный консерватизм продолжить слишком далеко, то мы придем к оппортунизму, согласно которому во имя консерватизма необходимо защищать все наличные ситуации, поскольку они уже «существуют».

Хотя Берк настроен явно антиреволюционно и недвусмысленно превозносит историческую непрерывность, он все же хочет сохранять не все, а определенные *специфические* ситуации. Вряд ли его можно назвать оппортунистическим формальным консерватором.

Так, Берк защищает общество, которое основано не на расчетливом личном интересе, а на органических группах, подобных семье и ближнему соседскому окружению. В этих тесно связанных группах люди соединены друг с другом конкретными эмоциональными отношениями, которые скрепляют, не играя при этом роль внешних принципов или требований. Такие конкретные сплоченные сообщества изменяются от страны к стране, от народа к народу. Не существует одной и той же системы традиций и соглашений, применимой во всех местах. Эти различные формы жизни в значительной степени основаны на *соглашениях*, а не на природе, и *как* соглашения они неизбежны. Это означает, что мы *должны* иметь ту или иную форму жизни, которая основана на соглашениях. Однако в ходе радикальных изменений форм жизни может быть утрачена определенная часть социально-созидательной близости. Поэтому мы должны уважать и защищать все существующие различные органические формы жизни.

Именно на этой основе протестант Берк отстаивал индийскую культуру и религию от разрушения со стороны британских колонизаторов. На этом примере видно различие политических последствий радикального либерализма и ценностного консерватизма. Первый оперирует абстрактной концепцией индивида, согласно которой все индивиды в принципе тождественны в той мере, в какой они стремятся только к удовольствию и получению прибыли. Второй не упускает из виду как историческое и культурное многообразие форм жизни, так и богатство и сложность человеческого поведения.

Итак, органический ценностный консерватизм видит много вещей, которых не замечает механический либерализм с его ато-

мистическими «очками». Среди них сообщество, история, сложность как социума, так и человека.

Радикальный либерализм имеет, в некотором смысле, то же самое преимущество, что и атомизм Демокрита. Путем упрощения он предлагает рациональную модель определенных аспектов реальности. (Именно поэтому этот вид либерализма так подходит для самопонимания человека в рыночных и экономических условиях).

Ценностный консерватизм сталкивается с противоположной проблемой. В культурном аспекте предлагаемая им теоретическая картина более адекватна, но в то же самое время вся обнаруживаемая им органическая сложность может быть *слишком* подавляющей. Ценностный консерватизм обнаруживает тенденцию утверждать, что общество настолько сложно, что мы не в состоянии вообще понять его. Эта мысль типична для Берка: общество и история более мудры, чем индивиды и их предполагаемый разум. Однако такая скромная оценка нашей человеческой способности понимания может привести к определенному иррационализму: разум ограничен и его надежность не превышает возможностей чувств и предрассудков[1]. В свою очередь, это *может* вести к политической пассивности: общество слишком сложно, чтобы его понять. Оно настолько сложно, что мы не в состоянии что-либо изменить.

Позиция Берка была иной. Он хотел *изменять, чтобы сохранить.* Но эта тенденция к политической пассивности скрыто присутствует в органическом ценностном консерватизме[2].

Практически политическая пассивность могла бы означать косвенную поддержку привилегированных классов и свободного развития капитала. В этом смысле *laissez-faire* (радикальный) либера-

---

[1] Многие полагают, что разум является универсальным и надежным, а *чувства — непостоянными* и изменяющимися от индивида к индивиду, поэтому мораль, основанная на чувствах, является *относительной.*

Берк иначе смотрит на это. Многие установки и чувства более устойчивы и универсальны, чем многие интеллектуальные позиции, которые часто меняются, следуя быстро преходящей моде. Укорененные, общие «предрассудки» надежно гарантируют нравственную устойчивость.

Прежде чем начать морализировать по поводу Берка, мы должны задаться вопросом: а что если Берк прав? (Разве другие, подобно Фрейду и Марксу, не говорят, что интеллектуальная жизнь является в основном всего лишь верхушкой айсберга в океане фундаментальных и первичных сил? См. их концепции рационализации и идеологии).

[2] Сила ценностного консерватизма часто заключается в теоретической оценке культуры, а не в области реализации культурных ценностей.

лизм и ценностный консерватизм *могли* приводить к одним и тем же политическим следствиям.

Мы уже упоминали, что в противоположность радикальному либерализму ценностный консерватизм исходил из важности *культуры* (так, Берк критиковал Ост-Индскую компанию). Кроме того, ценностный консерватизм имел и *социальные* корни, которые отсутствовали у радикального *(laissez-faire)* либерализма. Именно представители ценностного консерватизма часто стремились поддерживать традиционные иерархические системы, но в то же время их отличало своего рода отеческое сострадание феодального лорда к низшим общественным слоям.

Образцом такого патриархального сострадания были Дизраэли (Benjamin Disraeli, премьер-министр Великобритании, 1804—1881) и Бисмарк (Otto von Bismarck, канцлер Германии, 1815—1898): патерналистская власть и отеческая забота о детях тогда еще не вышли из моды.

Для Берка это отеческое отношение имеет следствием то, что он не является сторонником всеобщего избирательного права и отмены унаследованных прав (читай: привилегий). Он подозрительно относится и к индивиду, и к массе. С другой стороны, он доверяет мудрости народа. Но при этом, как и в случае «общей воли» Руссо, возникает следующий вопрос. Если не проводить выборы, то *как* можно выяснить, что действительно думает народ? В этом плане Берк более конкретен, чем Руссо. Он является сторонником *конституционной монархии,* контролируемой наследственной и богатой *знатью,* которая, по его мнению, является относительно беспристрастной и социально устойчивой группой. При этом конституционная монархия обладает постоянными органами, в которых могут найти выражение мудрость и чувства народа.

Глава 17. ЛИБЕРАЛИЗМ И УТИЛИТАРИЗМ

Бентам — гедонистское исчисление и правовая реформа

Английский юрист Иеремия Бентам (Jeremy Bentham, 1748—1832) принадлежал к так называемым философским радикалам, которые выступали за серьезную правовую реформу британского общества. Соответственно, он подвергал критике некоторые аспекты этого общества. Но тот, кто критикует, должен иметь нормативный стандарт, с позиций которого ведется критика. В соответствии с утилитарно-эмпирицистской традицией, Бентам не принимает ни идею естественных прав, ни теорию договора. Единственным оправданием для власти и для политических изменений, по его мнению, являются человеческие потребности, более конкретно — *польза* и *удовольствие*. В этом Бентам следует Гельвецию: 1) Удовольствие и страдание являются *причинами* человеческих действий. Отсюда следует, что мы можем влиять на человеческое поведение, изменяя соотношение между удовольствием и страданием. 2) Именно удовольствие *мотивирует* существование законодательства и политической власти.

Мы уже говорили [Гл. 16], что первый тезис этой схемы может представлять неприемлемое упрощение. Второй же может вести к логическому противоречию в той мере, в которой удовольствие в качестве нормы трактуется как вытекающее из того признанного факта, что каждый стремится к удовольствию, то есть нормативное выводится из дескриптивного.

Следуя за Гельвецием (и итальянским правоведом и философом права Чезаре Беккариа, Cesare Beccaria, 1738—1794), Бентам рассматривает в качестве фундаментального нормативного стандарта утилитаристский принцип, согласно которому человеческие дейст-

вия должны оцениваться с точки зрения достижения *наибольшего возможного счастья (полезности) для наибольшего числа людей.*

Новым у Бентама является то, что он более последовательно, чем другие, использует этот принцип как руководящее указание для *правовых реформ.* При этом он разрабатывает систему расчетов *(исчисление)* того, что обеспечивает наибольшее удовольствие.

В своем исчислении удовольствий и страданий он оперирует различными факторами, которые должен учитывать каждый собирающийся выяснить, какие действия и ситуации в целом обеспечат наибольшее удовольствие. К этим факторам относятся: интенсивность удовольствия или страдания; их длительность; степень уверенности, что они будут иметь место; как далеко в будущем они произойдут; как много людей будут их испытывать и как влияют друг на друга их разные виды.

Мы уже отмечали [Гл. 16], что более естественно говорить об исчислении страданий, чем удовольствий. Дело в том, что, по-видимому, наши мнения и установки обнаруживают гораздо больше общего, когда речь заходит о том, как избежать некоторых основных страданий, чем тогда, когда мы выбираем между различными положительными действиями или благами. На практике утилитаризм (и либерализм) является в большей степени попыткой избежать отрицательных последствий, чем реализовать некий положительный идеал.

Гедонистское исчисление поразительно напоминает *расчеты прибыли.* Но в то же время прибыль рассчитывается в *соизмеримых* единицах, таких как доллары и центы или марки и пфеннинги. Однако трудно определить, как можно сравнить *различные* переживания удовольствия и страдания. Например, как можно рассчитать соотношение удовольствий, связанных с умиротворенным наслаждением от вкусной еды и с буйной радостью по поводу сдачи трудного экзамена? Бентам не смог (и понятно почему) дать решение этой проблемы. Поэтому его исчисление удовольствий не что иное, как спорная спекуляция. Тем не менее он иногда выражается так, как будто точно знает, что люди фактически действуют на основе подобных рациональных расчетов.

Отметим еще раз, что в определенном смысле индивидуализм как бы содержится в понятии удовольствия. Удовольствие всегда является индивидуальным. Государство (или сообщество) никогда не испытывают удовольствия или страдания. В соответствии с этим, «наивысшее возможное счастье» также понимается как «наивысшее возможное счастье наибольшего возможного числа *от-*

дельных индивидов», так как счастье преимущественно истолковывается как удовольствие[1].

Следует отметить, что понятие *полезности* не является индивидуалистическим в том же самом смысле, что и понятие *удовольствия*. Тогда как понятие *удовольствия* связано с индивидуальными переживаниями, понятие *полезности* указывает на желательные следствия. *Философия полезности, утилитаризм,* таким образом, является прежде всего *консеквенциональной (consequentialist) этикой* (этикой последствий). Критерий хороших/желательных действий должен быть найден в их *последствиях* в той степени, в какой последствия являются «полезными» или нет. (Напротив, в кантовской этике доброй воли критерий заключается в нравственной воле действующего лица).

Сила утилитаризма заключается в том, что он, по-видимому, хорошо подходит для некоторых типичных для нашей цивилизации ситуаций (см. выделение Вебером различных типов действия, Гл. 27). Мы часто совершаем выбор на основе оценки вариантов и последствий, допуская при этом в качестве бесспорных некоторые предпочтения и принципы. И когда принципами оказывается то, что мы ищем, то не столь проблематично объяснить мотивацию. (Мотивацию для правильного действия, может быть, труднее объяснить в моральной философии Канта, которая основывает мораль на чувстве долга). Одна из главных трудностей утилитаризма, однако, связана с понятием *справедливости.* Если в некоторой ситуации казнь невинного человека ведет к наивысшей полезности (счастью), то, согласно обычной интерпретации утилитаризма, эта казнь будет этически оправданной, правильной. Но такой вывод противоречит сути интуиции о природе справедливости.

Бентамовский акцент на индивидуальное находит свое выражение и в области философии языка. Он утверждает, что смысл имеют только слова, указывающие на отдельные вещи. Слова, которые не указывают на отдельные вещи (например, «право», «всеобщее процветание», «собственность» и т.д.), являются в конечном счете фикциями. Следовательно, Бентам полагает, что такие слова, как «права» и «принципы», не имеют никакого отношения к реальности (и к социальной реальности, под которой он понимал удовольствия и страдания отдельных индивидов).

Известно, что такие слова, как «честь», «родина», «естественное развитие» и т.д., *часто* используются для мистификации и демагогии. Следовательно, номина-

[1] Ср. индивидуализм гедонистического эпикурейства, Гл. 5.

лизм Бентама содержит здравые моменты[1]. Но когда Бентам, по-видимому, полагает, что все такие слова мистифицируют, самому ему грозит опасность не заметить определенные аспекты реальности — такие, как социальные взаимосвязи. В той мере, в какой он отрицает все общие понятия, ему трудно понять специфически социальные аспекты общества, наподобие анонимных структур власти. Расплатой за номинализм Бентама может быть слепота и беспомощность по отношению к доминирующим тенденциям, которые могут быть иррациональными и опасными.

Как отмечалось, Бентам использует принцип наибольшего возможного счастья (= удовольствия, полезности) для наибольшего возможного числа людей как критерий для критики существующих законов. Вместо того, чтобы спрашивать, какого наказания «заслуживает» преступник, Бентам, исходя из этого принципа, задается вопросом о том, какие меры могли бы вести к снижению уровня преступности и улучшению человека в будущем. Наказание одного или нескольких индивидов, которое само по себе является страданием, справедливо только тогда, когда оно в конечном результате приводит к большему удовольствию для всех. Придерживаясь этого подхода, Бентам внес существенный вклад в гуманизацию юридической системы, поскольку способствовал ее большей эффективности и рационализации.

Но хотя практические следствия его учения были положительными, оно содержало теоретические упущения. Во многом Бентам упустил из вида историческое разнообразие человеческих ценностей и мотиваций. Для него человек в основном *внеисторичен:* всегда и везде он преследует *одну и ту же* цель (удовольствие) и побуждаем *одной и той же* силой (стремлением к удовольствию). Как номиналист Бентам не придает особого значения общественным институтам и обращает внимание только на индивида.

Точно так же, будучи либералистом, он склонен «не замечать» *историю* и сводить человека к вневременной абстракции. Для Бентама история является совокупностью традиций, обычаев и привычек, которые только тогда могут быть оправданы, когда они выдерживают критический анализ на основе принципа наибольшего возможного счастья для наибольшего возможного числа отдельных людей. В этом он согласен с критикой традиции философами-просветителями.

«Философский радикализм» Бентама был направлен главным образом против неэффективности и жестокости *правовой системы.* Бентам не интересовался изменением экономических условий.

---

[1] О термине «номинализм» см. «спор об универсалиях», Гл. 6, а об использовании общих понятий — Гл. 29.

Напротив, он полагал, что право частной собственности обеспечивает индивиду чувство безопасности и тем самым удовольствие. В этом можно усмотреть как поддержку экономического *status quo*, так и зародыш требования более справедливого распределения собственности.

Недооценка Бентамом социальных аспектов общества не позволяет ему мыслить на уровне социальных конфликтов. Дело в том, что в конечном счете для него существуют только отдельные равноправные *индивиды* и, по сути, отсутствуют какие-либо социальные классы. Поэтому понятно, что ему трудно увидеть, что понятие *полезности* могло бы быть расширено от «полезности для *отдельного индивида*» до «полезности для *определенной группы*».

Подобно большинству либералистов, Бентам, по-видимому, исходит из определенной гармонии различных частных интересов. Когда каждый человек пытается максимизировать свое удовольствие, это ведет к наилучшему благу для *всех*. Но Бентам *не* считает, что такая гармония возникает *автоматически:* здесь свою определяющую роль должно сыграть законодательство, основанное на принципе полезности. Это законодательство должно активно проводиться в жизнь, так как его целью является желаемая гармония.

Другим представителем «философского радикализма» в Англии на рубеже XVIII и XIX веков был Джеймс Милль (James Mill, 1773—1836). Он приводил доводы в пользу сильной власти и сильного правительства, которые находятся под контролем представительской ассамблеи, избранной на основе всеобщего избирательного права.

Милль мало заботился о правах меньшинства, которым для него были привилегированная знать и духовенство. Он отстаивал интересы «большинства», выражаемые представительской формой правления.

Милль исходит из веры в большинство и во всеобщее образование. Каждый должен посещать школу; образование приводит к интеллектуальной и моральной свободе. Править должно просвещенное большинство. Эти взгляды согласуются с философией Просвещения XVIII столетия. Сейчас легко говорить об их наивности. Однако следует сказать, что эти идеалы никогда не были полностью реализованы.

Когда же их пытались реализовать, это приносило определенно больше пользы, чем вреда. Всеобщее образование и правление большинства являются одними из существенных факторов гуманизации в истории.

Как и другие «философские радикалы», Джеймс Милль внес важный вклад в формирование более эффективного и демократического законодательства и правления в Англии, хотя, конечно, он и выступал (неосознанно) от имени буржуазии. В то же время «философские радикалы», несомненно, способствовали введению в середине XIX века ряда социальных законов (законы о бедности — *poverty laws*), которые отстаивали интересы наемных работников.

Итак, прослеживается взаимосвязь между «философским радикализмом» (Бентам, Джеймс Милль) и социальным либерализмом (Джон Стюарт Милль, Грин).

Джон Стюарт Милль — социальный либерализм; либеральность как условие рациональности

В Англии экономический радикальный *(laissez faire)* либерализм á *la* Рикардо достиг наивысшего расцвета в первой половине XIX века. Но уже в середине этого столетия общественное мнение выступило против нищенских условий жизни промышленных рабочих. Начинает, в соответствии с Бентамом, проводиться политика социального реформизма. Но ее не следует понимать просто как результат некоторых теоретических точек зрения (например, утилитаризма Бентама): одновременно она была и результатом стихийной политической реакции против возраставшей социальной нищеты низших классов. Реформистская политика правящих классов была вызвана как страхом перед политическими волнениями, так и чувством сострадания к рабочим.

Рабочие противостояли как консерваторам, представлявшим интересы земельной аристократии, так и либералистам, выражавшим интересы промышленников и торговцев. Главная задача рабочих состояла в обеспечении достаточного дохода, приемлемой продолжительности рабочего дня и длительных трудовых договоров. Средством решения этой задачи была солидарность. Именно она, а не индивидуалистическая свобода, стала краеугольным камнем рабочего движения.

Находясь в оппозиции и к консерваторам, и к либералистам, рабочие предпочитали консерваторов. Патриархально настроенный аристократ, который чувствовал определенную ответственность за «своих» людей, мог бы быть лучше, чем радикальный *(laissez faire)* либералистский промышленник. (Так, в 1867 г. именно *консервативное* английское правительство предоставило право голоса многим группам рабочих).

В этой ситуации перед английскими либералистами возникла дилемма: либо принять некоторые социалистические ценности, либо иметь в качестве противника рабочих. Они выбрали первое, что в конечном счете привело к трансформации английского либерализма в социальный либерализм, который взял на себя общенациональные обязательства и получил широкую народную поддержку.

Итак, либералистскую концепцию следовало пересмотреть. Теории Бентама, Смита, Рикардо о связи индивида и государства, свободы и принуждения нуждались в усовершенствовании.

Это означает, что индивидуализм, определяемый нами до сих пор как главная особенность либерализма, в конечном счете из-

менился за счет включения в него понятий, связанных с обществом (отношениями внутри коллективов и между ними) и научным подходом к социальным проблемам (регулированию уровня и качества жизни людей).

Жизнь. Джон Стюарт Милль (John Stuart Mill, 1806—1873) был сыном Джеймса Милля и воспитывался согласно принципам своего отца: изучение греческого в трехлетнем возрасте, латинского — в восьмилетнем, политической экономии и логики — в двенадцатилетнем. Не без трудностей Джон Стюарт Милль высвободился из-под влияния утилитаризма своего отца (и Бентама) и попытался сформулировать либерализм, который бы не имел слабых сторон, существовавших, по его мнению, в предшествующем либерализме. Он находился в тесных отношениях с Гарриет Тейлор (Harriet Taylor, 1808—1859), на которой женился в 1851 г.

Труды. Перу Джона Стюарта Милля принадлежат труды не только по политической теории, но и по логике и эпистемологии. К числу его работ относятся *О свободе* (*On Liberty,* 1859), *Утилитарианизм* (*Utilitarianism,* 1863), *Подчиненность женщины* (*The Subjection of Women,* 1869) и *Основы политической экономии* (*Principles of Political Economy,* 1848).

Учение Милля характеризуется сочетанием утилитаризма, либерализма и эмпирицизма, хотя при этом он критикует их более ранние версии. Так, он развивает классический либерализм с помощью социального научного мышления, а в сфере политической теории выступает основателем социального либерализма. Этот вид либерализма отвергает радикальный *(laissez faire)* либерализм и подчеркивает значение прогрессивного законодательства.

Являясь сторонником утилитаризма, Милль критически настроен к гедонистскому исчислению Бентама, в котором полезность понимается как *удовольствие* без качественного различения высших и низших форм наслаждения. Можно сказать, что Бентам пытался объяснить качественные аспекты, то есть то, что является морально и юридически правильным решением или действием, с помощью количественного сравнения специфических состояний удовольствия и страдания, которые являются результатами реализации различных альтернативных действий. В свою очередь, Джон Стюарт Милль так истолковывает понятие полезности, что оно учитывает и *качественные* различия. При этом на основе *консенсуса* между *компетентными* людьми или путем *принятия решения большинством экспертов* происходит сравнение качественно различных состояний полезности. Компетентными считаются те люди, которые, исходя из собственного опыта, знают и понимают основные существующие варианты (альтернативы). Итак, Милль полагает, что уже вначале, классифицируя ситуации, необходимо различать качественно разные уровни наслаждения, его нравственно хорошие и плохие (или

менее плохие) состояния. Это предположение выглядит естественным. Действительно, наслаждение садиста страданиями жертвы безнравственно, а радость медсестры по поводу выздоровления пациента нравственно хороша. Причем не имеет значения, что переживания удовольствия садистом и медсестрой могут быть одинаковыми по интенсивности, продолжительности и т.д.. (Качественная сторона может быть учтена при количественном расчете удовольствия, если принять во внимание все относящиеся к рассматриваемой ситуации факторы и долгосрочную перспективу — «наибольшее возможное счастье для наибольшего возможного числа людей». В таком случае можно видеть, что наслаждение садиста ведет к бо́льшему количеству негативных результатов, чем радость медсестры, и что, следовательно, действия медсестры являются *наилучшими*).

Милль относит личную свободу, чувство собственного достоинства, честность и социальное благополучие к числу центральных и важнейших ценностей.

Когда он защищает свободу слова, свободу печати и т.д., то делает это потому, что рассматривает их как желательные для общества качества. Эти либе́ральные ценности являются также важными для рациональности и поиска истины: свободные публичные дебаты без всяких внутренних и внешних препятствий являются условием для выработки нами разумных точек зрения. (Таким образом, свобода «полезна», поскольку она делает возможным для нас установление истины!).

Однако, согласно Миллю, общественное мнение является двусмысленным. С одной стороны, оно может подавлять и ограничивать точки зрения, которые выражают более слабые группы. В то же время Милль считает, что общественное мнение может формироваться и улучшаться в ходе продолжающегося свободного обсуждения, в котором участвуют разумные индивиды. С другой стороны, в той мере, в какой публичная дискуссия является открытой и свободной, она может привести к исправлению предрассудков и ошибок. Однако, хотя такая дискуссия и может служить для исправления предрассудков и ошибок, она не ведет нас в направлении *единственной* истины. Свободное обсуждение по крайней мере позволяет более ясно выразить различные перспективы и точки зрения, как для их сторонников, так и для противников.

Только тогда, когда точку зрения опровергают и защищают, становится ясным, в чем она собственно заключается. Это означает, что мы не знаем в действительности того, о чем думаем, до тех пор, пока не изучили контраргументы. Для того, чтобы истина

предстала перед нами максимально ясной, чтобы каждый из нас приобрел наилучшее из возможных понимание того, о чем он действительно мыслит, сознавая при этом максимально четко и беспристрастно, что думает оппонент, для всего этого необходимо гарантировать свободные публичные дебаты. *Свобода слова и свобода самовыражения* являются необходимыми *условиями* гарантии открытого обсуждения[1]. Мы можем сказать, что *либеральность — это условие рациональности.*

Как социальный философ и политический реформатор Джон Стюарт Милль известен активной деятельностью по защите преследуемых и угнетенных групп. Он поддерживал борьбу рабочих за представительство в парламенте, борьбу за права афро-американцев в Северной Америке, выступал против различных форм дискриминации женщин. В последнем случае он, помимо прочего, приводил доводы в пользу предоставления женщинам всеобщего избирательного права и отстаивал равные с мужчинами имущественные права замужних женщин. Эта борьба за равенство и освобождение была частью прогрессивного либерализма, безусловным лидером которого являлся Милль. Все взрослые индивиды в принципе равноправны и политически и юридически. Каждый имеет право реализовать себя, если это не ущемляет других. Раса, пол и социальное происхождение не имеют никакого значения в том смысле, что все индивиды обладают неотчуждаемыми правами независимо от биологических и социальных обстоятельств. Работая над этими вопросами, Милль тесно сотрудничал с Гарриет Тейлор.

Итак, начав с неотъемлемых прав индивида, Милль раскрыл ту, восходящую к Локку позицию, которая вошла в традицию современного либерализма. В этом отношении он расходится с Платоном, который утверждал приоритет всеобщего (общества) над индивидом. Тем не менее можно обнаружить и определенные параллели в их взглядах на человека. Так, и Милль и Платон придают меньшее значение биологическим аспектам индивида, чем его интеллектуальным и личным качествам. В этом они противостоят Аристотелю.

Платон, Аристотель и Милль имеют различные точки зрения на женский вопрос, в которых одновременно присутствуют и общие и различные моменты. Аристотель трактует женщин с точки зрения биологии и их места в современном ему обществе. Платон

---

[1] См. различные точки зрения (Платон, философы-просветители, Кант, Хабермас) на дискуссию, диалог, как на путь к истине, включая и истину в политической сфере.

видит в женщинах разумные человеческие существа, принципиально поднимая их над чисто биологическим уровнем. Милль подходит к женщинам с позиции всеобщих прав индивида, относительно независимого и от биологически-социального фактора, и от политического сообщества[1]. (У Гегеля значительно более важную роль в воззрениях на семью и отношение полов играют исторические и социально-психологические аспекты. См. Гл. 20.)

Исходя из своих воззрений на всеобщие права индивида, которые являются прообразом современной точки зрения, Милль подчеркивает, помимо прочего, что женщины имеют право выбора между ролью матери и служебной карьерой. Эта свобода выбора входит во всеобщие политические и экономические права, как их понимает Милль. (Но если женщина выбрала роль матери, то, согласно Миллю, практические роли в семье уже заданы так, как они определялись в его время. Он не допускает их изменения, в чем солидарен с современным мнением.)

В ходе своих нормативных рассуждений Милль делает упор на всеобщих принципах, имеющих отношение к индивиду. Однако, рассматривая общество, он осознает важность социальной среды в формировании индивида. Это представление, в частности, отражает социально-либеральный аспект его мышления. Здесь могут быть проведены параллели с ранним британским и французским социализмом, вдохновителями которого были Роберт Оуэн (Robert Owen, 1771—1858), Клод Анри Сен-Симон (Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon, 1760—1825) и Шарль Фурье (Charles Fourier, 1772—1837).

Отметим, что Джон Стюарт Милль не разделял веру Джеймса Милля в сильное правительство большинства. Причина заключалась не только в том, что сильное меньшинство (высший класс) может терроризировать слабое большинство, но и в том, что большинство может подавлять меньшинство. Представительской формы правления недостаточно, чтобы гарантировать свободу меньшинств или индивидов. Поэтому Джон Стюарт Милль пытался решить, как общество может обеспечить условия существования для свободных и ответственных индивидов. Он понимал, что социальные *установки*, подобные нетерпимости и агрессии, могут подавлять свободную личность[2].

---

[1] См. *S. Okin.* Women in Western Political Thought. Ch. 9: «John Stuart Mill, Liberal Feminist». — Princeton, 1979. — P. 197—230.

[2] Вот почему Джон Стюарт Милль написал восторженный отзыв о книге Токвиля *Демократия в Америке* (*De la Démocratie en Amérique,* 1835), где автор явно защищал от притеснений людей с девиантными мнениями. См. Гл. 27.

Здесь Милль выходит за рамки классического либерализма. Он признает, что *анонимные социальные силы* являются решающими факторами того, как живут люди. Образ жизни людей объясняется уже не только апелляцией к атомизированным индивидам и внешней для них государственной регуляцией, но и функционированием общества как фактора, дополнительного к индивиду и государству.

Но сказанное не означает, что Милль обладал системным социологическим стилем мышления (социология его времени находилась в зачаточном состоянии). Он был больше озабочен принципиальной защитой свободы личности, чем структурным анализом общественных сил.

Кроме того, его мысль все еще, до некоторой степени, движется в пределах классического различения внутреннего и внешнего, частного и общественного. Так, Милль рассматривает личные свободы и как принадлежащие защищенной от воздействия со стороны политической системы сфере частной жизни, и как касающиеся только отдельного данного индивида. При этом он не предлагает удовлетворительного критерия для различия личной и социальной сфер.

Все же важно то, что Милль отклоняет наивную, радикальную *(laissez faire)* либералистскую точку зрения на принуждение как внешнее правительственное вмешательство. Как социальный либералист, Милль признает существование принуждения и силы, которые восходят к обществу как целому и которые выше государства и его законов. Это означает, что минимум законодательства и правительственного вмешательства не тождественен максимуму свободы, как это полагали радикальные *(laissez faire)* либералисты. (Однако внутри экономической сферы сам Милль предпочитает частную инициативу.)

Милль не согласен и с радикально-либералистскими тезисами о «естественных законах» рынка и «саморегулирующейся конкуренции». Тем самым он делает возможной критику экономической системы. Свободный рынок и его законы не являются естественным состоянием дел, в которое мы не должны вмешиваться. Если мы полагаем, что в стране сложилась нежелательная социальная и экономическая ситуация, то мы можем изменить ее посредством правовых реформ.

Основная этическая интуиция, выражаемая Миллем, это негодование по поводу несправедливых и жестоких сторон современного ему британского общества. Хотя теория Милля в ряде аспектов и незавершена, его труды все же наполнены социальной и моральной ответственностью перед человеком. Своими выступ-

лениями в защиту свободы личности и прогрессивного законодательства, которое стремится заложить основу для этой свободы, Милль внес существенный вклад в формирование основных установок социального либерализма. При этом не столь важно, что более удовлетворительное понимание социальных сил было дано лишь в дальнейшем (Конт, Дюркгейм, Вебер). В его время социология только начинала зарождаться, но эмпирическое социальное исследование интересовало Джона Стюарта Милля.

Тезис «выживание наиболее приспособленных» может быть рассмотрен как переинтерпретация идей радикального *(laissez faire)* либерализма, взятых в их биологическом и эволюционном измерениях. Свободная борьба внутри видов за пищу и полового партнера предоставляет самым лучшим животным возможность жить и воспроизводиться. При этом сохраняются наиболее жизненно важные генетические особенности. Согласно этой форме либерализма, точно таким же следствием свободной социальной «борьбы» является то, что выживают наилучшие человеческие особи, которые передают свои лучшие генетические черты будущему обществу. Таким образом, происходит отсеивание плохих генетических качеств. Поэтому социальная помощь бедным и «неприспособленным» нежелательна, поскольку она приводит к возникновению общества индивидов с плохими генетическими чертами.

Биологический радикальный *(laissez faire)* либерализм влечет ряд теоретических проблем. Одна из них заключается в том, что общество понимается исключительно через призму биологических понятий, в результате чего упускаются из виду его специфически социальные аспекты. Другая связана с попыткой выведения нормы, которая «должна» диктовать наши политические действия из утверждаемого *факта*. Эта вторая проблема связана с попыткой дедуцирования того, что будет вести к «самым» лучшим результатам, то есть «самым» хорошим индивидам, из теории сохранения жизненно важных генетических черт.

Возражать против радикального либерализма можно и другими способами. Разве все те индивиды, которые наилучшим образом выживают в свободном, капиталистическом обществе, являются его самыми лучшими и ценными представителями? Как быть с «неприспособленным» поэтом, непонятым ученым или бескорыстным и способным к самопожертвованию идеалистом? Определение «самого лучшего» индивида как такого, который наилучшим образом выживает в конкретном обществе, легко может вести к пониманию этого общества как «самого лучшего». Ведь такое общество позволяет выживать «наилучшим»! Как быть с социальными силами, определяющими, какие индивиды в обществе «свободны» — так сказать, «свободны от правительственного вмешательства»? Имеют ли все индивиды в таком обществе подлинно равные возможности? Или же сын директора обладает преимуществами перед сыном фабричного рабочего, даже если одинаково хороши их генетические качества? Не является ли необходимой активная социальная политическая стратегия (например, всеобщее образование) для того, чтобы обеспечить каждому справедливые и равные возможности?

Грин

Трансформация либерализма в социальный либерализм, начатая Джоном Стюартом Миллем, продолжалась в течение XIX сто-

летия и закончилась либерализмом «с человеческим лицом». Отличительными чертами последнего являются этическая ответственность, подход к индивиду как к социальному существу и публичная политика, которая проводится общественными институтами. Короче говоря, такие социологические представления являются необходимыми для понимания человека и политической практики.

Томас Хилл Грин (Thomas Hill Green, 1836—1882) продолжил критику упрощенной психологической и этической теории, которая составляла основу классического либерализма (как Бентама, так и Рикардо). Он подчеркивает, что человек необходимо связан с социальным сообществом. Другими словами, по мнению Грина, внутренняя критика либералистского индивидуализма столь разрушила индивидуалистическую позицию, что мы остались на позиции, которая во многом напоминает Аристотеля.

Но Грин жил не в греческом полисе. Его позиция отличается от аристотелевской в двух моментах. Он рассматривает сообщество как *христианское* сообщество и трактует политику как средство обустройства социальных условий с целью сделать возможной нравственную жизнь. В его учении получают признание принципы, относящиеся к социальным силам. Для Грина свобода является не только отрицательной, то есть свободой от принуждения, но и *подлинной* свободой: то есть тем, что действительно *возможно* (экономически и психологически) реализовать в нравственно-христианском сообществе. Прогрессивное законодательство, накладывающее ограничения на определенные человеческие действия, является необходимым для создания подлинной свободы для всех. Столь же важной становится социальная и образовательная политика.

Целью при этом служит нравственная жизнь, а не «свобода» и не максимизация удовольствия или прибыли. Средством ее достижения Грин считает политику, проводящую законодательные реформы. Здесь «либерализм» выступает как гуманистический и социально ответственный.

В результате от либералистского индивидуализма остается, помимо прочего, представление о моральном *равенстве* индивидов и об их *равноценности*, что требует *взаимного* уважения, то есть определенной степени *либеральности*.

Согласно нашей терминологии, в которой «либерализм» определен как индивидуалистическая идеология, Грин не является «либералистом», несмотря на то, что он «либерал», то есть толерантен и гуманен.

«Либерализм» Грина охватывает как *консервативные*, так и *социал-демократические* установки. Его высокая оценка религиозных и этических аспектов, а также подчеркивание роли безопасности и стабильности как условий человеческой жизни, указывают на связь с консервативными идеями. В то же самое время можно проследить линию развития от Грина к либеральной социал-демократической установке на «фабианское общество»[1], то есть на реформаторский социализм без теории классовой борьбы. Британская лейбористская партия возникла в рамках этой традиции, которая предполагала введение социальных пособий и контроля над предпринимательством, но не требовала полного государственного управления им. Эта традиция также отказалась от идеи неизбежности классовой борьбы, отвергавшей компромиссы и парламентское сотрудничество с консервативными партиями.

В Англии либеральный социализм (лейбористы) и социальный либерализм (либералист Гобгауз, Leonard Trelawney Hobhouse, 1864—1929) эволюционировали в основном в направлении сближения друг с другом.

Кейнс

Джон Мейнард Кейнс (John Maynard Keynes, 1883—1946) являлся одним из ведущих экономистов Англии периода между первой и второй мировыми войнами. Он был известен как практик и теоретик экономики.

Базисным для Кейнса являлся отказ от радикального *(laissez faire)* либерализма[2], расцвет которого пришелся на время, когда капитализм развивали крупные личности. Теперь же *государство* должно играть активную роль в экономической жизни. Но Кейнс не был социалистом и не считал, что государство должно взять в свои руки те сферы деятельности, которые традиционно находились в частных руках. Государство (правительство) должно заниматься новыми задачами, о которых не заботился (в 1926 г.) частный сектор. Так, оно обязано проводить продуманную кредитную и валютную политику, устанавливать объемы накоплений и капиталовложений для

[1] Фабианское общество, основанное в 1883—84 гг. в Лондоне, преследовало цель создания демократического социалистического общества в Великобритании. Фабианцы возлагали основные надежды на эволюцию общества, а не на революцию — *В.К.*

[2] *J.M.Keynes.* The End of Laissez-Faire. — London, 1927.

общества в целом и реализовать политику социальной поддержки приемлемого жизненного уровня населения.

Другими словами, Кейнс не был противником капитализма. Напротив, утверждая, что либерализм и частный капитализм *устарели*, он рекомендовал реформы, которые, по его мнению, вели бы к современному капитализму, характеризуемому сильным правительственным регулированием. Кейнс являлся одним из крупных защитников капитализма, регулируемого государством. Поэтому он выступал и против радикального *(laissez faire)* либерализма (традиционного капитализма), и против социализма.

В 1936 г. после Великой депрессии в США он написал книгу *Общая теория занятости, процента и денег (The General Theory of Employment, Interest and Money),* которая стала классикой современной капиталистической экономики. Одной из новых ее особенностей было особое внимание к проблеме *полной занятости,* проблеме, которую либералистские экономисты часто «решали», принимая полную занятость как исходную предпосылку.

По мнению Кейнса, полная занятость может быть достигнута только приблизительно с помощью хорошо продуманной экономической политики. Полная занятость не возникает автоматически как естественная гармония из свободной игры рыночных сил. Для достижения приблизительно полной занятости власти должны оказывать определенное влияние на потребление посредством, помимо прочего, финансовой политики и общественных инвестиций. Однако вмешательство государства не должно стать настолько всесторонним, чтобы подвергнуть опасности право частной собственности. Согласно Кейнсу, право частной собственности (капитализм) имеет то решающее преимущество, что оно опирается на децентрализацию власти и личный интерес. Он рассматривал предлагаемые им реформы как необходимое средство для предотвращения кризисов капитализма. Без правительственного регулирования нет ни капитализма, ни частной собственности, ни индивидуальных личных интересов.

Можно сказать, что Кейнс внес в политическую теорию важный вклад, связанный с уроками, которые либерализм и традиционный капитализм пытались извлечь из экономических кризисов. Учение Кейнса знаменует собой переход от частного капитализма и радикального *(laissez faire)* либерализма к государственно регулируемому капитализму, то есть к капитализму с социально-демократическими чертами, который отстаивает социальная демократия.

Глава 18. КАНТ — «КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ» В ФИЛОСОФИИ

Жизнь. Иммануил Кант (Immanuel Kant, 1724—1804) всю жизнь провел в Восточной Пруссии в Кенигсберге (ныне Калининград). Его отец был ремесленником. Большое влияние на Канта оказал протестантский пиетизм. Внешне он вел простую жизнь, которую начал домашним учителем и закончил профессором. Его образ жизни был правильным и размеренным вплоть до педантизма. Вся его умственная и духовная энергия посвящалась теоретическим исследованиям.

Труды. Среди его работ особое место занимают *Критика чистого разума* (*Kritik der reinen Vernunft,* 1781), *Критика практического разума* (*Kritik der praktischen Vernunft,* 1788) и *Критика способности суждения* (*Kritik der Urteilskraft, 1790).* Среди работа по политической теории отметим *Основы метафизики нравственности* (или *Основоположение к метафизике нравов*) (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785) и *К вечному миру* (*Zum ewigen Frieden,* 1795).

Кантовская трансцендентальная философия — теория познания

В немецкоязычной части Европы эпоха Просвещения привела скорее к культурному возрождению, чем к политическим изменениям. Идеи Просвещения распространялись в высших слоях государственных чиновников и буржуазии и способствовали подъему университетской жизни как в академическом, так и организационном аспектах.

Кант принадлежал этой эпохе. Он был близок философам Просвещения и стремился к утверждению моральных устоев свободы человека путем просвещенного, универсального использования разума. Но, подобно Руссо, он дистанцируется от интеллектуального атеизма философов-просветителей.

Как философ XVIII столетия, Кант работает в рамках эпистемологии, которая исходит из приоритета отдельного индивида.

В этом заключается то общее, что связывает эмпирицистов, рационалистов и Канта.

Во многом Кант принадлежит либералистской традиции. В то же время кантианство знаменует собой решительный разрыв с эмпирицистской и утилитаристской тенденциями, которые доминировали в конце XVIII столетия. Разрыв происходит, когда Кант пытается преодолеть с помощью своей трансцендентальной философии как эмпирицизм (Локк, Юм), так и рационализм (Декарт).

Сначала рассмотрим те стороны трансцендентальной философии Канта, которые связаны с его теорией познания и теорией морали, а затем обратимся к аспектам, которые более непосредственно относятся к его политической теории.

Юм критиковал разработанное философами-просветителями понятие разума с позиции резкого различия дескриптивного (описательного) и нормативного. Кроме того, в рамках первого он противопоставлял познание (постижение), полученное из анализа понятий и отношений между ними, и познание, имеющее своим источником опыт и относящееся к фактическому состоянию дел.

Юмовская позиция означает, что единственное знание, которым мы можем обладать о мире и самих себе, а именно знание, основанное на опыте, никогда не может быть на 100% достоверным. Ведь теоретически всегда возможно допустить, что новые впечатления (импрессии) будут противоречить ранее полученным нами результатам, на которых мы основывались до сих пор. В этом смысле даже естественные науки не дают абсолютно достоверного знания. Другими словами, за исключением познания взаимосвязей между понятиями, которое, надо сказать, не обеспечивает нас знанием о том, что существует, никакое другое познание не является абсолютно достоверным. Не существует и познания как этического постижения.

После Юма мир явно стал менее определенным. Та роль, которую рациональная интуиция и разум играли и для классических рационалистов, и для философов-просветителей, у Юма в значительной степени передается чувствам и привычкам.

Кант оценил скептический эмпирицизм Юма как скандал в философии: Юм выбивает опоры и из-под этики и из-под естественных наук![1] Кант поставил перед собой задачу доказать, что

[1] Однако спорно, нуждаются ли естественные науки в абсолютно определенном основании, как это полагал Кант.

внутри *этики* и внутри *естественных наук* имеется нечто, что мы с помощью нашего *разума* можем обосновать в качестве *строго необходимого* и *общезначимого*.

Такова начальная кантовская позиция. Кант хочет показать, что в эмпиристской юмовской философии разуму отводится слишком скромная роль. Но при этом Кант не возвращается к классическому рационализму, как он представлен Декартом.

Кантовский замысел не ограничивается только внутренними философскими дебатами (например, с Юмом). Как философ эпохи Просвещения, он также интересуется науками и их развитием.

Кант явно рассматривал современную ему физику (физику Ньютона) как неоспоримое научное достижение, связанное с открытием непоколебимых истин. К их числу относятся, например, утверждения о пространстве, времени и причинной связи. Физика Ньютона сформулирована на языке математики и методически опирается на эксперимент. Свою задачу философа Кант видел в том, чтобы показать, почему столь незыблемы основания экспериментальной науки. Проводя эксперимент, мы систематически изолируем, комбинируем и варьируем некоторые условия с целью наблюдения и измерения свойств зависимых от них явлений. Например, мы измеряем давление газа при постоянной температуре, изменяя его объем, как это делал Бойль (Robert Boyle, 1627—1691). Мы также предполагаем, что и мы сами, и другие люди могли бы повторить этот эксперимент в любое время и в любом месте. Если мы не предполагаем, что Вселенная в основном однородна в пространстве и времени, что мы можем воспроизвести один и тот же эксперимент в любом ее месте, то экспериментальный метод не будет иметь смысла, и наука Нового времени лишится своей методической основы. (Конечно, новые эксперименты могут вести к новым результатам, которые опровергают ранее известные. Подобный ход событий полностью соответствует духу экспериментальной науки. Ему отвечает и то, что с развитием науки условия, которые принимались в качестве постоянных, могут стать изменяемыми факторами. Но если сомневаться в принципиальной познавательной однородности Вселенной (единстве мира), то утрачивают смысл как экспериментальный метод, так и представление об универсальных законах природы).

Кант стремился опровергнуть этот вид скептицизма. И он делал это, утверждая, что пространство и время как формы восприятия и некоторые основные представления, вроде причинной связи, являются необходимо присущими нашему познания. Итак,

возражения Канта против Юма имеют отношение не только к собственно философским спорам, но и к вопросу о нашем доверии к науке.

Согласно Канту, опровержение юмовского скептицизма требует сдвига теоретической перспективы. Коперник и Кеплер пришли к лучшему пониманию накопленных астрономических данных, отказавшись от традиционного предположения, что Земля и человек находятся в неподвижном центре вселенной. Они приняли гипотезу о том, что Земля и человек на ней вращаются вокруг Солнца. Точно таким же образом Кант подрывает фундаментальное предположение о том, что предпосылкой познания является воздействие объекта на субъект. Кант обращает это отношение между объектом и субъектом и говорит, что мы должны вообразить, что именно субъект влияет на объект. Объект, как мы его знаем, репрезентируется в результате восприятия и мышления субъекта. Этот сдвиг эпистемологических предположений называется *коперниканским переворотом в философии* и составляет ядро кантовской теории познания.

В известном смысле Кант пробует таким образом синтезировать эмпиризм и рационализм, чтобы избежать того, что он рассматривал в качестве эмпирического скептицизма и рационалистического догматизма. На место рациональной интуиции сверхчувственных «объектов» (типа Бога и моральных норм) Кант ставит рефлексивное постижение *фундаментальных условий* (предпосылок) опыта.

Постижение таких эпистемологических условий называется *трансцендентальным*. В ходе рассмотрения ряда основных моментов философии Канта мы выясним, что означает этот термин.

Исходное положение: Юм не прав в своей трактовке опыта. На самом же деле в сфере опыта *существует* необходимый и общезначимый порядок. Например, принцип причинной связи является общезначимым.

Ergo: должно иметься нечто, что *структурирует* и *упорядочивает* наш опыт.

Однако Кант соглашается с юмовским положением о том, что непосредственный опыт и индукция не обеспечивают постижения того, что является необходимым и общезначимым. Поэтому то, что упорядочивает и структурирует наш опыт, не может проистекать из самого опыта. Это означает, по мнению Канта, что способность к упорядочению и структурированию должна находиться *внутри* нас.

Другими словами, Кант *предполагает дуализм* субъекта и объекта. Так как упорядочивающая сила не может находиться в объекте, то она должна заключаться в субъекте[1].

Это и есть коперниканский переворот, совершенный Кантом в теории познания. То, что упорядочивает и структурирует наш опыт таким образом, что он подчиняется общезначимым принципам, проистекает не из познаваемых нами вещей, а из нас самих.

Кант просто *считает само собой разумеющимся,* что в нашем познании есть нечто, что необходимо и общезначимо. Поэтому Кант задается вопросом не о том, действительно ли таково положение вещей, а о том, как оно может реализоваться.

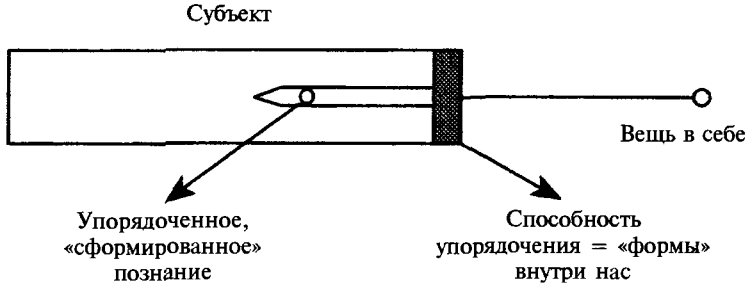
Но в каком смысле такая упорядочивающая сила может находиться «внутри нас»? С целью прояснения сказанного мы можем воспользоваться следующей иллюстрацией.

Если мы всегда носим очки с зелеными стеклами, то все, что мы видим, — здания, камни, деревья, и т.д., — обязательно будет казаться зеленым. Все, на что мы смотрим, всегда будет иметь тот же цвет, что и наши очки с цветными линзами. Если нам известен цвет наших линз, то мы всегда будем знать с полной достоверностью, что рассматриваемое нами всегда будет иметь цвет наших линз, даже если мы не знаем, что мы будем рассматривать. Таким образом, если использовать категории содержания и формы, то можно сказать, что содержание определяется тем, что вне нас, но мы всегда облекаем содержание в нашу форму (в нашем примере — в зеленый цвет).

Присущая нам способность упорядочения подобна линзам наших очков, а различные впечатления, которые «проникают» через эти линзы, — содержанию опыта. Видимое нами является синтезом, то есть окрашенным чувственным впечатлением — оформленным содержанием.

В этом аспекте Кант соглашается с эмпирицистами, которые полагали, что все познание *начинается* с опыта. Но он утверждает, что любое познание *оформлено субъектом.* Все впечатления имеют ту форму, которую мы налагаем на них. Чувственные впечатления формируются формами восприятия (пространством и временем). Согласно Канту, мы впервые получаем подлинное опытное знание о каком-либо объекте только тогда, когда наши чувственные впечатления от него опосредованы понятиями, то есть когда наш разум использует категории, например причинность, для упорядочивания чувственно воспринимаемого многообразия. Таким образом, Кант исходит из несколько иной концепции опыта, чем эмпирицисты.

[1] А как быть с таким третьим фактором, как интерсубъективность? См. Гл. 20 о Гегеле.



Далее Кант предполагает, что *всем* людям присущи одни и те же фундаментальные «формы». Поэтому у *каждого* человека *любое* знание *должно* формироваться с помощью одних и тех же форм. В этом смысле формы являются *общезначимыми* и *необходимыми.*

Можно спросить, зачем необходимо разрабатывать такую сложную теорию познания? Ответ заключается в том, о чем мы упомянули выше. Кант считал *само собой разумеющимся,* что в нашем познании существует нечто общезначимое и необходимое. Его теория познания и объясняет, *как* это может иметь место.

«Формы», о которых говорит Кант, не имеют психологической природы. Например, является психологическим фактом, что люди, страдающие паранойей, «видят» мир («формируют» свое познание) специфическим образом. Но «формы», о которых ведет речь Кант, являются всеобщими особенностями познавательного акта — такими, как например, *пространство, время и причинная связь*[1]. (Они являются формами, которые должны *предполагаться* в любом эмпирическом исследовании и в силу этого не могут быть исследованы эмпирической психологией).

Но в каком смысле пространство, время и причинная связь являются такими общезначимыми и необходимыми формами? Кант отвечает, что наше познание вещей всегда *должно* нести на себе отпечаток пространства и времени (форм познания, или форм восприятия) и причинности (одной из двенадцати категорий)[2]. Проиллюстрируем мысль Канта с помощью следующего мысленного эксперимента.

---

[1] Можно сказать, что психолог Жан Пиаже (Jean Piaget, 1896—1980) исследовал вопрос о том, как в процессе социализации дети постепенно приобретают «трансцендентальные формы».

[2] Сначала Кант пробует показать, как пространство и время необходимо формируют впечатления (в *Критике чистого разума, Трансцендентальная эстетика*). Затем он показывает, как с этими впечатлениями, которые имеют пространственную и временную определенность (Там же, *Трансцендентальная логика* и

Пусть дорожный констебль связывается с полицией и сообщает, что произошло столкновение автомобилей. Однако на вопрос, *когда* произошла эта авария, констебль отвечает, что на самом деле авария не произошла в какое-либо конкретное время. На вопрос, *где* это случилось, он говорит, что это не произошло в каком-либо конкретном месте. Авария просто произошла и все. Соответственно и на вопрос о *причине* аварии, констебль отвечает, что у нее не было никакой причины вообще. Не было никаких автомобилей, которые двигались слишком быстро и нарушали правила дорожного движения. Авария просто произошла внезапно без какой-либо предшествующей причины.

Очевидно, что этот констебль говорит бессмыслицу. Шефу полиции нет необходимости покидать свой кабинет, чтобы понять, что сообщение констебля является бессмысленным. Другими словами, нам не нужно собирать какую-либо дополнительную информацию, чтобы понять, что это сообщение ложно. Сделанные констеблем ошибки являются чем-то большим, чем просто эмпирическими ошибками. Ведь он не рапортовал неправильно о времени аварии и названии улицы, где она произошла, или скорости и направлении движения автомобиля до столкновения. Констебль мог бы *ложно информировать* обо всех этих деталях происшествия, а его шеф *мог* бы проверить истинность утверждений об этих под-

---

Трансцендентальная аналитика), связаны понятия. Здесь в игру входит сознание как упорядочивающий принцип суждений о содержании соответствующих актов опыта. В результате деятельности сознания категории, или понятия разума, включаются в суждения. Понятия не дают знание о действительности вне их синтеза с содержанием опыта.

Кант оперирует следующими двенадцатью типами высказываний (*Там же,* A70/B95):

Суждения количества: общие, частные, единичные;

Суждения качества: утвердительные, отрицательные, бесконечные;

Суждения отношения: категорические, условные, разделительные;

Суждения модальности: проблематические, ассерторические, аподиктические.

Таблица кантовских категорий производна от соответствующей таблицы суждений и включает (ср. Аристотель) (*Там же,* A80/B106) категории:

Количества: единство, множественность, цельность;

Качества: реальность, отрицание, ограничение;

Отношения: субстанция и свойство, причина и следствие, взаимодействие;

Модальности: возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность.

(Аристотель оперирует со следующими категориями: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, действие, страдание, обладание, самонахождение (положение)).

робностях, посетив и осмотрев место аварии. В этом случае констебль совершил бы эмпирические ошибки. Но сделанные им ошибки более фундаментальны. Столкновение, которое не произошло в то или иное определенное время, в том или ином конкретном месте и в результате совокупности отдельных частных причин, является полностью *непостижимым*.

Другими словами, пространство, время и причинная связь являются необходимыми и общезначимыми формами, так как для того, чтобы быть *постижимым*, то есть быть познанием, наше знание *должно* характеризоваться пространственной, временной и причинной определенностями. Пространство, время и причинность являются условиями возможности познания.

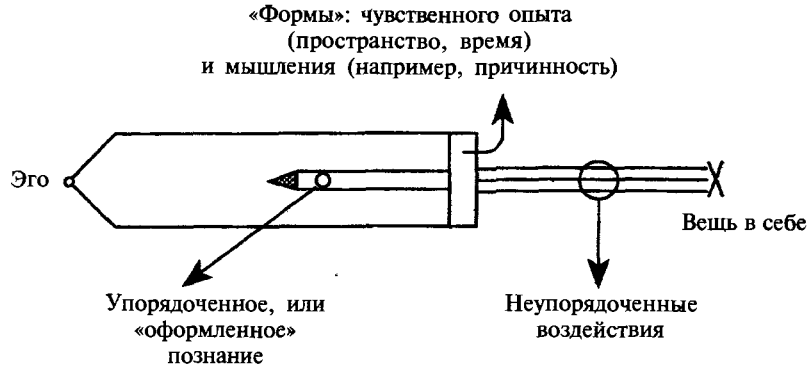
Оппозиция Канта Юму очевидна[1]. Так как мы всегда обладаем одними и теми же «формами» внутри нас, то все, что мы можем воспринимать, должно быть «оформлено» в этих «формах». Следовательно, мы знаем нечто *достоверное о будущих результатах*. Независимо от того, *что* мы воспринимаем, опыт будет определяться в формах времени, пространства, причинной связи и т.д. Таким образом, некоторые формальные структуры нашего познания являются *общезначимыми*. Эти структуры присущи всем людям и имеют отношение к будущему точно так же, как к настоящему и прошлому. Итак, внутри естествознания существуют определенные фундаментальные формы, которые необходимы и общезначимы.

Эти формы или структуры находятся не в объекте, но в *каждом* субъекте. Поэтому было бы двусмысленно называть их «субъективными». Они *«субъективны» не* в смысле их «случайности» или «подверженности ошибкам». Напротив, они присущи всем *субъектам* и являются эпистемологическим условием возможности объективного, то есть истинного познания.

Как условие возможности познания и опыта, «формы» *априорны*, то есть даны до опыта. Постижение этих форм, следовательно, осуществляется в рамках *не* отдельной эмпирической науки, например психологии, а *философской* рефлексии над эпистемологическими условиями эмпирических наук.

---

[5] Эту оппозицию не следует преувеличивать: Юм также говорит, что мы обладаем «формами» внутри нас, благодаря которым мы «усматриваем причины» в той мере, в какой обладаем соответствующими *ожиданиями*. В этом смысле ожидания содержат нечто «трансцендентальное» — они являются формами нашего опыта. Но Юм интерпретирует эти ожидания как *результат фактических (психологических) событий* и *не рассматривает их как нечто данное до опыта* (как это делает Кант).



До сих пор мы пытались сделать понятной кантовскую философскую аргументацию и не выдвигали против нее возражений. Сейчас же остановимся на одном общем возражении. Кант полагает, что чувственные впечатления порождаются внешней реальностью *(Ding an sich)*. Но в то же время он говорит, что мы можем постигать *только* чувственные впечатления, которые уже *оформлены*. Неоформленные воздействия и вещи в себе являются, следовательно, непостижимыми. Итак, понятие *вещь в себе (Ding an sich)* является проблематичным понятием, которое, с одной стороны, необходимо для объяснения происхождения опыта, но которое, с другой стороны, само по себе (без трансцендентальной обработки) не может быть предметом опыта.

Пока была рассмотрена только кантовская эпистемологическая модель. Охарактеризуем кратко *типы познания*, которыми оперирует Кант. Это:

1) аналитическое *(априорное, a priori)* познание, представленное, например, утверждением «все холостяки являются неженатыми мужчинами».

2) синтетическое *(апостериорное, a posteriori)* познание, представленное, например, утверждением «этот дом является белым».

3) синтетическое *априорное* познание, представленное, например, утверждением «все, что случается, имеет причину».

Первый тип познания относится к связям между понятиями. Второй — к оформленным чувственным впечатлениям, и третий — к постижению *«форм»*.

Кант считает само собой разумеющимся, что существуют «синтетические *априорные* суждения». Вопрос заключается в том, как они возможны, а не в том, возможны ли они. Ответ состоит в

том, что «синтетические априорные суждения» возможны благодаря тому, что всем познающим субъектам присущи определенные формы, которые служат условиями упорядоченного опыта.

Что Кант подразумевает под «синтетическим а *priori*»? Он определяет термины следующим образом[1]:

A priori: независимое от опыта — примером служит суждение «все холостяки являются неженатыми мужчинами».

A posteriori: зависимое от опыта — примером служит суждение «этот дом является белым».

Аналитическое:

1) суждение, в котором логический предикат «содержится» в логическом субъекте,

2) суждение, в котором отрицание логического предиката ведет к логическому противоречию — например, «все холостяки являются неженатыми мужчинами» (или «все тела протяженны»)[2].

Синтетическое:

1) суждение, в котором логический предикат *не* «содержится» в логическом субъекте.

2) суждение, в котором отрицание логического предиката не ведет к логическому противоречию — например, «этот дом является белым» (или «все тела имеют тяжесть»)[3].

В итоге приходим к следующей таблице

Суждение	синтетическое	аналитическое
априорное	«Все, что происходит, имеет свою причину»	«Все холостяки являются неженатыми мужчинами»
апостериорное	«Этот дом является белым»	

Иными словами, аналитические *априорные* суждения соответствуют типу познания, возникающему в результате анализа связей между понятиями, как его трактовали рационалисты и эмпирицисты. Синтетические *апостериорные* суждения соответствуют опытному познанию, как его понимали рационалисты и эмпири-

---

[1] Напомним читателю, что обычно суждение *A* рассматривается как имеющее вид «*S* есть *P*». Здесь *S* (логический субъект суждения *A*) обозначает предмет, о котором высказываются с помощью суждения *A*, а *P* (логический предикат) обозначает то, что высказывается о логическом субъекте — *В.К.*

[2] *Критика чистого разума,* A7/B11, с.112.

[3] *Критика чистого разума,* A7/B11, с. 107.

цисты[1]. Щекотливым оказывается статус *синтетических априорных суждений.* Они являются утверждениями, которые не зависят от опыта *(априорными).* В то же самое время они являются и синтетическими, поскольку логический предикат «не содержится» в логическом субъекте. Кант убежден, что такие суждения *(Urteile)* существуют и что их примером будет утверждение «все, что происходит, имеет свою причину»[2]. Это утверждение явно противоречит точке зрения эмпирициста Юма, который интерпретировал бы его либо в качестве аналитического *априорного* суждения (мы можем так определить «все случающееся», что по определению оно будет считаться «имеющим причину»), либо в качестве синтетического *апостериорного* суждения (это утверждение является обобщением частных случаев, и, следовательно, мы не знаем, будет ли оно истинным в будущем).

Кант утверждает, что все происходящее *имеет причину*, и что нам нет *необходимости* обращаться к *опыту*, чтобы знать, что все происходящее имеет причину (так как причинность принадлежит к нашим формам мышления). Утверждение «все, что происходит, имеет свою причину» относится к фундаментальным принципам естествознания (= механике Ньютона), которые, по мнению Канта, общезначимы и необходимы.

Кант также полагает, что, в частности, утверждение «прямая линия является самым коротким расстоянием между двумя точками» может служить примером синтетического *априорного* математического суждения.

Согласно Канту, математика и естествознание являются хорошо обоснованными науками. Используемые ими упорядочивающие формы присущи всем субъектам.

Итак, Кант опровергает то, что называл эмпирицистским скептицизмом. Ведь рефлексивное постижение условий познания демонстрирует, что две вышеупомянутые науки опираются на надежное основание.

Но Кант опровергает и то, что он называл рационалистическим (спекулятивным) догматизмом. Спекулятивный рационализм (метафизика) не имеет твердого основания и, следовательно, не является наукой. Рациональная интуиция (например, по отношению к Богу), о которой говорят рационалисты, является всего лишь квазипостижением. С этого момента начинается кантовская

[1] См. Гл. 29

[2] *Критика чистого разума,* A10/B13, с. 113.

критика познания. Традиционный рационализм является псевдонаукой. Мы *можем* рефлексировать над условиями опыта. Именно это Кант и делает в своей философии. Но рационалисты пытаются выйти за границы опыта к «трансцендентному», к тому, что лежит за границами чувственного опыта. Но мы не можем ничего знать о «трансцендентном», которое превосходит условия (и границы) познания. Кант приводит два аргумента для обоснования своей точки зрения. С одной стороны, *мы не можем чувственно воспринимать* «трансцендентное» (которое выходит за границы нашего возможного опыта), так как то, что «трансцендентно», лежит *вне* чувственного опыта. С другой стороны, согласно Канту, когда рационалисты выдвигают теоретические аргументы — например, за или против существования Бога, то аргументы за и против являются *одинаково весомыми*. Этот априорный теоретический тупик *(антиномия)* также показывает, что невозможно *знать* что-нибудь о «трансцендентном».

При этом Кант не считает, как радикальные эмпирицисты, что он *покончил* с метафизикой. Напротив, Кант полагает, что *метафизические вопросы являются неизбежными*. Их постановка — часть человеческой натуры. Однако мы никогда не получим на них научного ответа.

Кант был протестантом. Его трансцендентальная философия, которая и опровергает спекулятивный рационализм и трактует метафизические вопросы как неизбежные, хорошо согласуется с основными положениями протестантизма. Мы не можем ни доказать, ни опровергнуть ответы на фундаментальные религиозные вопросы. А так как мы не способны освободиться от этих вопросов, то ответы на них должны основываться на *вере*.

Мы пришли к различению *знания* и *веры*, что было типично для протестантизма. Оно фактически освобождает место для религии. Мы не можем ни доказать, ни опровергнуть существование Бога, но мы можем *верить* либо в то, либо в другое.

Кант «спас» разум в сфере естествознания и математики от эмпиризма Юма. Точно так же он сохранил место для простой веры в сфере религии.

Итак, мы видели, как трансцендентальная философия Канта, которая предполагает рефлексию над эпистемологическими границами познания, влечет за собой попытку синтеза рационализма и эмпиризма.

Мы также показали, что кантовская философия, действительно затрагивает важные особенности нашего познания. В дополне-

ние к нашим высказываниям о состоянии дел, которые в зависимости от степени их соответствия объектам опыта являются истинными или ложными, мы можем размышлять и о различных *условиях*, которые делают *возможными* такие истинные или ложные высказывания.

В качестве одного из таких *условий* эмпирической истинности или ложности высказываний мы можем интерпретировать принцип противоречия: «одной и той же вещи не могут быть одновременно приписаны свойство *A* и свойство не-*A* (в одном и том же самом отношении)». При нормальном языковом употреблении высказывание «этот карандаш пишет одновременно и красным и синим цветом» будет нарушать принцип противоречия. Данное высказывание не является ни эмпирически истинным, ни эмпирически ложным, так как оно нарушает одно из условий, которые должны выполняться для высказываний, являющихся эмпирически истинными или ложными.

Аналогичным образом мы можем интерпретировать принцип причинности («все события имеют причины») как условие осмысленности, например, естественно-научных утверждений. Допустим, что ученый-медик утверждает: «Дело не только в том, что нам неизвестны причины некоторых форм рака. Некоторые его формы вообще не имеют никаких причин». Этот исследователь совершает нечто *иное* и гораздо *худшее*, чем *эмпирическую ошибку* типа утверждения, что определенные формы рака имеют причины, каковыми эти последние на самом деле не являются. Это утверждение разрушает *условие* осмысленного исследования болезни. Другими словами, принцип причинности, можно сказать, функционирует как необходимый принцип, или необходимая предпосылка естественных наук. Если ученый нарушает этот принцип, он не совершает фактической ошибки, но ставит себя вне сферы научного исследования.

Критические аргументы были выдвинуты и против кантовской попытки найти раз и навсегда *все* базисные принципы познания и *локализовать* их в познающем *субъекте*. Одни критики указывают на то, что существует *много различных принципов*, часть из которых применима только в определенных, но не во всех областях. Так, принцип противоречия применяется в большем числе областей (например, и в физике, и при интерпретации текстов), чем принцип причинности (который применим в физике, но не при интерпретации текстов). Другие критики подчеркивают, что некоторые из этих принципов *локализованы в языке*, выступая в ро-

ли более или менее необходимых принципов лингвистической осмысленности, или в *интерсубъективном «жизненном мире»*, в соглашениях и жизненных констатациях.

Независимо от того, как можно интерпретировать эти принципы, главное заключается в том, что в *эпистемологическом* смысле они *предшествуют* обыденному эмпирическому знанию. Эти принципы являются *предпосылками* эмпирического знания (эмпирически истинных высказываний) приблизительно в том же смысле, в каком шахматные правила предполагаются при игре в шахматы. Шахматные правила — это своего рода «схемы», которые делают *возможными* разные сильные и слабые ходы. Именно эти правила делают возможными ходы (или «конституируют» шахматные ходы).

Суть трансцендентальной философии состоит как раз в постулировании существования таких конститутивных условий, которые обладают более фундаментальным *эпистемологическим* статусом, *чем эмпирически истинные или ложные суждения, то есть эмпирические* высказывания.

Локк [см. Гл. 12] стремился выяснить эпистемологическое различие между *осмысленным (sense)* и *неосмысленным (non-sense)*, которое предшествует эмпирически истинным или ложным высказываниям. Точно так же трансцендентальная философия пытается выяснить условия (правила, предположения, принципы, схемы!), которые конституируют (делают возможными и формируют) эмпирически истинные и ложные суждения. В дальнейшем мы увидим, как Гегель [Гл. 20] модифицирует кантовские трансцендентальные условия с целью учета социальных факторов, в том числе и идеологических влияний.

Кантовская трансцендентальная философия — учение о морали

Как мы упоминали, Кант выступал против юмовского скептицизма как в отношении естествознания, так и морали. Во многом кантовская критика *этического* скептицизма перекликается с его критикой эпистемологического скептицизма.

В качестве *данного* Кант берет то, что существует норма «ты должен». Его вопрос состоит в том, *как* это возможно?

Поскольку, согласно Канту, «ты должен» является абсолютным обязательством, постольку это долженствование не может возникнуть из опыта. Ведь, во-первых, по Канту, опытное не вклю-

чает в себя нормативное, и, во-вторых, опытное никогда не является полностью достоверным. Поэтому это «ты должен» заложено *внутри нас.*

Более того, это безусловное моральное обязательство («ты должен») не может применяться к *последствиям* наших действий, потому что мы не имеем полного знания о последствиях и не контролируем их. Следовательно, это моральное обязательство должно быть обращено к нашей *моральной воле.*

Кантовское учение о морали является этикой моральной воли, а не консеквенциональной этикой. Главное, чтобы нравственно хорошей была воля, а не последствия действий. Здесь Кант отличается от утилитаристов, отстаивавших консеквенциональную этику. Они считали морально хорошими те действия, которые ведут к наибольшей «полезности» (счастью, удовольствию) для наибольшего числа людей.

Более того, кантовская этика моральной воли является этикой *долга.* Кант говорит, что реально мы можем *проверить* свои моральные убеждения соответственно нашей способности действовать вопреки удовольствию, из чувства *долга.* Это, конечно, не означает, что Кант ставит на первое место неудовольствие и боль! Но это показывает, насколько Кант далек от всех форм гедонизма (этики наслаждений).

Итак, это безусловное моральное обязательство «ты должен» *укоренено в нас* точно так же, как трансцендентальные формы: пространство, время, причинность и т.д. Это означает, что *каждый* человек подчинен данному моральному обязательству. Мораль, таким образом, имеет *абсолютное* и *безусловное* обоснование. Другими словами, Кант обосновывает абсолютную мораль путем ссылки на «субъект», тогда как Платон ссылается на «объективные» идеи.

В этой связи важно уяснить, как кантовская эпистемология проводит различие между трансцендентальным эго и эмпирическим эго. Его эпистемология устанавливает фундаментальное различие между *тем, что мы воспринимаем,* и *вещью в себе.* Воспринимаемое представляет *сферу необходимости,* потому что здесь все постигается в свете причинных отношений. Это же относится и к человеку. В той мере, в какой мы воспринимаем наше собственное эго, мы понимаем его как причинно обусловленное. Но сознание, которое осознает, не является сознанием, которое осознается (то есть самосознанием). В отношении самосознания, (то есть сознания, которое осознается), мы не можем сказать, что оно причин-

но обусловлено, так как причинная детерминация является результатом подведения явлений под наши трансцендентальные формы, и самосознание заведомо не воспринимается нами таким образом. Верно, что мы можем обратиться к предыдущему состоянию сознания, но только потому что мы сейчас, в текущем акте рефлексии, сами являемся сознанием, которое осознает, а не воспринимаемым сознанием. Итак, сознание, которое осознается, так называемое *трансцендентальное эго,* представляет собой вещь в себе. Следовательно, *трансцендентальное эго* относится к *сфере свободы* в противоположность *эмпирическому эго,* которое относится к *сфере необходимости.* (Использованные до сих пор аргументы основывались только на представлении о том, что сознание в качестве вещи в себе *не может* рассматриваться в качестве причинно определенного, так как само это осознающее сознание не дано в опыте. В дальнейшем мы приведем такие аргументы в пользу свободы трансцендентального эго, которые вытекают из так называемых практических постулатов).

Следовательно, согласно Канту, имеется различие между человеком как *разумным существом* и человеком как *природным существом.* Как разумное существо, человек подчиняется абсолютным моральным обязательствам в форме законов, которые он как автономное существо устанавливает для себя на основе разума. Как природное существо, человек подчиняется этим законам, хотя они и могут противоречить его естественным склонностям.

Резкое различие трансцендентального эго и эмпирического эго, человека как разумного существа и как природного существа, имеет следствием то, что этика становится независимой от эмпирических факторов. Этика имеет свое основание в человеке как разумном существе. Можно сказать, что данное обстоятельство защищает этику от любой критики, исходящей из эмпирических фактов. Но в то же самое время должна существовать определенная связь между этими сферами (трансцендентальным и эмпирическим). Как она реализуется? Кант полагал, что посредником между этими двумя сферами является воля. Дело в том, что на волю оказывают влияние наши естественные склонности и одновременно воля подчиняется закону, который мы устанавливаем нашим свободным разумом.

Кант говорит, что это безусловное моральное обязательство обладает статусом *категорического императива.* Этот императив имеет следующую форму: *Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.*

Из этой формулировки следует, что Кант понимает моральное обязательство в качестве *общезначимого*. Мерилом моральности действия является то, что оно должно быть справедливым *для каждого,* находящегося в той же самой ситуации. Например, лгать аморально, так как мы не можем сделать ложь универсальной нормой.

Кант рассматривает следующий пример. Возникает своего рода самопротиворечие, когда мы пытаемся универсализировать максиму из того, что во избежание экономических затруднений было бы правильно давать обещания, которые мы не собираемся выполнять. Иначе говоря, не все максимы могут быть универсализированы. Например, мы не в состоянии универсализировать максиму о невыполнении обещаний. Если мы превращаем эту максиму в универсальный закон, то на практике возникает противоречие. Мы не можем *последовательно желать* такой максимы. Требование действовать на основе принципов, которые могут быть *универсализированы*, связано с требованием действовать по отношению к другим так, как они бы действовали по отношению к самим себе. Мы все этически обязаны *не рассматривать других людей только в качестве средств достижения наших собственных целей.* Ведь каждый человек является целью для себя самого. Верно, что часто мы вынуждены рассматривать других людей как средство, но мы не должны смотреть на них *только* как на средство.

Кантовский категорический императив является так называемой «метанормой», то есть нормой, которая устанавливается для других норм и фигурирует как идеальный стандарт для принятия решения о том, являются ли общезначимыми или нет конкретные нормы относительно действий. Но нормы для правильных действий не только *легитимируются* или оправдываются с помощью такой метанормы. Необходимо также, чтобы разные люди в различных ситуациях были в состоянии правильно *применять* нормы для правильных действий. Кроме того, для Канта существует напряженность между признанием категорического императива и применением этой метанормы в *конкретных ситуациях.* Ее применение требует постижения того, как лучше всего может быть понята конкретная ситуация. (Это поднимает вопрос о том, как мы, в качестве действующих лиц, можем убедиться, что обладаем адекватными понятиями для интерпретации ситуаций, в которых мы себя обнаруживаем).

Моральный закон в форме категорического императива имеет отношение к нам постольку, поскольку мы являемся разумными

существами *(Ding an sich)*. Категорический императив *априорен*, ибо не основан на опыте. Если он не аналитичен, то он *синтетичен*. Следовательно, категорический императив является синтетическим априорным суждением. Выразим это утверждение по-другому. Долг всех разумных существ действовать на основе универсальных законов является общезначимым и не зависит от того, что люди фактически делают и к чему они фактически стремятся. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг, не зависит от эмпирических факторов и им предшествует — он *априорен*. Кроме того, концептуальный анализ не может вывести этот долг из понятия разумного существа или воли, основанной на разуме. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг всех разумных существ, не аналитичен, а синтетичен. Итак, категорический императив является практическим, синтетическим *априорным* суждением.

В дополнение к безусловному категорическому императиву, Кант вводит различные *гипотетические* императивы. Они выражаются с помощью умозаключений следующеего вида: «если вы хотите достичь определенной цели, то вы должны действовать таким-то способом». Эти императивы не абсолютны, так как не предполагается, что здесь цель является благом в себе и для себя. Эти императивы телеологичны в том смысле, что они соединяют средства с целями. Приведем несколько примеров таких императивов. «Если ты хочешь получить лучшие оценки, то должен больше работать над домашними заданиями». «Если мы хотим победить нашего противника, то должны произвести много оружия». Гипотетический императив является выражением инструментально-целевой *(means-to-an-end)* рациональности. При этом цель гипотетически рассматривается в качестве обоснованной, и попыток ее рациональной легитимации не предпринимается. Рациональность заключается в том, чтобы найти наилучшие средства достижения этой цели. Иначе говоря, рациональность приобретает инструментальный характер: на основе подтвержденного эмпирического знания проводятся расчеты и разрабатывается конкретная стратегия действий. Действие является успешным, когда эта стратегия легко приводит нас к поставленной цели. Гипотетический императив имеет вид «если вы хотите достигнуть цели *A*, то должны использовать стратегию *S*». Таким образом, согласно Канту, формулирование гипотетических императивов означает не что иное, как постулирование причинных связей. При этом средства понимаются в качестве причин, приводящих к поставленной цели. Исходя из

этого, Кант полагает, что оправдание гипотетических императивов является фактически функцией «теоретического», а не подлинного «практического» использования разума.

Если целью являются дефицитные материальные блага: хлеб, земля, деньги, получение которых ограничено имеющимися ресурсами, и если каждый стремится к такой цели из-за эгоистических побуждений, то возникает ситуация, в которой каждый сражается против каждого (Гоббс). Требуя, чтобы мы рассматривали *окружающих нас людей в качестве целей в себе,* Кант дистанцируется от такой асоциальной ситуации. Окружающие меня люди в моих расчетах и действиях должны трактоваться не только в качестве средств или противников, препятствующих достижению целей, но и как партнеры, имеющие законные цели в себе и для себя. Требуя *универсализации* максим действия *(Handlungsmaximen),* Кант дистанцируется и от «макиавеллевской» стратегии. В ситуации, когда индивид манипулирует другими и внушает им определенные идеи, он вынужден скрывать от них свои собственные убеждения и цели. Универсализируя максимы действия, мы противодействуем манипуляционным методам достижения господства.

И требование смотреть на наших ближних как на цель в себе, и требование универсализации содержатся в кантовском категорическом императиве. Они являются своего рода гарантией для гражданского сообщества: техническая или инструментальная стратегия по достижению эгоистических целей никогда не должна быть абсолютной. Уважение к моральному закону, согласно Канту, должно пониматься как выражение взаимного признания, которое делает возможным формы жизни, регулируемые нормами, а не соображениями стратегии по достижению цели. Итак, моральный закон и уважение к нему делают возможным гражданское сообщество.

В своей аргументации Кант исходит прежде всего из внеисторических индивидов, а не социализированных личностей. Поэтому его позиция является несколько абстрактной. Например, на практике мы сталкиваемся со следующими вопросами. Должны ли мы рассматривать как цель в себе тех, кто не действуют по отношению к другому, как цели в себе? Как же мы должны практически рассматривать тех, кто угнетает других, в качестве цели в себе?

Ясно, что категорический императив *формален.* Он должен быть абсолютно обязательным всегда и для всех людей. Но в конкретных ситуациях непременно наличествуют эмпирические факторы, которые приводят к тому, что являющееся нравственно пра-

вильным для одного человека не всегда таково для другого. Например, в ситуации автомобильной аварии полицейский и врач должны действовать *по-разному,* основываясь на требовании *универсальности.* Полицейский не должен оперировать, а врач — регулировать движение транспорта. Для них универсальное требование будет иметь вид, соответственно, «выполняй долг врача в ситуации автомобильной аварии» и «будь полицейским в ситуации автомобильной аварии». (Но в чем заключается критерий того, что мы находимся *в одной и той же* ситуации?)

Кант полагал, что его категорический императив опровергает то, что он понимал под юмовским этическим скептицизмом. Но Юм также считал, что когда мы нейтральны и беспристрастны, то приходим к правильному моральному суждению. Таким образом, имеется определенная параллель между Юмом и Кантом, так как они утверждают, что практическим критерием для правильной морали является универсальность, то есть то, что нормы для действия могут быть универсальными. Но, согласно Юму, универсальность основывается на сходных чувствах всех беспристрастных наблюдателей, тогда как Кант полагает, что использует более надежное основание, чем чувства: категорический императив необходимо вложен во всех нас точно так же, как и трансцендентальные формы познания.

Здесь следует сделать уточнение. Верно, что моральные принципы, которые находятся в нас, «почти похожи» на трансцендентальные формы познания. Но мы *можем нарушать* моральные принципы, чего *не в состоянии* сделать с естественными (например, физическими) законами. Следовательно, утверждать, что категорический императив вложен в нас, означает не то, что все мы *действительно являемся* моральными, а то, что во всех нас наличествует *требование* обладать моральной волей.

Согласно кантовской теории познания, мы не можем обладать *знанием* о чем-либо другом, кроме как об оформленном опыте и о формах опыта. Но, основываясь на принципе долга «ты обязан», Кант полагает, что мы можем приходить к определенным предположениям, о которых мы ничего не можем *знать,* но которые тем не менее предъявляют себя нашей совести. Кант называет эти предположения «практическими постулатами»:

1. Если все мы обладаем абсолютным требованием долженствования «ты должен», то допускается, что «мы *можем*» («*Должен* влечет *может*»). Иначе это требование было бы бессмысленным. Итак, мы должны обладать *свободной волей.*

2. Абсолютный принцип долга влечет за собой то, что мы должны искать *совершенство*. Но оно *невозможно* в *земной* жизни. Значит, мы должны быть *бессмертными* для того, чтобы требование совершенства имело смысл.

3. Все это влечет за собой существование мирового морального порядка. Он, помимо прочего, порождает гармонию между долгом и следствием, в результате которой наши действия, основанные на моральной воле, приводят к хорошим последствиям. Следовательно, должен существовать моральный «распорядитель мира». Иными словами, *должен существовать Бог.*

Изложенные умозаключения не являются ни аргументами в пользу существования Бога, ни доказательствами жизни после смерти или свободной воли. Согласно Канту, мы не можем ничего *знать* о вещах, о которых идет речь в этих умозаключениях, но они все же представляют себя в нашей совести. Эти вещи принадлежат *практическому* (моральному), а не *теоретическому* разуму.

Кантовская политическая теория

По историческим причинам так же, как и либералисты и утилитаристы, Кант не владел социологическим подходом к человеку и обществу. В качестве своего исходного теоретического пункта он брал прежде всего *индивида*. Но противопоставляя долг удовольствию, а моральную волю *(Gesinnung)* последствиям, Кант далек от утилитаристских мыслителей. Основная идея его политической теории — представление о самоценности *(Selbstwert)* индивида. Эта самоценность находит свое трансцендентальное основание в свободе индивида, то есть в присущей индивиду способности создавать моральные законы и поступать согласно этим законам. Помимо прочего, это влечет принципиальное равенство всех. Юридические права и политические институты должны стремиться защищать эту свободу и равенство.

Итак, Кант является поборником прав индивида. Но он защищает их не на основе идеи объективного естественного права (как Фома Аквинский) или концепции естественного права, центрированной вокруг субъекта (как Локк). Кант выводит права индивида из рефлексии над тем, что он рассматривал в качестве неоспоримой сущностной особенности человека.

Утилитаристские либералисты (Беккариа, Гельвеций, Бентам) пытались обосновать право и мораль, исходя из принципа наи-

лучших возможных следствий для наибольшего числа людей. Кант же пробует обосновать право и мораль на присущих человеку *трансцендентально* необходимых свойствах. Права индивида включают то, что необходимо для человека, чтобы он был способен жить в моральных условиях. То, что направлено *против* этих прав, является пагубным, независимо от того, ведет или нет оно к общей пользе или удовольствию. Другими словами, если утилитаристы могут обсуждать вопрос о том, нужно ли во имя благополучия большинства жертвовать меньшинством, то для Канта нарушение прав индивида всегда является злом.

Права, которыми должен обладать индивид, чтобы жить в моральных условиях, включают, например, *конституционную форму правления, отмену рабства и других форм неравенства,* а также *запрет войн.* Эти права покоятся на праве каждого человека распоряжаться самим собой, жить в свободе и мире, ибо только в этих условиях человек способен быть самим собой.

Свяжем эти мысли с тем, что мы ранее говорили о трансцендентальной философии и этике.

Кант в своих построениях исходит из представления о человеке как о моральном существе. Он берет это в качестве данного и несомненного. Возникает вопрос: как люди могут быть моральными существами? Ответ: только благодаря способности каждого индивида устанавливать для самого себя нравственный закон. Иначе говоря, каждый индивид является для себя творцом своего собственного нравственного закона. Каждый индивид является *морально автономным.* Вышесказанное предполагает, что люди, в принципе, *свободны* устанавливать моральные законы и достаточно *разумны* для того, чтобы делать это. Далее, свободные и разумные личности понимают, что они не могут создавать только те законы, которые они хотят для себя. Они понимают, что *другие* индивиды равны им *самим* и, следовательно, нельзя трактовать себя и других *только* в качестве средств, в качестве *только* вещей. Необходимо также всегда рассматривать себя и других в качестве свободных, рациональных существ, которые являются целью в себе и преследуют свои собственные цели. Итак, индивиды приходят к выводу, что добродетельными являются те действия, которые не наносят ущерба их собственной моральной свободе и свободе других. В результате мы имеем и категорический императив: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого человека так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» и основа-

ние для моральных и юридических прав и обязанностей: не наноси ущерба своей моральной свободе и свободе других![1]

Исходя из своей трансцендентальной философии, Кант хочет революционизировать философию и дать ей новое и надежное основание. Хотя и не всегда легко следовать за мыслями Канта, фактом является то, что в результате его коперниканского переворота были существенно трансформированы многие области философии и социальных наук. Среди них не только эпистемология и моральная философия, но и юриспруденция и общая политическая теория. Во многом политическое мышление Канта выражает политические устремления Просвещения. Согласно Канту, лозунгом этой эпохи было выражение: *Sapere aude! (Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком!).* Во время наиболее бурного периода Французской революции он утверждал, что народ становится *умственно созревшим* только в результате своих *собственных действий.* С полемическим задором, направленным против сторонников реставрации и консерватизма, Кант настаивает, что народ не может созреть для *свободы,* если перед этим он не *освободился.* Ключевые понятия кантовской философии — разум и свобода — принадлежат также самосознанию Французской революции. Поэтому его политическая философия может быть понята как легитимация перехода от абсолютизма к конституционным и демократическим формам правления.

Кантовская философия права начинается с фундаментального трансцендентального вопроса: что является условием возможности *сосуществования* людей, которые свободно пытаются реализовать свои собственные цели? Кант ищет общезначимый критерий для человеческого сосуществования. На следующем этапе этот критерий делает возможной оценку легитимности существующих правовых систем и форм правления, то есть позволяет оценить,

---

[1] Подчеркнем еще раз, что речь здесь не идет о моральной анархии, поскольку у Канта категорический императив в форме сознания морального долга (а не эмпирично) должен согласовывать индивидуальное поведение со всеобщим законом для всех. В рамках этого долженствования и возможна моральная свобода. Категорический императив не зависит от предполагаемого результата действия (цели) и его следствий; он сам совпадает с результатом. Категорический императив обладает достоинством высшей ценности и поскольку воплощается в человеке, то и ему сообщает это достоинство. Так из анализа природы категорического императива следует максима моральной самоценности человека, его утверждения как цели, а не средства. Ее и можно рассматривать как вторую формулу категорического императива. — *С.Б.*

удовлетворяют ли они требованиям политической справедливости. На первый взгляд, Кант формулирует основной вопрос философии права в очень абстрактном виде. Но нетрудно заметить, что этот вопрос представляет собой серьезный вызов политическому либерализму. Как можно примирить гражданские свободы с государством и правовой системой, которые обязательно налагают ограничения на эти свободы? Где находятся пределы законного вмешательства со стороны государства в свободу его граждан? Сторонники анархизма и современного либертарианства *(libertarianism)*[1] ставят вопрос более радикально: Почему свободный гражданин не может обойтись без государства? Является ли вообще законным регулирование естественных свобод человека и вмешательство в его неотъемлемые права? Во многом кантовская философия права отвечает на такие вопросы. Как и либералы, Кант предполагает, что граждане обладают законным правом реализовать свои собственные цели тем способом, который они считают наилучшим. Ни государство, ни другие формы власти не могут решать за граждан, что приносит им счастье. Они должны сами сделать свой выбор. Однако фактом является то, что наши цели и проекты не обязательно рациональны и тем самым не могут быть универсализированы *(universalizable)*. Люди, которые проживают в ограниченном пространстве, — а Земля несомненно является таковым — могут конфликтовать друг с другом. Свобода действий одного индивида может угрожать свободе действий другого. Очевидно, что эта фундаментальная человеческая ситуация имеет ряд общих особенностей с естественным состоянием по Гоббсу. Образно говоря, и там и здесь за кулисами всегда скрываются потенциальные конфликты.

Для Канта проблемой является то, каким образом можно гарантировать наибольшую возможную свободу, чтобы свобода одного человека не мешала свободе другого. Именно на фоне этой проблемы он формулирует универсальный юридический принцип, который должен гарантировать и свободу, и сосуществование: «право — это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы»[2]. Другими словами, кантовский фундаменталь-

---

[1] *Либертарианцы* — радикальные либералисты. См. *R.Nozick.* Anarchy, State, and Utopia. — New York, 1974.

[2] *Метафизика нравов в двух частях. Введение в учение о праве. § В. Что такое право?* Перевод С.Шейнман-Топштейн. — *И.Кант.* Сочинения. В шести томах. Том 4, часть 2. — М., 1965. — С. 139.

ный естественный или рационально-правовой принцип формулирует условия, при которых свободный выбор одного человека может быть согласован со свободным выбором другого человека в соответствии со всеобщим законом свободы.

Мысль Канта состоит в том, что, согласно общему принципу, неограниченная свобода действий индивида должна быть сужена таким образом, чтобы быть совместимой со свободой каждого. Таким же образом ограничивает свободу действий каждого и позитивный закон, основывающийся на этом принципе. Таково условие возможности мирного сосуществования людей, имеющих различные и даже противоположные цели. В то же время это ограничение свободы обеспечивает наибольшую свободу действий внутри рамок общих законов. Следовательно, кантовская философия права содержит прежде всего принципы справедливого *урегулирования конфликтов.*

Кант связывает критерии общезначимости законов (или конституционных принципов) с автономией граждан (законодательством, вводимым самими гражданами). Конституционные основоположения и позитивное право должны, в принципе, иметь полную поддержку со стороны всех участвующих сторон (всеобщий консенсус). На практике законодатель должен стремиться принимать такие законы, которым *могли бы* оказать поддержку, в идеале, все граждане. В этом состоит главный критерий легитимности законов. Только законы, которые удовлетворяют этому критерию, пригодны для регулирования отношений между гражданами.

Кантовская рациональная концепция права обладает определенным семейным сходством с категорическим императивом. В обоих случаях нам предлагается провести умственный эксперимент. Он заключается в универсализации либо максим (моральная философия), либо принципов права (философия права). Кант также выдвигает требование соответствия практики нашим рациональным мысленным экспериментам [см. соответствующую процедуру у Ролза, Гл. 29]. Он указывает, что эти эксперименты могут выполнять критическо-нормативную функцию. Кант полагает, что свобода прессы и свобода слова («свобода пера») соответствуют основанным на консенсусе принципам права. Привилегии знати, крепостничество, деспотизм и пытки явно не относятся к вещам, которые были бы поддержаны *всеми* сторонами. Следовательно, такие институты и действия не основаны на универсальных принципах права. Развивая подобные аргументы, Кант становится ярким выразителем идей демократических реформ в духе либерализма.

Кант является одним из первых политических мыслителей, поставивших вопрос о *правах человека* в качестве общего принципа. В соответствии с базисной установкой Просвещения он утверждает, что каждый человек обладает врожденными и неотъемлемыми правами. Эти права соответствуют рациональному понятию права, но теперь они формулируются как права субъекта (то есть как права, принадлежащие индивидуальному субъекту). Согласно общему закону, каждый человек имеет *право* на такую наибольшую степень свободы действий, которая в то же время совместима со свободой действий любого другого человека. Чтобы обеспечить правам человека подлинную гарантию, иногда необходимо вмешиваться в деятельность отдельных личностей или институтов, которые подавляют законную свободу других людей. Следовательно, государство имеет законное право на вмешательство в случае нарушения прав человека. Отметим, что Кант не сводит нарушение прав человека только к несправедливостям, подобным геноциду или пыткам. Наиболее распространенными нарушениями этих прав являются «обычные» преступления и повседневная преступность. Кант полагает, что таким образом он обосновал легитимное использование государством насилия и уголовное преследование преступников.

В качестве либерала Кант выступал против всех попыток морализации права. Обязанности, которые связаны с личной моралью, то есть наши обязанности по отношению к самим себе и наши обязанности по отношению к другим, не обязательно являются *правовыми* обязанностями. Например, Кант рассматривает самоубийство как морально ущербное деяние, но критикует законодательство, которое наказывает за попытку самоубийства. Самосохранение — это личный, а не правовой долг. Нашими обязанностями являются благодарность и сострадание, но они не относятся к числу юридически регулируемых. Нельзя наказывать за отсутствие гуманности, но необходимо наказывать за негуманные действия. Даже если действие «безнравственно», оно не обязательно должно стать предметом уголовного судебного преследования. То, что нечто является «безнравственным», не означает, что оно является «правонарушением» в правовом смысле. Юридические обязанности запрещают все то, что делает человеческое сосуществование *a priori* невозможным — например, воровство, убийство и нарушение договоров (ложь). В случае этих действий мы видим, что юридические и моральные обязанности совпадают. Однако Кант не требует, чтобы субъекты права обладали моральными побуж-

дениями для действий в соответствии с законом и правом. Юридическая сфера не налагает на нас обязательств всегда действовать на основе уважения нравственных законов. Следовательно, Кант проводит различие между моралью и правом. Он не «наделяет статусом права» мораль и не «морализирует» право. Именно такой подход характерен для всех современных либеральных обществ.

Согласно Канту, в международном сообществе идет «борьба всех против всех». В отношениях между независимыми государствами существует естественное состояние беззакония. В международной политике доминирует «право сильнейшего». Кант рассматривает это состояние как недостойное и неразумное. В этой сфере мы также должны «иметь мужество использовать наш собственный разум». В коротком эссе *О вечном мире* (1795) он отстаивает представление о всемирной «Лиге Наций», которая должна регулировать взаимоотношения независимых государств. В основном идея Лиги Наций та же, что лежит и в основе его философии права: Лига Наций должна основываться на универсальных принципах *урегулирования конфликтов* и *мирного сосуществования*. Иначе говоря, все стороны должны быть способными придерживаться этих принципов. Практика, конечно, показывает, что это проще сказать, чем сделать: одни государства малы и слабы, другие велики и сильны. К тому же, как известно, государства также могут иметь противоположные интересы. Они имеют разные экономические системы и часто основаны на различных политических идеологиях. О каких принципах могут договориться такие государства? Согласно Канту, для урегулирования конфликтов подходят только такие «хрупкие» принципы справедливости, как например: «ни одно самостоятельное государство (большое или малое — это безразлично) не может быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни посредством купли, ни в виде дара»[1].

Характерным для кантовского подхода к принципам межгосударственных отношений является то, что он систематически пытается отделить вопросы международных отношений от религиозных и идеологических. Государствам нет нужды договариваться по всем спорным проблемам. Достаточно того, что они договариваются о форме *modus vivendi*. Кант ясно подчеркивает, что цель состоит в создании мирного сообщества, а не обязательно брат-

[1] *К вечному миру.* — *И.Кант.* Сочинения на немецком и русском языках. — М., 1994. Т. 1. — С. 359.

ской семьи всех народов. Первое подлинное крупное воплощение кантовская философия мира получила после второй мировой войны, когда была создана Организация Объединенных Наций.

Неудивительно, что многие аспекты кантовской политической философии несут отпечаток проблем его времени. В сфере практической политики ему не всегда удавалось последовательно придерживаться принципиальной и универсалистской позиции. Несмотря на то, что Кант требовал, чтобы законы выражали волю народа, он не являлся сторонником избирательного права для всех граждан (и следовательно, того, чтобы в законодательных собраниях были представлены все слои общества). Женщин Кант лишал этого права без всяких дальнейших объяснений. Эта же судьба постигла и тех, кто не был материально и социально «независим» (временных рабочих, слуг и т.д.). В каждом из этих случаев речь не идет о совершенствовании разума на основе *самодеятельности* людей, которые способны мыслить. Политические воззрения, которых Кант придерживался по этим вопросам, вряд ли отвечали его рационально-правовым принципам. Временами он также становился выразителем крайних и абстрактно-рационалистических точек зрения. Например, как и Локк, Кант разделяет либеральную и договорную точку зрения на брак. Однако этот закоренелый холостяк начинает обсуждение брачного права, на котором основаны права домашнего сообщества, следующими эмоциональными словами: «*половое общение (commercium sexuale)* — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого... Половое общение по закону есть *брак (matrimonium),* т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»[1]. Не имея достаточного опыта в этой области, он тем не менее выдвигает строгие требования относительно того, что может считаться нормальным половым общением. Он разделяет его на «*естественное* (благодаря которому создается существо, им подобное) или *противоестественное*, которое есть общение или с лицом того же пола, или с животным, принадлежащим к иному роду, а не к человеческому; от этих нарушений закона, противоестественных

[1] *Метафизика нравов в двух частях. Учения о праве часть первая. Права домашнего сообщества рубрика первая. Брачное право. § 24.* С. 191—192. Женатый Гегель, у которого, как говорят, во время написания *Феноменологии духа* родился внебрачный сын, характеризовал кантовскую точку зрения как позорную [см. цитату в Гл. 20].

пороков, название которых иногда не произносится, нельзя избавиться никакими ограничениями и исключениями как от ущерба, наносимого человечеству в нашем собственном лице»[1]. По-видимому, Кант не имел бы никакого уважения к правам гомосексуалистов!

Кант является сыном Просвещения. Он выступает за просвещение и автономию личности. И для энциклопедистов-просветителей, и для Канта просвещение является публичным использованием индивидом разума. Люди становятся просвещенными и автономными, размышляя в сообществе с другими. И это публичное использование индивидом разума должно быть свободным. [Ср. воззрения Джона Стюарта Милля на общественное мнение].

Но к этому сообществу дискутирующих частных лиц могут принадлежать только наделенные разумом люди. Для Канта это означает, что совместное обсуждение предназначено только для свободных граждан, обладающих собственностью. Те, кто получает заработную плату, не являются полноценными членами общества, хотя они, благодаря упорной работе и удаче, могут стать в будущем его членами. Оптимизм в отношении прогресса дает определенную надежду для непривилегированных. Согласно Канту, именно материально независимые граждане способны реализовать публичное использование разума: они и образуют культурную, читающую и дискутирующую публику.

Когда эти свободные, размышляющие частные лица приходят к соглашению, то оно является своеобразной прагматической гарантией близости их совместной точки зрения к истине. Продолжительные дебаты способствуют большему приближению к истине. [Ср. точку зрения Хабермаса на значение свободной от принуждения дискуссии].

Итак, с будущим связаны надежды на то, что постоянные публичные свободные дискуссии, в которых принимают участие рациональные индивиды, будут способствовать тому, что истина постепенно, шаг за шагом, будет становиться более очевидной. Таким образом, история как бы решает задачу приближения к истине с помощью построения просвещенного сообщества, в котором происходит свободный обмен мнениями и открытое обсуждение возникающих проблем. Такова основная мысль кантовской философии, вытекающая из его понимания просвещения и автономии. В ней Кант пытается соеди-

[1] *Там же.* — С. 192.

нить политику и рациональность. С одной стороны, для реализации рациональности требуются определенные политические условия, а с другой — рациональность является условием проведения просвещенной политики[1].

Суждение — телеология и эстетика

Многие считают, что философия Канта сложна и трудна для понимания. Этой философии также нелегко придерживаться в жизни. Но выдвигающие такие обвинения должны одновременно понимать, каких результатов достиг Кант с помощью своей философии. Прежде всего он полностью обосновал современную эмпирическую науку, парадигмой которой служит физика. Кант подготовил почву для исследований, ищущих объяснения причин во всех областях, которые могут быть предметом нашего опыта. Он же обосновал представление о человеке как полностью свободном и нравственно ответственном существе и мотивировал сферу нравственности. Кант делает это, подчиняясь требованиям детерминизма и причинных объяснений и, одновременно, оправдывая свободу воли и нравственность. Как видим, Кант дает ответ на одну из фундаментальных дилемм современной философии: как связаны между собой наука и нравственность.

В дополнение к этому Кант объясняет, каким образом в сциентизированном обществе возможна религия, основанная на вере и откровении. Здесь, как и в случае напряженности между причинным объяснением и моралью, ответ связан с кантовским «коперниканским» переворотом. Вопрос о существования Бога находится вне наших когнитивных способностей. Поэтому все ответы на этот вопрос не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Кант, таким образом, закладывает философскую основу для протестантской теологии.

Однако трудно согласиться с одним решающим положением кантовской философии, описанной нами. Оно заключается в противопоставлении мира опыта, в котором наши объяснения осно-

---

[1] Таким образом, Кант принадлежит традиции, которую начали Платон и Аристотель. Но Кант отличается от них, скажем, тем, что понимает воплощение просвещенного общества в качестве регулятивной идеи, в качестве идеальной задачи истории.

ваны на причинной связи, и мира нравственности, в котором мы являемся свободными и ответственными. Речь идет о противопоставлении необходимости и свободы, человека как познающего субъекта и человека как действующего существа. Именно в этом пункте в качестве посредствующего звена Кант вводит свою теорию «суждения». После *Критики чистого разума и Критики практического разума* появляется *Критика способности суждения* — критический анализ суждений. По мнению Канта, с ее помощью он может связать эти два мира. Суждение является посредником между теоретическим и практическим разумом.

Это посредничество не может быть *познавательным* (то есть не является тем, чем является теоретическое постижение), потому что в противном случае оно принадлежало бы царству теоретического разума. Но Кант полагает, что мы владеем способностью синтезировать теоретический и практический разум и что мы можем рефлексировать над этой синтезирующей способностью. Именно это Кант и пытается сделать в своей «критике суждения»[1].

Кант полагает, что суждение раскрывается двумя способами, *телеологически* и *эстетически*. Как только речь заходит о формах жизни, мы мыслим *телеологически*, несмотря на то, что знаем, что все объяснения на деле являются причинными. Однако мы рассуждаем так, как если бы жизнь имела цель и смысл. В результате этого мир становится для нас более осмысленным. Этот спонтанный способ мышления на основе цели и смысла способствует ослаблению напряженности, порождаемой нашей жизнью в двух мирах (необходимость и свобода).

Эстетика примиряет эти два мира иным способом. Она покоится на двух основных типах опыта. Первый — это восприятие того, что является возвышенным *(das Erhabene)* — например, восприятие великого произведения искусства или восприятие природы. Второй — это восприятие того, что является прекрасным.

И телеологические, и эстетические суждения являются «суждениями вкуса», а не познания. Но это не значит, что нет никако-

---

[1] Эта тема относится к числу дискутируемых в кантоведении. Ряд исследователей, например, утверждает, что здесь нет никакого синтеза, который осуществляется благодаря третьему фактору, опосредствующему теоретический и практический разум. По их мнению, в конечном счете *практический разум* является ведущей и определяющей силой по отношению к теоретическому разуму.

го объяснения вкуса, что вкус является чисто субъективным и произвольным. Кант полагает, что мы способны прийти к общему мнению и в этой области. Но это происходит иначе, чем в случае опыта и теоретического познания. В некотором смысле эстетическое суждение является субъективным, хотя и остается общезначимым. Это можно объяснить на примере того, что все мы будем испытывать одно и то же эстетическое «наслаждение», беспристрастно рассматривая произведение искусства. Когда мы беспристрастны, то все мы способны испытывать одни и те же чувства по отношению к произведению искусства. В результате совпадают наши «суждения вкуса» по поводу этого произведения искусства. (Здесь имеется параллель с юмовским объяснением совпадения различных моральных суждений: мы придерживаемся беспристрастного отношения. Следовательно, нормальные люди будут испытывать одни и те же чувства. Эти общие чувства являются основой для правильных суждений, которые будут, таким образом, универсальными). Согласно Канту, эстетические переживания невыразимы в понятиях. Однако эстетические чувства все же подчиняются некоторым правилам, и мы можем, используя примеры, показать, как эти эстетические переживания проявляются в различных случаях. Здесь мы не можем претендовать, что высказали истину по поводу этих переживаний. Но мы можем обращаться к переживаниям других людей. [Ср. понятие «неявного» знания у Витгенштейна, Гл. 29].

Для Платона и Аристотеля искусство являлось имитацией того, что существует и что должно быть. Для Платона именно идеи были тем, что существует и что должно быть. Для Аристотеля в этой роли выступали субстанции и их формы. Рассматриваемая с этих позиций эстетика обладала объективным основанием для Платона и Аристотеля. Прекрасное соединено с Истиной и Добром. Кант же устанавливает различие между истиной и нравственностью (последняя осознается с помощью категорического императива). Прекрасное наряду с возвышенным (и наряду с телеологическим способом мышления) должно, следовательно, выполнять функцию посредничества между истиной и нравственностью. Но в то же время эстетика отлична и от науки, и от этики. Для Канта эстетические «суждения» одновременно и субъективны, связаны с нашей эмоциональной жизнью, и все же (потенциально) универсальны.

После Канта возникает Романтизм, который еще сильнее подчеркивает субъективные аспекты искусства, в особенности

творческого процесса, и его эстетического восприятия. На центральное место выдвигается гений, крупная творческая индивидуальность. Здесь уникальное превозносится за счет универсального. И кроме того, сильный акцент ставится на творческое, на новаторское, по сравнению с классическим пониманием искусства как имитации. Но, превознося уникальное, Романтизм все же предполагает, что искусство может создать нечто общее и универсальное для всех людей. С помощью уникального художника-творца и мы можем достигнуть более глубокого понимания того, чем является человеческая жизнь и чем она может быть. [Ср. параллели в посткантовской философии истории, например у Гердера, Гл. 19].

Глава 19. СТАНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Предпосылки

В европейской культуре второй половины XVIII века выделились три относительно независимые сферы со своими системами ценностей: наука, нравственность/право и искусство. Каждой из этих сфер были присущи особые типы вопросов. Наука имеет дело с *вопросами истины* (является ли утверждение правильным в смысле его истинности). Нравственность/право обсуждает *нормативные вопросы* (является ли распоряжение обоснованным в смысле его справедливости (законности). Искусство занимается *эстетическими вопросами* (является ли произведение искусства прекрасным или сделанным со вкусом). Таким образом, скажем, было бы ошибочно считать, что наука может отвечать на нормативные вопросы [см. критику Юмом попыток делать выводы от «существующего» к «должному», от фактов к ценностям].

Далее, вопросы об *истине* (наука), *правоте* (нравственность/право) и *красоте* (искусство) были отделены от религиозных вопросов. Тем самым наука, нравственность и искусство стали независимыми от религии. С этого времени началось движение в направлении того, что мы называем *современностью (modernity)*.

Первая явная тематизация этих сфер культуры дается в кантовских трех критиках. *Критика чистого разума* (1781) выясняет предпосылки современного естествознания. *Критика практического разума* (1788) дает независимый статус морали относительно естествознания. *Критика способности суждения* (1790) очерчивает границы эстетики относительно науки и нравственности. В определенном смысле Кант подводит итоги культурного развития, уходящего корнями в Ренессанс.

Важным поворотным моментом этого процесса явился отказ от телеологического и эмпатического *понимания* природы. Парадоксально, но еще Галилей думал о природе как о тексте или книге, написанных на математическом языке [см. Гл. 7], а ренессансное естествознание считало, что природа несет послание от Бога, и цель науки состоит в том, чтобы понять его. Итак, наука обладала герменевтическим или интерпретативным измерением, она легитимировалась в качестве одного из нескольких путей постижения Бога. Но научная революция Нового времени привела к демистификации и расколдовыванию природы. В современную эпоху лишь немногие верят, что физическое или химическое знание может вообще научить нас чему-либо о *смысле* мира или о науке как о пути к Богу. Подобные представления можно встретить сейчас лишь у мистиков или романтически настроенных натурфилософов. Уже в XIX в. герменевтическая натурфилософия была возможной лишь в виде мистицизма (Новалис, Novalis — псевдоним Фридриха фон Гарденберга, Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772—1801, Фридрих Вильгельм Шеллинг, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1759—1805, и другие). Что касается современной науки, то она легитимируется благодаря своим применениям и даваемой ею властью и контролем над природой. Она уже не является интерпретативной или герменевтической дисциплиной, способной отвечать на наши вопросы о «смысле» мира. Напротив, современная естественная наука пытается *объяснить* явления. Как говорит Кант, объяснить нечто означает подвести объекты опыта под установленные природные законы. При этом модельным образцом *научного объяснения* служит ньютоновская механика.

В рамках таких представлений об объяснении трудно найти место для *гуманитарных наук* или наук о человеке типа филологии, истории и т.д. В каком смысле эти дисциплины содержат *объяснения* того вида, который мы находим в естественных науках? Удовлетворяют ли они вообще тем существенным требованиям, которым отвечают «преуспевающие естественные науки»? В начале XIX века, по-видимому, были возможны две стратегии формирования гуманитарных наук: 1) Можно было попытаться придать гуманитарным наукам статус, которым обладали естественные науки. А именно, как и естествознание, гуманитарные науки должны были объяснять явления на основе универсальных законов (в более позднем позитивистском контексте это требование приобрело форму тезиса о «единстве науки». 2) Можно было также, следуя, скажем, за Вико, утверждать, что гуманитарные и естественные науки имеют качественно разные

объекты исследования и, следовательно, различные методы. Из этого следовало, что гуманитарные науки должны легитимироваться иначе, чем естественные науки. Эти две стратегии все еще являются предметом современных споров вокруг эпистемологического статуса гуманитарных наук. В этой главе мы кратко остановимся на формировании гуманитарных наук и на том, какой вид придали проблемам этих наук их *основатели.*

Гердер и историцизм

В 1770-е годы произошел решающий поворот в духовной жизни немецкого общества. Более конкретно, речь идет о переходе от рационалистического Просвещения к антирационалистическому[1] пред-Романтизму (так называемый период «бури и натиска» — *Sturm und Drang,* который представлен, помимо прочих, именами Гете, Goethe, Johann Wolfgang von, 1749—1832, и Шиллера, Schiller, Friedrich von, 1759—1805). Одной из центральных фигур этого переходного периода являлся Иоганн Готфрид Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744—1803). Он был ярким представителем *нового исторического сознания,* которое придало новый смысл *индивидуальности* и историческому *изменению.* Этот смысл определяет ядро того, что позже будет называться *историцизмом.* Корни гердеровского историцизма восходят к мыслителям, которые по разным причинам находились на периферии Просвещения. От Юма Гердер унаследовал скептическое отношение к способностям разума. Он отвергает понятия общезначимого человеческого разума и вневременных универсальных стандартов. В критике Руссо культуры и его идеализации счастливого «природного человека» Гердер черпал вдохновение для собственной критики как самосознания Просвещения, так и оптимизма последнего в отношении прогресса. На критические взгляды Гердера также сильно повлиял пиетический иррационализм Иоганна Георга Гамана (Johann Georg Hamann, 1730—1788)[2].

---

[1] Здесь авторы имеют в виду не иррационализм, а коррекцию универсальных претензий рассудка гуманистической сферой чувств. — *С.Б.*

[2] Специалист по этому периоду Бек (L.Beck) рассматривает и Гердера и Гамана как представителей философии «контр-Просвещения» (*Early German Philosophy.* — Cambridge, 1969. — P. 361 ff.). Эта характеристика верна по отношению к Гаману, но позиция Гердера более сложна. В связи с ней мы можем говорить о «синтезе» элементов и рационалистического Просвещения, и немецкого контр-Просвещения *(anti-Aufklärung).*

Мы сказали, что Гердер может рассматриваться как основатель *историцизма*. Прежде всего, историцизм — это специфические установка и подход к истории. Историцизм пробудил так называемое «историческое чувство», согласно которому история становится контекстом и основным предусловием философии и человеческого мышления. Далее, *история* как дисциплина превращается в доминирующую науку, которая накладывает свой отпечаток на все гуманитарные дисциплины. Они как бы «историцизируются», то есть становятся исторически ориентированными дисциплинами [ср. история литературы, история искусства, история религии, история языка и т.д.]. Итак, можно сказать, что историцизм является и точкой зрения на реальность, и исследовательской программой для гуманитарных наук[1].

Во-первых, историцизм характеризуется его интересом к историческим явлениям как *исключительным, уникальным* и *специфическим* феноменам. Индивидуальность не ограничивается человеческими личностями или отдельными явлениями. Она может также быть найдена в коллективном и «супериндивидуальном». Эпоха, культура или народ также уникальны и специфичны. В этом состоит суть историцистского *принципа индивидуализации*. С методической точки зрения, историческое понимание должно базироваться на собственных предпосылках эпохи и все ее оценки должны проистекать из *внутренних*, а не внешних критериев. Историцизм стремится к *имманентному* пониманию, а не пониманию, которое основано на критериях суждений более поздней эпохи. В этой исследовательской программе чрезвычайно важным становится проникновение в исторический контекст и исторические связи. Явление приобретает смысл в свете присущего ему контекста. В новом контексте (например, нашем собственном) явление получает иной смысл. Итак, историческое понимание — это контекстное понимание [ср. с понятиями «языковая игра» и «парадигма» в современной философии науки].

Во-вторых, историцизм подчеркивает важность исторического *изменения* и *эволюции*. Статическая точка зрения на реальность заменена на динамическую. Все подвержено потоку истории. Это акцентирование на изменении интерпретируется как решающая

[1] Немецкий историк Фридрих Мейнекке (Friedrich Meinecke, 1862—1954) подчеркивал, что историцизм — это прежде всего принцип жизни, новый способ видения жизни. Реализация этого принципа становится исследовательской программой [см. *F.Meinecke.* Entstehung des Historismus, [1936]. — München, 1965].

«революция» в западном мышлении[1]. Одним из следствий историцистской революции явилось то, что гуманитарные науки XIX в. разработали историко-генетический взгляд на картину мира человеческой жизни за счет структурированного систематического подхода. Понятие историцистской индивидуализации и акцент на историческом изменении отрицают некоторые основные представления Просвещения: претензии на всеобщность, концепцию разума, идею неизменной человеческой природы и понятие общезначимых человеческих прав. Это отрицание придает историцизму определенные релятивистские черты («исторический релятивизм»), которые становятся все более и более заметными и проблематичными в наше время[2].

Первый вклад Гердера в философию истории работа *И еще одна философия истории человечества* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* 1774) часто рассматривается в качестве историцистской программы. У Монтескье Гердер заимствует идею, согласно которой природно данные условия оказывают влияние на индивидуальность народов. Климат, географические условия и среда обитания определяет характер различных исторических явлений[3]. Для Гердера эти физические и материальные факторы обусловливают культурный рост и развитие и задают внешнюю рамку, в которой формируется основа любой индивидуальности.

Согласно Гердеру, каждая историческая эпоха является неповторимой и тем самым уникальной *(einmalig).* Дух или менталитет эпохи отпечатан на всех ее отдельных проявлениях и придает им определенную объединяющую характерную особенность. Например, дух греческой античности IV столетия до Р.Х. проникает не только в философию, но и в искусство, поэзию и интеллектуальную жизнь. Благодаря этому все эти феномены являются типич-

---

[1] См. *F.Meinecke.* Entstehung des Historismus. — S. 1.

[2] Первые представители историцизма (Гердер и Юстус Мозер, Justus Möser, 1720—1794, и другие) были глубоко убеждены в существовании метафизической реальности, скрывающейся за историческим миром. Различные культуры и исторические явления рассматривались ими как выражения этой транс-исторической реальности (Бог). С такой точки зрения история может истолковываться как осмысленный и разумный процесс [см. также Гегель]. Когда эта позиция утратила доверие, историцизм столкнулся с однозначно релятивистскими следствиями. Поэтому с начала XX столетия ситуацию в нем часто трактуют как «кризис», затрагивающий принципиальную применимость историцизма вообще.

[3] См. *J.Herder.* Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), — Frankfurt am Main, 1967. — S. 40.

ными именно для этой эпохи. То же самое можно сказать и о национальном духе *(Geist eines Volkes)*. Каждый народ и каждая национальная культура сформированы их национальным духом. Для Гердера язык и сказки — хорошие примеры индивидуальности и уникальности народа. Если две нации могут быть отмечены одним и тем же духом времени, то национальный дух *(Volkesgeist)* играет роль принципа индивидуализации внутри данной культурной эпохи.

Идеалы различных народов, их нормативные представления о том, что является добрым и злым, уродливым и красивым, отмечены их национальным духом. Все критерии связаны со специфическим духом народа. Не существует какого-либо сверхнационального или сверхисторического критерия оценки счастья и красоты. «Каждая нация, — говорит Гердер, — содержит *центр* своего счастья *внутри самой себя,* точно так же, как шар содержит внутри себя свой центр тяжести»[1]. Все критерии обусловлены историческими и географическими обстоятельствами. Когда «дистанция» между двумя нациями достаточно велика, они взаимно оценивают идеалы друг друга как предрассудки. Но такие предрассудки не обязательно являются отрицательными. Согласно Гердеру, «предрассудок *хорош* на своем месте и в свое время, так как он делает нас счастливыми»[2].

Но как мы можем прийти к подлинному историческому пониманию других уникальных наций и культур? По мнению Гердера, это понимание или оценка не могут быть основаны на общих или универсальных стандартах. Он также отвергает представление о том, что одна эпоха или нация может служить нормой или идеалом для других. Историческое знание приобретается только с помощью *эмпатии* по отношению к историческим явлениям. Этот тип понимания не начинает с универсальных принципов разума или универсальных законов. Задача историка состоит в том, чтобы вообразить себе, на что могла бы быть похожей жизнь в отдаленном прошлом: «погрузите себя в эпоху, в небеса, в целую историю, чувствуйте себя во всем *(fühle dich in alles hinein)*»[3]. Другими словами, исторический подход должен быть «герменевтически эмпатическим». Историк должен адаптироваться к уникальности явлений.

[1] *J.Herder.* — S. 44 f.
[2] *Там же.* — S. 46 f.
[3] *Там же.* — S. 37.

Гердеровское учение критически относится к слепому этноцентризму и тем самым делает возможной культурную толерантность. *Национализм* Гердера не имеет ничего общего с шовинизмом. Все нации уникальны и равны. Гердер бережно относится к реалиям культурного и национального *разнообразия*. Похожие убеждения характерны и для его точки зрения на различные исторические эпохи. В свете своей концепции индивидуальности Гердер вынужден переоценить отрицательное отношение эпохи Просвещения к Средневековью. Если каждая эпоха имеет свою собственную ценность и свой «центр» внутри себя, то это, конечно, относится и к Средневековью [ср. положительную оценку средних веков со стороны романтиков]. В принципе, Средневековье не может быть помещено ни выше, ни ниже любой другой эпохи. Как и все исторические эпохи, оно само для себя является самоцелью.

Нетрудно понять, что принцип индивидуализации может легко войти в конфликт с идеей исторического прогресса и развития. Если история имеет более глубокий смысл или движется к специфической цели, то трудно утверждать, что любая эпоха имеет собственную абсолютную самоценность. Если все эпохи развиваются в направлении к некоторой общей цели *(telos)*, то тогда естественно вводятся *внешние* критерии для их оценивания. В этом случае любая эпоха получает смысл в свете общей цели. Эта проблема неоднократно возникает в гердеровской философии истории. В работе *И еще одна философия истории человечества* Гердер полемизирует с поверхностным тезисом Просвещения о прогрессе. Поддерживая идею Руссо об историческом упадке после счастливого золотого века, он рассматривает эпоху Просвещения в качестве периода упадка. Но все эти оценки предполагают критерии, не принадлежащие определенной эпохе. Для Гердера, как и для Вико, нации и культуры проходят через различные «жизненные циклы»[1]. Хотя в этой работе Гердер использует такие слова, как «развитие» и «прогресс», он все же не придерживается идеи беспрерывного прогресса или идеи движения всех культур к одной и той же цели. Культура развивается аналогично отдельной человеческой личности, и это в определенном смысле подразумевает, что они проходят одни и те же жизненные этапы. Культуры и нации рождаются и умирают, как и живые организмы. Поэтому Гердер оперирует с нормативными понятиями типа «период расцвета» и «период упадка» [ср. его трактовку Просвещения как периода «упад-

[1] *J.Herder.* — S. 48.

ка» и «старости»]. В целом в своей философии истории Гердеру не удается избежать конфликта между *внутренними* и *внешними* критериями оценивания.

В таких поздних работах, как *Идеи к философии истории человечества* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784—1791) и *Письма для поощрения гуманности* (*Briefe zur Beförderung der Humanität,* 1793—1797) исторический процесс находит свою однозначную цель, а именно, *гуманность*. Для Гердера собирание народного поэтического творчества и развитие новых гуманитарных наук оказались связанными со «строительством нации», что было актуально для Германии его времени. Таким образом, он легитимирует значимость и предназначение гуманитарных наук. Однако Гердер может быть рассмотрен и как пророк *национализма* и тем самым культурного *релятивизма*.

Резюмируя, скажем, что оригинальный вклад Гердера заключается в его принципе индивидуализации. Все исторические явления обусловлены духом времени и особым народным духом *(Volkesgeist),* который, в свою очередь, определяется внешними физическими и материальными условиями. Аналогично всеохватывающий менталитет эпохи и народа *(Volk)* задает понимание индивидом его самого и мира. С этой идеей мы снова встретимся в учении Гегеля.

Для Гердера исторические явления обладают собственной самоценностью и должны оцениваться на основе их собственных предпосылок. Очевидно, это создает определенную напряженность между легитимной толерантностью и историческим релятивизмом. Возможно, он сказал бы, что проводит различие между *пониманием* явления (например, кровной мести) и его *одобрением* (на основе наших моральных критериев). Его идея *гуманности* как цели истории в определенном смысле является антирелятивистской, но, по-видимому, несовместима с радикальной версией принципа индивидуализации. Во многом историцизм XIX века так и не смог разрешить эту дилемму.

Шлейермахер и герменевтика

Как мы упоминали, интерпретация текстов была проблемной областью, которая находилась вне поля интересов Канта. Хотя искусство интерпретации всегда занимало центральное место в гуманитарных науках, возникновение современной герменевтики датируется рубежом XVIII и XIX веков. Решающий вклад в ее со-

здание внес немецкий философ и теолог Фридрих Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher, 1768–1834).

Шлейермахер часто рассматривается как автор идеи *герменевтического круга,* понимаемого в качестве основного принципа интерпретации. Дух, который пронизывает целое (например, текст), оставляет свой отпечаток на его отдельных частях. Части должны быть поняты на основе целого, а целое должно быть понято как внутренняя гармония частей. Точка зрения Шлейермахера на герменевтику отмечена влиянием Романтизма. Центральным аспектом герменевтики становится идентификация исследователя текста с индивидуальным, уникальным содержанием духа («индивидуальностью»), *скрывающегося за* текстом. Для Шлейермахера герменевтика имеет дело прежде всего не с текстом самим по себе, а с творческим духом, воплощенном в тексте. Основная проблема понимания связана с пространственной и временной дистанцией, разделяющей исследователя и объект понимания. Герменевтика может способствовать преодолению этой исторической дистанции. Как и Гердер, Шлейермахер подчеркивает необходимость идентификации исследователя с текстом, с авторским стилем мышления и с историческим контекстом. Филология оказывает важную помощь в позиционировании исследователя во внутрь *интеллектуального горизонта* автора и текста. Благодаря этому лучшее понимание текста дает нам лучшее постижение фундаментальных проблем эпохи. Кроме того, герменевтическая интерпретация может быть понята как возобновляющееся круговое движение от целого к частям и от частей к целому.

Следуя Шлейермахеру, герменевтика вызвала серьезный переворот внутри новых гуманитарных наук. Она оказалась общей основой не только для теологии, литературоведения, юриспруденции и историографии, но и для остальных гуманитарных наук. В определенном смысле, она как их общее достояние способствовала конституированию их уникальности по отношению к естественным наукам. С герменевтической точки зрения, целью гуманитарных наук является *понимание*, а естественных наук — *объяснение.*

Историческая школа — Савиньи и Ранке

Гердер явился пионером «историцизации» *(historicization)* гуманитарных наук. Наряду с так называемой исторической школой (в историографии) радикальная историцизация затронула и другие гуманитарные науки. Она коснулась и теологии (так называе-

мое направление *высшей критики — higher criticism*) в рамках исследований Библии, представленное, например, Давидом Фридрихом Штраусом, David Friedrich Strauss, 1808—1874, автором книги *Жизнь Иисуса, Das Leben Jesu,* 1835—1836, и юриспруденции (Савиньи), и историографии (Ранке).

Кроме того, историческая школа способствовала определенной сциентизации гуманитарных наук. Историко-критический метод с его акцентом на критике источников и ориентацией на факты корректирует гердеровскую эмпатию и присущее Романтизму особое внимание к духу времени и национальному духу. «Сами вещи» снова становятся первичными.

Подобно Гердеру и романтикам, Фридрих Карл фон Савиньи (Friedrich Karl von Savigny, 1779—1861) и Леопольд фон Ранке (Leopold von Ranke, 1795—1886) считали, что история характеризуется органическим развитием и радикальное вмешательство в историю препятствует ее естественному развитию. В XIX веке эта идея становится аргументом в пользу политической стабильности и консервативного нежелания проводить реформы. Это особенно видно на примере исторической школы в юриспруденции. После наполеоновских войн в Германии возникло *национальное движение* против французского рационализма, концепции естественного права и гражданского кодекса Наполеона *(Code Civil)*. Демократические и эгалитарные элементы в юридическом мышлении того времени, основанные на идее естественного права, были заменены антирационалистическим национальным историцизмом, уходящим корнями в сугубо немецкую историко-юридическую традицию.

Савиньи сравнивает органическое развитие права с изменениями языка. Это сравнение накладывает явные ограничения на законодательную деятельность. Право, язык, традиции и обычаи представляют выражение души немецкого народа. Поэтому право должно, как и язык, соответствовать характеру народа *(volksmäßig)*. Научный подход к праву должен быть историко-генетическим и опираться как на эмпатию, так и на критику исторических источников.

Итак, Савиньи рассматривает право и все остальные культурные явления как выражение национального духа[1]. Национальный

[1] См. *F.von Savigny.* Der Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung (1814). Необходимо подчеркнуть, что Савиньи принадлежит консервативной традиции, которая усматривает в рационализме и концепции естественного права важнейшие причины Французской революции. Эта традиция служит также основанием для критики Савиньи кантовской философии права.

дух пронизывает все формы жизни и творит национальную индивидуальность. Существует органическая взаимосвязь между правом и народным характером. Таким образом, действующее право — это традиционное право. Истинный законодатель выражает национальный дух и олицетворяет его. Савиньи рассматривал юридические кодексы и конституции, основанные на идее человеческих прав (например, *Общее обычное право Пруссии,* 1794) как негерманские и неисторичные. С его точки зрения, обычай и традиция обладают приоритетом перед разумом. Как раз это положение становится центральным пунктом критики Марксом исторической школы в юриспруденции. Согласно Марксу, Савиньи легитимирует неразумность и несправедливость настоящего при помощи неразумности и несправедливости прошлого. Укажем также и на критический аргумент, выдвинутый Гегелем. Историческая школа в юриспруденции неправильно представляет связи между разумом и действительностью. Существующая юридическая действительность (позитивное право) не всегда разумна и справедлива.

Такая форма консервативно-реставрационного историцизма не была исключительно немецким феноменом. Подобные тенденции можно обнаружить в консерватизме Берка и во франко-католической (клерикальной) философии реставрации (Л.Бональд, Ж.де Местр).

Для Ранке целью историографии является объективная реконструкция прошлого «таким, каким оно было на самом деле». В центре его внимания находится политическая история. Ранке мало интересовался исторической ролью экономических и социальных факторов. Цель исторического исследования заключается в понимании прежде всего не происхождения и подоплеки современности, а прошлого на основе его собственных предпосылок. Следовательно, историография требует особо положительного отношения к прошлому. Историк должен также избегать субъективных и пристрастных интерпретаций. В этом ему должны помочь историко-критический метод и усовершенствованные формы критики исторических источников. Но Ранке осознает, что историки никогда не бывают пассивными регистраторами объективных фактов; они никогда не начинают работать без предположений. Без философии — Ранке, вероятно, имел в виду формативные гипотезы или идеи — история представляет собой хаос фактов.

Даже если Ранке отвергает гегелевскую философию истории как спекулятивную и априористскую, он, подобно Гегелю, усматривает в отдельных явлениях нечто всеобщее. В каждом состоя-

нии дел и в каждом историческом феномене историк находит черты вечности, которая исходит от Бога *(aus Gott kommendes)*[1].

Подобно Гердеру и романтикам, в своей полемике против рационализма и оптимистической точки зрения на прогресс Ранке подчеркивает важность *индивидуальности*. Если тезис о прогрессе связан с причинным или телеологическим детерминизмом, то аннулируется свобода человека. Однако историческое развитие предполагает «стадии свободы». Желающий стать историком должен быть способен проследить исторические явления до породивших их индивидуальных *действий*. Только понимание действия дает возможность осознать события в качестве исторических событий. Более того, для Ранке тезис о прогрессе несовместим с принципом равноценности всех эпох и наций (по его словам, «все находятся одинаково близко к Богу»). Само по себе многообразие является выражением великодушия Бога. С точки зрения вечности (с точки *зрения Бога), все поколения и эпохи являются равноценными.*

Можно сказать, что с появлением Ранке исследование истории освободилось от пут философской систематизации (Гегель). Институционализация историографии как строгой эмпирической дисциплины восходит прежде всего к Ранке и его школе.

Дройзен и Дильтей — уникальность гуманитарных наук

Подобно Ранке, Иоганн Густав Дройзен (Johann Gustav Droysen, 1808—1884), основатель так называемой прусской историографической школы, усматривает в истории руку Провидения *(eine Gotteshand)*. Но в противоположность Ранке, он подчеркивает, что историк никогда не сможет отказаться от своей собственной точки зрения. Наше понимание прошлого всегда определяется современными точками зрения и интересами. Следовательно, каждое новое поколение будет по-новому переписывать историю. Этот подход был выражен Генрихом фон Сибелом (Heinrich von Sybel, 1817—1895) в следующих словах: «Каждый более или менее значительный историк имеет свою точку зрения. Существуют историки верующие и атеисты, протестанты и католики, либералы и консерваторы. Среди историков есть представители всех пар-

[1] См. *G.Iggers*. The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present. Middletown, CT, 1968. — P. 105.

тий, но никогда не было ни одного объективного, непредвзятого историка, лишенного своих собственных принципов»[1].

Итак, обратившись к своим собственным предпосылкам и обнаружив, что они всегда связаны с современностью, гуманитарные науки столкнулись с очевидной проблемой объективности. При этом идея историографии как науки, пытающейся восстановить прошлое таким, каким оно «действительно было», становится наивной иллюзией. Однако вряд ли можно и отказаться от мысли, что историк все же должен сообщать нам то, что было. Он не должен ограничиваться рассказом только о собственной позиции и точке зрения или об используемом сообществом исследователей «комплекте инструментальных средств».

Связь между нашими неизбежными «предубеждениями», или концептуальными предположениями, и объектами исследования стала еще более проблематичной в XX столетии. Если у нас более нет данных, которые не зависят от интерпретации, то есть данных, не зависимых от нашего понимания, то необходимо объяснить, в каком смысле может быть объективно проверена наша интерпретация. По-видимому, здесь оказывается неприменимой традиционная концепция истины как соответствия (*корреспондирующая* концепция истины).

Именно Дройзен проводит и важное различение между *пониманием (Verstehen)* как методом гуманитарных наук, и *объяснением (Erklären)* как методом естественных наук. Историография занимается не неорганическими объектами *(Mechanik der Atome),* а актами воли *(Willensakten).* Поскольку история разыгрывается на поприще свободы, историк не может оперировать объяснениями, которые выводят явления из универсальных законов и исторических предпосылок. В гуманитарных науках мы пытаемся *понять*, а в естественных — *объяснять.* Этот методологический дуализм является одним из наиболее важных и проблематичных вопросов современной философии социальных наук.

Каждое историческое событие, по мнению Дройзена, является результатом *внутреннего процесса.* Отдельное явление *понимается* путем его прослеживания к внутреннему, ментальному состоянию сознания конкретного исторического действующего лица (к его намерениям, основаниям для действий и т.д.). Эта программа развития гуманитарных наук, основанная на методе понимания, заняла центральное место в учениях Дильтея и Вебера [см. Гл. 27].

---

[1] Цит. по: *G.Iggers.,* op.cit. — P. 117.

В то время как историческая школа продемонстрировала, чем гуманитарные науки могут быть на практике, Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) размышлял над фундаментальной эпистемологической проблемой: чем являются гуманитарные науки и чем они могут быть. Он анализировал их научный статус и отличие от естествознания[1].

В работах Дильтея гуманитарные науки подвергаются своеобразному процессу «очищения». Дильтей является одновременно и историком, и философом науки. Он разрабатывает теоретически и методологически рефлексивный историцизм. Для Гердера, Савиньи и Ранке существовала упомянутая ранее метафизико-религиозная «гарантия» против исторического релятивизма. Дильтей ее отклоняет: последовательный историцизм не знает никаких внеисторических ценностей, абсолютно общезначимых норм и божественных планов. Историцизм настаивает на «относительности» всех без исключений исторических явлений[2].

Рассмотрим более детально точку зрения Дильтея на уникальность гуманитарных наук. Дильтей часто упоминается в качестве представителя *философии жизни*. Это означает, что понятие *жизнь* служит фундаментальной категорией его мышления. Жизнь во многом является непонятной и необъяснимой основой нашего опыта и по этой причине не может быть явно и полностью осознана. «Познание не может выйти за границы жизни»[3]. Итак, жизнь является квазитрансцендентальным условием возможности гуманитарных наук.

Для Дильтея возникновение гуманитарных наук является герменевтической *революцией*. Именно потому, что эти науки являются герменевтическими дисциплинами, их центр тяжести лежит в сфере интерпретации языковых *выражений*. Такие языковые выражения должны быть прослежены до первоначальных *переживаний (expressions)*. Согласно Дильтею, жизнь непосредственно объективизируется в текстах и произведениях искусства. Другими словами, предметом изучения гуманитарных наук являются формы

---

[1] Выражение *«гуманитарные науки»* (нем.: *Geisteswissenschaften*) может быть прослежено до работы Дильтея *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Первоначально оно трактовалось как немецкий перевод термина Джона Стюарта Милля *«моральные науки» (moral sciences)*. См. *K.-O.Apel.* Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. — Frankfurt am Main. 1979. — S. 17.

[2] См. *W.Dilthey.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — Frankfurt am Main. 1979. — S. 137 f.

[3] *W.Dilthey.* «Zur Weltanschauungslehre». In Gesammelte Schriften, vol. VIII. — Stuttgart, 1960. — S. 180.

объективизации духа. Для Дильтея объективный дух является объективизацией жизни внутри культуры и общества: в морали, праве, государстве, религии, искусстве, науке и философии. Итак, в дильтеевском смысле, гуманитарные науки *(Geisteswissenschaften)* включают академические дисциплины, которые сегодня охватывают часть гуманитарных и социальных наук.

Следовательно, понимание в гуманитарных науках должно основываться на способности исследователя воспроизвести, пережить, первоначальное переживание. Но как мы можем быть уверены в том, что воспроизведенное *нами* переживание имеет нечто общее, скажем, с оригинальным переживанием художника эпохи Возрождения? Здесь Дильтей вводит в свою герменевтику важный принцип. Он допускает, что существует определенное подобие между субъектом, который являлся источником выражения, и субъектом, который пытается понять это выражение. В конечном счете, это подобие проистекает из общей человеческой природы, каковая является неизменной всегда и везде. Жизнь в любые эпохи раскрывает одни и те же стороны, говорит Дильтей[1]. Исходя из этого принципа, он утверждает, что существует внутренняя взаимосвязь между жизнью, жизненным опытом и гуманитарными науками. В процессе понимания именно жизнь понимает самое себя. Человек может понять то, что создано человеком. Эти мысли, как мы видим, очень близки к фундаментальной идее Вико, выраженной им в *Основаниях новой науки об общей природе наций (Scienza Nuova)*. Каждый человек обладает потенциалом, который выходит за границы того, что он способен реализовать в своей жизни. Итак, мы подошли к центральному эпистемологическому тезису Дильтея. Первое условие возможности гуманитарных наук заключается в том, что исследователь истории, в некотором смысле, является таким же, как и ее творец[2]. Подобно Вико, Дильтей так формулирует различие между гуманитарными и естественными науками: «только то, что создано духом, может быть им и понято. Природа, предмет естествознания, охватывает реальность, которая возникла независимо от усилий человеческого духа. Все то, на чем человек оставил свою печать, составляет предмет исследований гуманитарных наук»[3].

---

[1] См. *В.Дильтей.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. Перевод Г.Котляр и С.Гессен. В сб. Новые идеи в философии. Сборник первый. — СПб., 1912.

[2] См. *W.Dilthey.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt. — S. 347.

[3] *Ibid.* — S. 148.

Мы знаем, что существуют большие различия как между отдельными индивидами, так и народами, принадлежащими разным эпохам и цивилизациям. Чем же мы должны руководствоваться, чтобы стало возможным *взаимное* понимание как между индивидами, так и между эпохами и цивилизациями? Согласно Дильтею, понимание подразумевает, что индивиды распознают себя в других индивидах. Мы все с самого начала осознаем это обстоятельство, которое, таким образом, является бесспорным. Я понимаю, что вы подразумеваете, когда говорите «Мне грустно», так как я понимаю, что чувствовал бы, если бы был тем, кто это сказал. *Verstehen* (понимание), таким образом, предполагает определенное подобие людей. Если, в соответствии с гипотезой, мы все были «теми же самыми», то понимание никогда не составляло бы проблемы. Так, однояйцовые близнецы часто чувствуют одно и то же. Это же происходит и с нами, когда мы находимся в том же эмоциональном состоянии, что и другой человек.

Как и Дройзен, Дильтей подчеркивает творческий элемент в понимании выражения. Выражение — это объективизация творческого действия, а понимание само является новым творческим действием, которое может быть объективизировано в качестве нового выражения (примером может быть диссертация, посвященная произведению искусства). Мы можем также сказать, что историческое сознание — понимаемое как традиционное сознание — и наша способность идентифицировать себя с выражением (см. гердеровскую эмпатию) делают возможным воспроизведение переживания *(Nacherleben)*. С другой стороны, незавершенное историческое *формирование (Bildung)* может помешать индивиду увидеть, что некоторое специфическое выражение является творческой задачей. Интерпретация выражения была бы, конечно, невозможной, если оно полностью было бы нам чуждо, и интерпретация была бы излишней, если определенная часть человеческого деяния не была бы для нас отчужденной (то есть, если бы мы уже знали все [о человеке]).

Но что же мы действительно подразумеваем, когда говорим о «выражениях»? Согласно Дильтею, мы говорим о чем-то «внутреннем», что выражается, то есть становится внешним. Если мы не предполагаем, что человек обладает «внутренней жизнью», то мы не могли бы понимать что бы то ни было в качестве выражения. Подобно тому, как кантовская категория причинности вынуждает нас всюду искать причину, Дильтей требует, чтобы мы предположили существование внутренней стороны (смысла) внеш-

них манифестаций. Именно это делает герменевтику ключевой дисциплиной и методологией гуманитарных наук. Следующий шаг является следствием дильтеевского понимания выражения. Большая часть выполненной социологами и социальными антропологами герменевтической интерпретации ближе к систематическим интерпретациям литературных текстов, чем к лабораторным экспериментам физиков и химиков. Это не означает, что Дильтей рассматривал герменевтику как единственный метод, который исключает все другие методы гуманитарных и социальных наук. Из-за того что человек не является чистым духом, необходимы и другие методы. Метод, который следует использовать в гуманитарных науках, зависит от природы исследуемого объекта.

Итак, каковы характеристики объекта исследований гуманитарных наук? Схематично мы можем указать на три особенности:

1. Гуманитарные науки исследуют индивидуальное и уникальное [см. Гердер и историцизм]. Физик также интересуется отдельными явлениями (например, тем, как железные опилки на бумаге реагируют на магнитное поле). Но исследуя их, он пытается либо обнаружить, либо проверить универсальные законы и теории. Когда эта цель достигнута, физика более не интересуют конкретные железные опилки. Не так обстоит дело в гуманитарных науках или науках о человеке. Когнитивные интересы гуманитарных наук не могут быть сведены к объяснению явлений на основе универсальных законов.

2. Для гуманитарных наук столь же важным, как и отношение «внутреннее-внешнее» (переживание-выражение), является взаимосвязь «часть—целое». Индивид является частью целого (семья, сообщество соседей/город, общество) так же, как слово — частью предложения; предложение — частью абзаца и т.д. Отдельное действие обычно является частью большей, целенаправленной последовательности действий. Такие последовательности действий могут быть частями большего целого (скажем, работы фабрики). Одна часть может одновременно вписываться в различные контексты и «целостности». Речь политика, например, может выражать его психологию и одновременно быть судьбоносным вкладом в политические дебаты. В результате этого в речи совпадают жизнь политического деятеля и общенациональные интересы. Таким образом, важным заданием гуманитарных наук является «ситуатизирование» *(situate)* частей в контексты и рассмотрение частей на основе контекстов (целостностей). Здесь мы снова встречаемся с герменевтическим кругом. Дильтей отклоняет идею о существова-

нии в гуманитарных науках абсолютной начальной позиции. Каждый познавательный акт, по его мнению, подразумевает круг. Мы должны понять слова, чтобы понять предложение, но мы должны также понимать предложение, чтобы правильно понимать смысл слов. Итак, категориальная структура «часть—целое» является необходимой предпосылкой понимания в гуманитарных науках.

3. Дильтей подчеркивает, что гуманитарные науки должны понимать человека в качестве и субъекта, и объекта. В качестве объекта человек является созданием, которое должно быть объяснено с помощью социальных условий, окружения и т.д. В качестве субъекта человек должен быть понят как создатель своего собственного окружения и как творение, которое само управляет своими действиями. В качестве объекта человеческое поведение может быть объяснено с помощью причинных схем. Но одновременно следует признать, что человек является творческим субъектом, который делает возможными в истории новые вещи.

Для Дильтея стали очевидными релятивистские следствия историцизма. Гуманитарные науки показывают нам, что все обусловлено временем и пространством: «с возрастающей ясностью историческое сознание указывает на относительность каждой метафизической или религиозной доктрины». Сравнительные исследования «демонстрируют релятивизм всех исторических взглядов»[1]. Согласно Дильтею, ценности и нормы не претендуют более на общезначимость в условиях, когда историко-контекстуальный их анализ заменил их религиозное и метафизическое обоснование.

Более того, эти два типа обоснования сами становятся объектом историко-контекстуального анализа в истории науки и истории философии. По Дильтею, в этом заключается неразрешимое, «трагическое» противоречие между претензиями теории на универсальную общезначимость и тем, что историческое сознание релятивизирует все такие претензии, то есть противоречие между тем, что мы *хотим* обосновать и тем, что мы *можем* обосновать.

Когда речь идет о «предельных ценностях», то можно сказать, что, несмотря на гигантский научный прогресс, современное человечество ничуть не стало умнее греков из ионических колоний шестого века до Р.Х. Именно теперь, говорит Дильтей, мы отчаиваемся гораздо больше, чем когда-либо. Мы стали осознавать анархию всех глубочайших убеждений. Все стало мимолетным, и все

[1] *W.Dilthey.* «Zur Weltanschauungslehre». In Gesammelte Schriften, vol. VIII, — S. 194.

ценностные ориентиры утратили свое значение. В духе Ницше Дильтей подчеркивает сомнения и неопределенность позиции современного человека, когда затрагивается вопрос о жизненных ценностях и целях.

Но это только одна сторона проблемы релятивизма. Согласно Дильтею, исторические гуманитарные науки ведут к более глубокому самопониманию человека и разнообразным последствиям, способствующим гуманизации и толерантности. В частности, гуманитарные науки порождают новое чувство свободы. Они освобождают нас от сковывающих и ограничительных рамок догматической позиции. В этой связи Дильтей говорит, что человек находится в процессе *суверенизации.* Но в некотором смысле речь идет о суверенитете ницшеанского человека, который *находится по ту сторону добра и зла,* то есть о суверенитете, который породил в нашем столетии много проблем. Едва ли случайно антиисторические движения XX в. настаивали на необходимости «вернуться» к вопросам, что является истиной как альтернативой лжи и что такое правильные действия как противоположность неправильным действиям. *Проблема общезначимости* снова выдвинулась на передний план в философии и науке.

Распад исторической школы

На рубеже XIX—XX веков стали проглядываться контуры ряда новых антиисторических исследовательских программ. В трудах Фердинанда Соссюра (Ferdinand Saussure, 1857—1913) лингвистика вырабатывает новое системное и синхроническое понимание языка, отличающееся от традиционного исторического или диахронического подхода. Так, Соссюр дистанцирует себя от представления о том, что для понимания чего-либо необходимо понять его происхождение (генезис). Для Соссюра лингвистика становится частью общей науки о знаках, *семиологии* (греч. *semeion* = знак). Начиная с 30-х гг. XX века, предпринимается несколько интересных попыток прививки этого «структурализма» к социальным наукам (например, Клод Леви-Стросс, Claude Lêvi-Strauss, 1908).

И внутри сравнительного литературоведения историцизм и психологическое исследование «внутреннего переживания» (опыта) автора заменяются формалистическим и структуралистским подходами (примером является Пражская школа, возглавлявшаяся с конца 20-х гг. XX века Романом Осиповичем Якобсоном, Roman

Jakobson, 1896—1982). Подобная тенденция может быть замечена и в историографии во французской школе «Анналов» (Марк Блок, Marc Bloch, 1886—1944, Люсьен Февр, Lucien Febvre, 1878—1956, и другие). В то же самое время гуманитарные науки встречают вызов со стороны функционального и системного подходов социальных наук (Дюркгейм, Парсонс и другие). Сейчас уже невозможно говорить об одном особом методе или подходе, присущем гуманитарным наукам. Современные гуманитарные науки характеризуются новым *методологическим плюрализмом* и подвижными границами между различными академическими дисциплинами.

Для наших дней также характерна заметная институциональная дифференциация. Свидетельством возрастающей специализации являются новые учебные дисциплины и исследовательские отделы в научных учреждениях. Дисциплины, которые ранее были объединены на одном факультете, постепенно начинают преподаваться на независимых факультетах. Сегодня в большинстве университетов гуманитарные науки институционально отделены от социальных наук, психологии и юриспруденции. Это ставит новые дискуссионные вопросы об уникальности и статусе гуманитарных наук в научном сообществе.

Глава 20. ГЕГЕЛЬ — ИСТОРИЯ И ДИАЛЕКТИКА

Жизнь. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) родился в семье немецкого государственного служащего. Он изучал теологию в протестантской семинарии в Тюбингене. Значительное идейное влияние на него оказали, помимо прочего, греческая Античность (Аристотель), Руссо и Кант. Гегель стремился разработать универсальную философскую систему. Хотя его работы сложны для понимания, он оказал большое воздействие на последующих философов (в том числе и на Маркса). Гегель вел образ жизни представителя среднего класса, вначале как семейный учитель, затем как ректор гимназии в Нюрнберге и, наконец, как профессор в Берлине (с 1818 г.).

Труды. В число работ Гегеля входят *Феноменология духа* (*Phänomenologie des Geistes,* 1807), *Наука логики* (*Wissenschaft der Logik,* 1812—1816) и *Философия права* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821).

Рефлексия, диалектика, опыт

Гегель вырос на идеях Просвещения и Романтизма. Напомним, что Романтизм выступал как реакция на Просвещение. В своей философии Гегель пытается охватить как современность, так и исторические события, восходящие к античным Афинам, Иерусалиму и Риму. Основополагающей для Гегеля является историческая рефлексия как процесс приобретения опыта *(Erfahrungsprozeß)* человечеством. Фоном гегелевской мысли являются: с политической стороны — Французская революция и последовавшая за ней Реставрация, а также усилия по объединению Германии; с культурной стороны — увеличивающаяся дифференциация науки, права, морали и искусства как особых «ценностных сфер» и параллельный ей процесс становления университетской жизни с возрастающей дифференциацией академических дисциплин [см. Гл. 19].

Упрощенно говоря, если средоточием политической мысли на протяжении XVII в. была Англия, в большей части XVIII в. — Франция, то с начала XIX в. лидерство переходит к Германии. Об этом свидетельствует прежде всего гегелевско-марксистская традиция. Основной вопрос интерпретации философского вклада Гегеля состоит в следующем. Представляет ли его философия исторически ориентированный способ мышления, который, в частности, учитывает современное разнообразие дискурса с точки зрения дифференциации различных ценностных сфер? Или же эта философия, напротив, является попыткой восстановления определенного метафизического единства? Должна ли эта философия осознаваться как *процесс* поиска, открытый для продолжающейся критики ее содержательных утверждений, или же она претендует на *общезначимость* всех ее утверждений? Короче говоря, вопрос заключается в том, является ли Гегель сторонником «прогресса» или «реставрации», находится ли он на переднем крае нового мышления или придерживается старого?

В первом приближении гегелевская философия может быть упрощенно описана следующим образом. Либералистские философы поместили разум выше традиции, а индивида выше общества. Консервативная реакция обратила это отношение и поставила традицию выше разума, а общество (государство) выше индивида. Гегель утверждал, что он нашел диалектический синтез либерализма и консерватизма, подлинный синтез, который сохраняет либерализм и консерватизм в качестве частичных истин.

Либерализм (тезис) → *Консерватизм* (отрицательная реакция, антитезис)
Разум выше традиции — Традиция выше разума
Индивид выше общества — Общество (государство) выше индивида
↓
Гегель (синтез)
Традиция является разумной
Индивид социален по природе

Используя в дальнейшем «левую» интерпретацию гегелевской философии, мы увидим, что Гегель мог подразумевать под предложенным им синтезом.

[3] Мы могли бы сказать следующее. Кант полагал, что нашел *неизменные* трансцендентальные предпосылки. Две формы восприятия, пространство и время, а также категории, включая причинность, *всегда* присущи *всем* субъектам. Гегель считает, что сущест-

вует *более широкий* спектр трансцендентальных предпосылок и что они в значительной степени *изменчивы*. Трансцендентальные предпосылки *одной* культуры на некотором этапе ее истории не всегда являются трансцендентальными предпосылками *других* культур на иных стадиях их истории. Гегель утверждает, что трансцендентальные предпосылки *создаются историей* и, следовательно, являются *культурно относительными*. Короче, существуют трансцендентальные предпосылки, которые не являются универсальными для всех людей. В одних культурах люди обладают ими, а в других — нет.

Можно определить трансцендентальные предпосылки как то, *исходя из чего, мы говорим* («мы» — здесь это индивиды, классы или эпохи). Можно также сказать, что Кант занимается трансцендентальными предпосылками, от которых мы *никогда не сможем отказаться* и *о* которых мы *можем только говорить*. В свою очередь, Гегель занимается трансцендентальными предпосылками, от которых мы можем *отказаться* и *о* которых мы можем *говорить*.

В то время как Кант ищет определенное и неизменное, Гегель занят поисками исторического происхождения фундаментальных изменчивых точек зрения на мир. Мы можем сказать так: для Гегеля то, что конституирует (трансцендентальные предпосылки), само является конституируемым. Именно *история* конституирует трансцендентальные предпосылки. Иначе говоря, для Канта конституирующий субъект является своего рода непоколебимым, неизменным и внеисторическим основанием. Для Гегеля то, что конституирует, само конституируется историей, которая в силу этого становится чем-то иным и бóльшим, чем просто последовательностью прошедших событий.

История превращается в фундаментальное *эпистемологическое* понятие. Она становится интерсубъективным процессом саморазвития, с которым *внутренне* взаимосвязаны люди.

Кант абсолютно противопоставляет то, что конституирует, и то, что конституировано, трансцендентальное и эмпирическое. Для Гегеля это отношение становится более текучим. Специфика предлагаемых ими подходов выражается в фундаментальном различии их способов мышления. Кант часто мыслит в терминах *дуалистических противоположностей*, а Гегель пытается примирить противоположности, помещая их в *диалектический контекст*. Таким путем Гегель стремится, например, преодолеть кантовский дуализм между эмпирическим феноменом и вещью в себе. При этом

он отвергает идею вещи-в-себе *(Ding an sich)* и придерживается взаимного (интерсубъективного и исторически обусловленного) отношения *между* человеком и миром[1]. Это отношение указывает на постоянный конфликт между тем, что *кажется* существующим, и тем, что *существует* [как бытие сущности]. Эта диалектическая напряженность и прехождение между «кажимостью» и бытием, внутри отношения между человеком и миром становятся для Гегеля фундаментальными.

Мы уже упоминали, что в некоторым смысле радикальный эпистемологический эмпиризм является саморазрушительным[2], поскольку утверждает, что существуют только эмпирическое познание и аналитическое постижение, тогда как сам не является ни эмпирическим, ни аналитическим. Другими словами, этот вид эмпиризма является философской позицией, которую мы, исходя из требований логики, вынуждены отвергнуть после рефлексии над ней. Рефлексия над таким эмпиризмом выводит нас за его границы. Аналогичным образом *рефлексия* над трансцендентальной предпосылкой, от которой мы в состоянии отказаться, может, в свою очередь, продемонстрировать ее несостоятельность и увести нас *далеко от* этой предпосылки. Таким путем рефлексия может *порождать* изменение, выводя нас на более надежные философские позиции.

Согласно Гегелю, *история* является именно такой цепью рефлексий, в которой подвергаются всесторонней проверке и критике различные трансцендентальные предпосылки. В результате этого человеческий дух продвигается на все более и более истинные позиции. (Отсюда не следует, что Гегель считает, будто история является только рефлексией, а не деятельностью и судьбой).

Итак, для Гегеля *трансцендентальная философия — это философия рефлексии и философия истории.* История представляет собой *внутренний* диалог, который ведет нас сквозь время ко все более адекватным философским представлениям.

В эмпирицистской традиции *опыт* прежде всего понимается как *чувственный опыт.* Но слово «опыт» может использоваться по-

---

[1] Развитие этого отношения, которое одновременно является развитием и человека и его самопознания, ведет ко все большей автономии и рациональности. При этом человеческое самопознание (то, что человек есть для «самого себя») постепенно приближается к тому, чем на самом деле является человек («человек в себе»), так как человек «в себе» постепенно актуализирует себя (это одновременно предполагает развитие человеческого самопознания).

[2] См. Гл. 10.

разному. На повседневном языке, например, мы говорим о «религиозном опыте», «сексуальном опыте», «опыте работы» и т.д. Эти употребления не могут быть сведены к локковской модели опыта как своего рода «фотографии». В некотором смысле гегелевская концепция опыта находится ближе к повседневному понятию опыта. Для Гегеля не существует ни пассивного субъекта, ни пассивного объекта[1], так как человек и реальность взаимно конституируют друг друга. В этом процессе центральная роль принадлежит опыту.

Рассмотрим конкретный пример. В настоящее время человечество переживает пик «женской эмансипации». Женщины переопределяют свою идентичность по отношению к мужчинам. Они по-новому воспринимают мужчин и самих себя. Этот динамический процесс воздействует и на мужчин, которые, придерживаясь одновременно более или менее сознательно свой прежней идентичности, также воспринимают по-новому себя и женщин. Этот процесс часто носит болезненный характер и включает в себя изменения как восприятия реальности, так и самой реальности. В ходе процесса эмансипации мы обнаруживаем, что наше предыдущее понимание было неадекватным, недостаточным. В то же время это — опыт, который мы сами должны иметь. Здесь дорога (наш собственный опыт) является, говоря словами Священного писания, «истиной и жизнью».

Гегелевская *Феноменология духа* построена с использованием следующей модели. Дорога [сознания как самопознания духа] — драматична. Она развертывается на двух уровнях. С одной стороны, речь идет о переходе сознания индивида от самой простой формы чувственного опыта *(воспринимаемой достоверности, sinnliche Gewißheit)* к философскому знанию *(абсолютному знанию)*. С другой стороны, имеется в виду формирование человеческой истории, начиная с античной Греции и кончая временем Наполеона. *Феноменология духа* может быть охарактеризована в качестве повествования о философском странствии [*Одиссеи духа*]. Она дает нам описание странствия сознания по истории в направлении к самопознанию. Гегель рассматривает различные фазы этого исторического опыта как ступени развития Духа. Это кажется несколько странным для современного читателя, но если понимать под «духом» «дух времени» в его повседневном смысле, то это затруднение может быть преодолено. Человек и причастен *духу времени,* и преобразует его.

---

[1] Ранний эмпиризм стремился рассматривать объект в качестве застывшей и статической реальности. Гегель же приводит в «движение» и сознание субъекта, и объект. Согласно Локку, мы видим мир словно с помощью фотоаппарата, тогда как Гегель обеспечивает нас кинофильмом, в котором мы являемся участниками.

Гегель полагает, что каждый индивид должен в сокращенной и концентрированной форме *пережить* процесс развития духа. Каждый из нас может вспомнить свое собственное развитие. Мы часто говорим, что *созревали*, преодолевая различные религиозные, политические и экзистенциальные кризисы. Пережив их, мы понимали наивность и недостатки предшествующих состояний нашего сознания и были вынуждены двигаться вперед[1]. Итак, формирование индивида может быть понято как процесс его развития. Согласно Гегелю, этот жизненный процесс простирается между началом («чувственной достоверностью») и концом, где мы как бы оглядываемся и вспоминаем путь, по которому вынуждены были путешествовать. По этой причине *Феноменология духа* часто сравнивается с так называемым *воспитательным романом (Bildungsroman)*, примером которого является роман Гете *Годы странствий Вильгельма Мейстера* (*Wilhelm Meisters Wanderjahre,* 1821—1829). Можно также вспомнить драму Генрика Ибсена (Henrik Ibsen, 1828—1906) *Пер Гюнт* (*Peer Gynt,* 1867). Эти произведения также повествуют о пути индивида к его подлинному Я, о попытке индивида найти самого себя. Согласно Гегелю, такая попытка найти самого себя реализуется прежде всего через критическо-историческую рефлексию. Феноменология, говорит Гегель, это «путь (странствия) души» через различные стадии, порождаемые индивидом, который видит недостаточность своих различных состояний сознания (разных, изменяемых, «трансцендентальных в кантовском смысле предпосылок», на основе которых мы мыслим и действуем).

Можно попытаться понять гегелевскую концепцию опыта, обратившись к своей собственной жизни и подумав о том, как и почему мы изменяли свои фундаментальные представления. Большинство людей, вероятно, пришли бы к выводу, что в свете более современного опыта они усматривают недостатки прежних точек зрения. Мы яснее видим свою непредусмотрительность. Мы обучаемся. Мы становимся старше и мудрее. Но можно также утверждать, по Гегелю, что в настоящее время мы обладаем «относительным» *абсолютным* знанием, то есть наше настоящее (современное) знание функционирует как стандарт для оценивания нашей жизни. При этом мы болезненно осознаем, что то, о чем мы думаем сейчас, может оказаться неадекватным в свете будущего опыта.

---

[1] Ср. переход от «наивной детской веры» к более рефлексивным и аргументированным позитивным или негативным убеждениям.

В *Феноменологии духа* Гегель начинает с прояснения недостатков традиционных эпистемологических концепций. По мнению Гегеля, эпистемология содержит в себе дилемму. Она предполагает, что перед тем, как индивид приобретет подлинное знание, необходимо определить, что должно и что не должно считаться знанием. (Например, эмпирицисты утверждают, что принимаемое в качестве знания должно быть проверяемо с помощью *чувственного опыта.*) Гегель полагает, что это условие не реализуемо. Каждая эпистемологическая точка зрения, требующая проверки любого предполагаемого знания, сама претендует на то, чтобы быть знанием. Но, согласно Гегелю, искать знание *до того,* как начат процесс познания, так же абсурдно, как пытаться научиться плавать, не входя в воду.

Гегель считал, что эта критика относится и к Декарту, и к рационализму. Если Декарт на основе ясных и отчетливых идей приходит к выводу, что он существует и является «мыслящей сущностью» *(res cogitans),* то он уже предполагает *до* начала своего методического сомнения, что все им познаваемое должно быть ясным и отчетливым. Это, по-видимому, представляет *логический круг.*

Чтобы избежать этой дилеммы, Гегель даёт описание познания как *феномена*, то есть познания, *как оно возникает.* Это то, что Гегель понимает под «феноменологией», то есть описанием познания так, как оно фактически *является.* Это *не описание* познания в соответствии с его определенным идеалом или моделью.

Философия должна начинать с простейших форм обыденного познания (например, с того, что мы воспринимаем стол «здесь» и «теперь»). Исходной философской точкой должен быть наш обыденный мир [см. понятие «жизненного мира» у Гуссерля, Гл. 29].

Однако Гегель не занимается только описанием. Критически важными для него являются и переходы между различными формами познания. Гегелю также важно показать, как разрушается определенная форма познания и как путем «имманентной критики» она указывает за свои пределы. На протяжении любого возрастного периода каждый индивид переживает в определенные моменты «сотрясение основ». В его сознании существует внутренняя напряженность между определенным состоянием сознания и недостатками этого состояния (или между тем, что мы «думаем, что мы есть», и тем, чем мы «действительно являемся»). Состояние невинности разрушается, и начинает свою работу «сила отрицательности». Сила отрицательности является диалектической напряженностью, которая отказывается мирно сосуществовать с лю-

бой точкой зрения, как только она обнаруживает недостатки. Эта сила является критической и отрицающей и одновременно создающей новое и более адекватное понимание ситуации. Она похожа на Мефистофеля из гетевского *Фауста* (1808 — первая, 1832 — вторая часть), который говорит о себе так:

> Часть вечной силы я,
> Всегда желавшей зла, творившей лишь благое
> ...Я отрицаю все, и в этом суть моя...[1]

Но является ли ложным наше наивное, непосредственное понимание вещей? Гегель так не думает. В определенном смысле мы можем часто быть полностью «уверены» в вещах, которые мы видим или слышим «непосредственно». Я знаю, что я сижу перед моим компьютером. Как я могу в этом сомневаться, если я вижу это моими собственными глазами? Здесь важно то, что Гегель подчеркивает: опыт не может быть описан просто в качестве непосредственного пассивного чувственного восприятия отдельных вещей. То, что кажется непосредственно данным, на самом деле опосредовано *языком*. Можем ли мы, строго говоря, видеть компьютер, не обладая понятием *компьютер*, то есть можем ли мы воспринимать компьютер, не зная, что это такое, для чего он используется и т.д.?

Это очень важное гегелевское положение. Критическая рефлексия над эмпирицистской «воспринимаемой определенностью» показывает нам недостатки этой формы сознания. Через имманентный (внутренний) критический анализ этой формы сознания мы становимся способными видеть ее недостатки. Мы обнаруживаем, что «непосредственно данное» опосредовано языком и трудом (компьютер является предметом, произведенным в конкретных экономических условиях и т.д.). Понятие *компьютер* осмыслено только в определенном языково-культурном сообществе, которое, в свою очередь, является условием опыта. Таким образом, простое чувственное восприятие предполагает целостность, которая сама не воспринимается. Чувственная определенность, следовательно, не является чем-то «неистинным», но указывает на нечто вне себя. Поэтому, согласно Гегелю, истина не есть нечто заранее готовое, она не похожа на отчеканенную монету, которую мы получили готовой и положили в карман, но есть подвижный, текучий процесс.

---

[1] Перевод Н.Холодковского (сцена 3).

Это подводит нас к другому центральному гегелевскому понятию: *абстрактное мышление.* В обычном словоупотреблении *абстрактное* часто означает нечто трудно вообразимое («сверхобобщенное» или «далекое от наглядного»). Мы часто обвиняем философов в абстрактности их мышления. Но Гегель полагает, что мыслит абстрактно именно «здравый смысл» (обычный человеческий рассудок), который абстрагирует и изолирует одно понятие от другого; одну вещь от другой. Ведь для Гегеля именно *отношение* одной вещи к другой делает ее доступной пониманию! Именно «здравый смысл» мыслит абстрактно, так как он изолирует *внутренне* соединенные явления, которые указывают друг на друга [ср. взаимосвязь *труда* и *капитала* в учении Маркса].

Индивиду непосредственно противостоит завершенный и чуждый внешний мир. С «естественной» человеческой точки зрения, общество и социальные институты не зависят от существования и деятельности индивида. Но если продолжить изучение Гегеля, то быстро обнаруживается, что все конституируется сообществом. Наш мир состоит не из мертвых вещей, а из продуктов собственной деятельности человечества. Как только мы понимаем, что мир является результатом нашей собственной деятельности, мы становимся *совместно ответственными* за этот продукт. Здесь Гегель приводит ряд примеров нашей реакции в отношении произведенной нами самими реальности. Возможно, многие узнают себя в следующих двух описаниях. «Прекрасная душа» *(die schöne Seele)* — это индивид, который сознательно изолирует себя от этого мира и который слишком хорош для существующего зла. «Несчастное сознание» *(das unglückliche Bewußtsein)* — это индивид, который не в состоянии воплотить свои идеалы в действительность и который терпит крах и т.д. Описание Гегелем лиц с таким умонастроением подобно повествованию хорошего романиста. Эти персонажи позволяют нам больше понять самих себя и наш собственный способ жизни.

После указания на недостатки «раздвоенного» отношения к миру, выражаемого этими персонажами, Гегелю остается решить задачу понимания мира таким, как он есть. Это предполагает *примирение* с наличным бытием, но отнюдь не означает, что существующий порядок *(status quo)* разумен. Однако мы мыслим разумно, когда понимаем, *почему* существующий порядок таков, каков он есть, и что он не мог бы быть иным. Но поскольку во все всегда вмешивается сила отрицательности, то всегда будет иметься «раздвоение», требующее примирения.

Феноменология Гегеля — это Одиссея Духа *(Odyssee des Geistes).* В ней описано возвращения Духа домой, достигшего через все блуждания и тупики адекватного понимания бытия. Это не означает, что Гегель полагает, будто все индивиды или эпохи как бы отказываются от своих прежних фундаментальных представлений о мире. Некоторые из этих представлений превращаются в неприкасаемые реликвии прошлого. Другие приносятся в жертву на алтарь истории — они не станут «снятыми» и, следовательно, не будут и «сохраняться» в самопознании человечества.

Критическая рефлексия над различными трансцендентальными предпосылками не является *чисто теоретической,* как можно было бы заключить из рассмотрения эмпиризма. Эта рефлексия применима также к воззрениям, формирующим основу нашего практического способа бытия. Следовательно, она может быть *актом политического действия.*

Предложенная нами интерпретация рефлексии, рассматривающая ее как политическое средство продвижения развития вперед, имеет ряд общих черт с философией Просвещения XVIII в. Когда мы стремимся к истине, мир движется вперед. Но философы Просвещения рассматривали истину (просвещение) в основном как научное знание. Согласно Гегелю, философская истина (просвещение) основывается на нашей рефлексии над наличными, но недостаточными трансцендентальными предпосылками. Далее мы увидим, что левые гегельянцы (подобно Хабермасу) обращают на этот момент особое внимание. Говоря об эмансипации, освобождении, они имеют в виду не освобождение индивида от традиции и общества как надиндивидных рамок (как это понимают либералисты). Левые гегельянцы подразумевают освобождение с помощью критической рефлексии (критики идеологии) от социальной нерациональности и движение в направлении более рационального общества. Они отрицают недостаточные трансцендентальные предпосылки (идеологии) в пользу более адекватных оснований.

Согласно гегелевской точке зрения на эмансипирующую рефлексию, *история* не является совокупностью изолированных событий. История — это процесс рефлексии, посредством которого человечество «нащупывает» путь к наиболее адекватному основанию. Аристотель утверждал, что человек впервые обнаруживает, что он есть на самом деле, только реализуя свои способности в семье, поселении, городе-государстве. Точно так же Гегель утверждает, что человечество впервые познает то, чем являются люди

и какими способностями они обладают, только тогда, когда человечество *прожило* и *скорректировало* различные существенные способы своего бытия. Люди впервые осознают, кто они есть, когда «переживают» различные способы бытия и могут *оглянуться назад* на путь, пройденный человечеством. Другими словами, история — это процесс, с помощью которого человек становится самим собой и ретроспективно понимает самого себя. В ходе этого процесса «переживаются» и исправляются все трансцендентальные предпосылки (способы бытия). История ведет к самопознанию, которое становится все более адекватным.

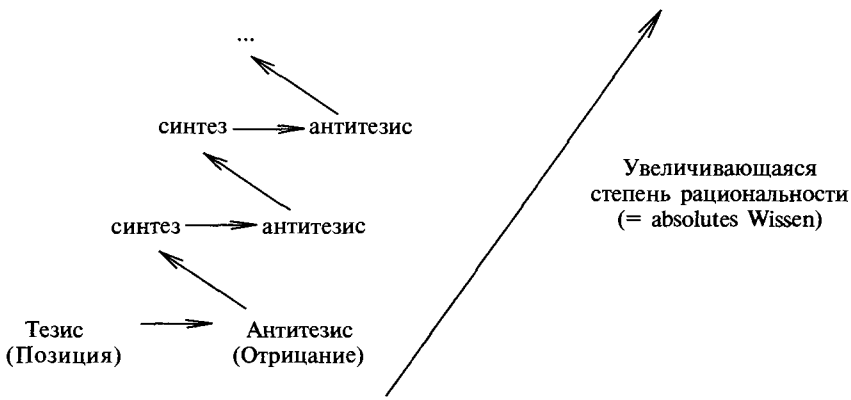
Итак, история для человека не является чем-то внешним, что он может изучать со стороны. Он всегда наблюдает *на основе* определенных *исторически* сформированных предпосылок. *Предпосылки*, в рамках которых люди мыслят и живут, являются результатом исторического процесса саморазвития. Гегель, таким образом, дистанцируется от внеисторической установки, часто свойственной радикальному эмпирицизму.

Но как мы можем знать, предоставляет ли нам *наш* способ видения мира правильные и окончательные заранее выработанные предпосылки? Гегель может быть истолкован двояко. С одной стороны, он полагает, что, действительно, имеется набор предварительно разработанных понятий, которые составляют правильную и окончательную точку зрения (*абсолютное знание* = философия Гегеля). С другой стороны, он всего лишь утверждает, что мы всегда находимся на пути к некоторому более правильному представлению и что абсолютное знание является недостижимым. Первая интерпретация оперирует идеей окончательного завершения исторического процесса саморазвития[1]. В любом случае Гегель сказал бы, что наша современная позиция представляет собой вы-

[6] Сделав оговорку, что Гегель не проводит резкого различия между эмпирическим и трансцендентальным, мы можем сказать следующее. Эта окончательная позиция, *абсолютное знание (absolutes Wissen)*, предполагает не то, что человек знает *все* обо *всем* в эмпирическом смысле, а то, что человечество приобрело способность рассматривать все возможные трансцендентальные горизонты познания и что сейчас человечество находится внутри наиболее адекватного горизонта познания. Термин «правое» гегельянство (в противоположность термину «левое» гегельянство) используется для обозначения точки зрения, согласно которой история, в некотором смысле, уже достигла своего завершения в виде гражданского общества времен Гегеля. Сегодня, может быть, более плодотворно проводить различие между точкой зрения, считающей, что история *обязательно* достигнет своего завершения, и точкой зрения, полагающей, что поиск гармонии (и *абсолютного знания*) является *постоянной* задачей истории.

сший синтез по сравнению с предшествующими позициями и что мы, следовательно, способны их оценить.

Эта рефлексия, движущая вперед исторический формативный процесс, подчиняется определенным законам, так называемой *диалектике*. В учебниках часто пишут, что гегелевская диалектика является теорией о преобразовании тезиса в антитезис и приведении тезиса и антитезиза к синтезу, который является тезисом более высокого порядка. Этот синтез, в свою очередь, вызывает новый антитезис и т.д.



Вспомним, что слово *диалектика* возникло в греческой философии. Слово *dialego* переводится как *обсуждать, дискутировать, спорить*[1]. Диалектикой назывался философский диалог, в котором посредством дискуссии участники приходят к все более близким к истине точкам зрения. Но для Гегеля диалектика относится, так сказать, и к теоретическим рассуждениям, и к конкретному историческому процессу. Теоретически диалектика возникает после того, как понятия и точки зрения «сняли себя» [то есть обнаружили свою ограниченность и неадекватность] и указывают на более адекватные понятия и точки зрения. Исторически диалектика появляется, когда различные трансцендентальные горизонты познающего Духа достигают кульминации своего развития в лице государства.

---

[1] В греческом языке слово *dialoge (диалог)* составлено из двух слов *dia = через, с помощью* и *logos* = слово/разум/обсуждение.

Все это в основном правильно. Но чтобы понять, что Гегель имел в виду под диалектикой, полезно *разграничить* диалектическое постижение с эмпирическим познанием и чистым аналитическим постижением (даже если такое разграничение и является упрощением). Познание диалектических переходов не является ни эмпирическим познанием, ни дедуктивным постижением. Познание диалектических переходов возникает из постижения того, что фундаментальные предпосылки (например, основные понятия политической теории) могут быть *неполными*, неадекватными. С помощью диалектики мы, ссылаясь на опыт или дедуктивную аргументацию, не подтверждаем и не опровергаем чего-либо в качестве истинного или ложного, но подчеркиваем, что, по-видимому, компетентные люди согласятся, что некоторая позиция является недостаточной и, кроме того, указывает на другую, более совершенную точку зрения.

В этом смысле диалектика не является методом, которому мы сначала обучаемся, а *затем* применяем его к конкретным предметам. Диалектическое мышление это, так сказать, *предметно-ориентированное* мышление. Недостатки *самого предмета* (например, радикального эмпирицизма) толкают нас на более истинные позиции. Мы руководствуемся «предметом», а не дедуктивными правилами вывода или гипотетико-дедуктивными методами. Поэтому мы не можем с помощью формальной методологии научиться диалектически мыслить. Диалектическому мышлению можно обучиться, только думая диалектически о конкретных предметах. Следовательно, единственное удовлетворительное введение в диалектику заключается в конкретном диалектическом анализе. Примером диалектической интерпретации является сказанное нами о внутренних переходах между различными поколениями досократической философии[1]. Поэтому вместо того, чтобы формально рассуждать о тезисе, антитезисе и синтезе, мы указываем на этот конкретный пример диалектического мышления.

Попытаемся прояснить сказанное на другом примере. Если мы подумаем о понятии *видеть*, то заметим, что ви́дение всегда есть ви́дение *чего-то* — неважно, материального или нет. То, *что* мы видим, появляется на определенном *фоне*. И когда мы видим нечто на определенном фоне, мы смотрим на это нечто *с определенной позиции*. Другими словами, оказывается, что понятие *«видеть»* так или иначе указывает вне себя на другие понятия, с которыми

[1] См. Гл. 1.

оно необходимо связано. Только тогда, когда мы начинаем осознавать все эти взаимосвязанные понятия, мы впервые понимаем, чем действительно является наш феномен — ви́дение. Наше познание двигают вперед не наблюдения или эксперименты. Не является движущей силой и дедуктивная логика, которая начинает с определений и аксиом. Это «сам предмет» двигает познание вперед. В нашем случае предметом было *понятие «видеть»*. Это понятие заставило нас думать о других, предполагаемых им понятиях. Мы можем, таким образом, говорить о своего рода «содержательной» логике. Мы не подходим к предмету с готовыми методами и определениями. Это сам предмет, содержание, задает ход мысли и ведет к «определению», а именно — к адекватному понятию.

Такое развитие мышления определяет выработку более всесторонних понятий. Наше понимание становится истиннее по мере того, как становится всестороннее. «Истина — это целое» [см. также взгляды Платона и Спинозы].

Мы могли бы прийти к такому же выводу, взяв в качестве примера понятие *действия*. Оно направило бы нас к *действующему лицу, к намерению, к средству* реализации и т.д.

Этот способ мышления, диалектика, позволяет нам осознать концептуальную сетку, в терминах которой мы более или менее нерефлексивно мыслим. Он помогает нам увидеть явления такими, каковы они в нашем повседневном мире. В лице диалектики мы имеем форму познания, противостоящую тем социальным наукам, которые используют наблюдение и гипотетико-дедуктивный метод.

Итак, Гегель рассматривает движущую силу рефлексивного формативного процесса как стремление к снятию недостатков предшествовавших точек зрения, которые господствовали в прошлом. Рефлексия является движущей силой, поскольку она *отрицает*. Она как бы выслеживает «недостатки» и создает потребность в их преодолении.

В гегелевской диалектике слово *снимать (aufheben)* имеет несколько значений. Одно из них связано с *упразднением* недостатков наличной точки зрения. Другое — с *сохранением* тех ее аспектов, которые не обладают недостатками. Наконец, третье значение ассоциировано с *подъемом* на более высокую точку зрения.

Диалектическое снятие недостаточной точки зрения означает, следовательно, не ее негативное упразднение, а ее критическое сохранение внутри другой и более высокой точки зрения.

Вот что в терминологии Гегеля называется мыслить «отрицательно»: искать «недостатки» предъявленной точки зрения, с тем

чтобы двигаться вперед к большему постижению. Мыслить «положительно» означает мыслить о предъявленной точке зрения как о полной и самодостаточной. Мыслить *отрицательно* означает мыслить критически и прогрессивно.

Итак, критическая рефлексия над изменяющимися трансцендентальными предпосылками образует аспект диалектического снятия, которое ведет нас вперед к более истинным трансцендентальным предпосылкам. Она раскрывает исторический формативный процесс, в ходе которого человек реализует себя. Целью этого процесса является полное постижение каждой возможной трансцендентальной предпосылки. После достижения этой цели люди будут обладать совершенным *рациональным* познанием себя и мира, потому что они, в принципе, смогут постигнуть всю *тотальность*, а именно тотальность всех базисных предпосылок.

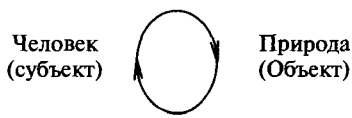
Историческое познание и самопознание в форме тотальности [как раскрытие тотальности] схватывается Гегелем с помощью понятия *Духа (Geist)*. Дух, согласно гегелевскому учению, одновременно означает и интерсубъективное, коллективное единство различных субъектов и доминирующее единство субъекта и объекта. Все это — исторический познавательный процесс, структурой которого является самораспознавание. Посредством различных взаимодействующих субъектов и их деятельности с объектами Дух обнаруживает себя в качестве самораспознающей и самовоспринимающей интерсубъективности, которая не отделена от субъектов, но реализует себя через них. Полное самосознание, которым обладает Дух, является, таким образом, абсолютным познанием. Это философское постижение обладает статусом самораспознавания, а не познания о чем-либо принципиально ином. (Дух не является духом в качестве противоположности чему-то, например, природе). Согласно Гегелю, Дух — это высший принцип, в котором приводятся к единству и объединяются вокруг одной цели история, интерсубъективность, деятельность, познание, самораспознавание и самовосприятие (опыт самого себя). Дух есть одновременно и источник и основание. Итак, используя представление о *Духе*, Гегель определенно вышел за границы философского горизонта Канта.

Господин и раб — борьба за признавание и социальную идентичность

Для Гегеля исторический формативный процесс не является чисто теоретическим, происходящим, так сказать, «в голове». Гегелевская теория *господина* и *раба* показывает, как он конкретно представлял себе этот исторический процесс саморазвития.

Когда два человека находятся друг перед другом, то между ними возникает напряженность, потому что каждый из них хочет, чтобы другой *признал* его господином ситуации, то есть как того, кто определяет себя *и* другого. Исходя из этой модели, Гегель сле-

дующим образом объясняет исторический процесс. В этой борьбе за признание один будет подчинен другому. В итоге возникает ситуация, в которой есть господствующий, «господин», и подчиняющийся, «раб». Господин вынуждает раба работать на него. Результатом этого является взаимное развитие, при котором человек (раб) возделывает природу и культивированная природа, в свою очередь, изменяет человека. В процессе обработки рабом поля создается материальный излишек, который обеспечивает основу для появления более эффективных приемов труда и лучших орудий. И это ведет к дальнейшему культивированию природы и т.д.



Взаимное культивирование

Взаимный формативный процесс

Мы приходим к диалектическому формативному процессу, разворачивающемуся между человеком (субъектом) и природой (объектом). В этом процессе «раб» находится ближе к действительности и, следовательно, узнает больше (именно «раб», по мнению Гегеля, становится ученым), тогда как «господин» выступает в роли необходимого катализатора. Гегель полагает, что таким образом он преодолел кантовское статическое различие субъекта и объекта, при котором субъект никогда не постигает объекта *(Ding an sich)*.

Отношение господин—раб является одновременно *диалектической* связью в том смысле, что между двумя этими субъектами существует внутреннее динамическое взаимодействие. Господин является господином только потому, что раб (и сам господин) признает его в качестве господина. Соответственно, раб постольку раб, поскольку господин (и сам раб) признает его в качестве раба.

Такой подход предоставляет социологическую модель политической власти, которая позже разрабатывалась экзистенциалистом Сартром[1] и одним из идеологов движения за независимость колониальных стран Францем Фаноном (Frantz Fanon, 1925—1961)[2].

[1] См. сартровскую теорию *взгляда, le regard* в его книге *L'être et le nêant,* — Paris, 1943. (Бытие и ничто.).

[2] См. *F.Fanon.* The Wretched of the Earth (1968). — New York, 1991.

Так, когда белый человек рассуждает о низшей «природе черного человека», то он может истолковываться как «господин» в своеобразной игре *господин—раб*. Белый человек, во-первых, *определяет* себя как высшего, а черного человека как низшего, и, во-вторых, *заставляет черного человека принять эти определения*. При этом белый человек скрывает тот факт, что, настаивая на *естественности* утверждения о низшей природе черного человека и заставляя последнего поверить в это, он делает решающий ход в этой социальной игре.

Освобождение должно пройти те же самые два шага. Черный человек должен лично научиться видеть, что речь идет именно о *социальном* определении, а не о его природе. Далее, он должен научиться *переопределить* свою собственную точку зрения на себя и на белого человека. Наконец, черный человек должен заставить белого человека принять это переопределение самого себя и белого человека. Черный человек не может восстановить чувство самоуважения, если это чувство не разделяет с ним и *другой человек*.

Нетрудно вообразить, как эта игра *господин—раб* разыгрывается на различных уровнях современного общества (ранее мы уже говорили об отношениях между мужчинами и женщинами). Теория господина и раба показывает, каким образом абстрактно мыслящий философ Гегель указывает на конкретные политические проблемы. Кроме того, эта теория демонстрирует, как Гегель отказывается рассматривать индивида в качестве самодостаточного. Мы *есть* то, как мы сами и *другие* определили нас. То, чем *является* человек, в значительной степени определяется другими людьми и другими группами.

Сказанное противоречит индивидуалистической теории самоопределения индивида, которую мы склонны усматривать у Канта[1] и у раннего Сартра. Согласно этой теории, индивид полностью и целиком несет ответственность за свое самопонимание. Это может вести к морализирующему героизму, который, как мы обнаруживаем у Кьеркегора и раннего Сартра, сопровождается презрением к «массе», которая живет далеко не в соответствии с идеальными требованиями.

Гегель смотрел на Французскую революцию как на чрезвычайно важное событие. Для прояснения его точки зрения можно использовать теорию господина и раба. Перед революцией господином являлся расточительный и паразитический класс, а рабом — деятельная, но политически бесправная буржуазия. В ходе рево-

[1] Гл. 18.

люции раб, то есть буржуазия в роли деятельного класса, по-новому определила правила игры. После революции с ее лозунгами (свобода, равенство и братство) взаимное, но неравноправное признание (господин и раб) было преодолено в пользу взаимного признания, основанного на равенстве (свободные и разумные равноправные стороны). Итак, в гражданском обществе принцип равенства реализует идеал автономии индивида, выдвинутый Просвещением[1].

Традиция как разум — напряженность между универсальным и частно-индивидуальным

Мы говорили, что для Гегеля история является процессом, наполненным напряженностью, которая ведет ко все более богатым и адекватным горизонтам познания. Каждый такой отдельный горизонт познания общезначим для соответствующей эпохи в целом, а не только для отдельных индивидов. Изменяющиеся горизонты познания являются общими и интерсубъективными для каждой отдельной культуры и эпохи. Эти интерсубъективные горизонты познания Гегель называет «духом времени» *(Zeitgeist)*.

Отсюда вытекают два важных политических следствия:

1. *Индивид является органической частью сообщества,* а именно сообщества, которое существует в рассматриваемый исторический период. Это следует из историко-социологической точки зрения на трансцендентальные горизонты познания: они являются *интерсубъективными*, а не частно-индивидуальными. Кроме того, эти горизонты являются *исторически изменчивыми* и *исторически созданными*. Чтобы понять Гегеля, рассмотрим *язык*. Язык[2] не является частным, индивидуальным достоянием. Он — общее достояние. Отдельный человек не создает язык, но «вырастает внутри» общего языка и таким образом научается понимать себя и мир изнутри этого языка. Язык исторически изменчив и создается

[1] Точка зрения, что разумное уже существует в конкретном сообществе (в Пруссии времен Гегеля), может быть названа правым гегельянством. Ее противоположностью является левое гегельянство, которое считает разумным только актуальное в качестве признанной идеи, еще не воплощенной в конкретно существующем обществе. Реализация этой идеи являет собой непрерывное задание.

[2] Термином «язык» мы обозначаем общий горизонт понимания, внутри которого мы общаемся, а не язык в качестве звуковых волн или типографских знаков.

в ходе развития истории. Например, основные понятия современной политической теории не совпадают с теми, которые существовали в античных Афинах. Но при этом наши основные политические понятия порождены всем предшествующим историко-политическим развитием.

2. *Традиция является разумной.* Это вытекает из принятой нами точки зрения, согласно которой *критерии* разумности задаются трансцендентальными горизонтами познания, которые *история* или *традиция* творит в продолжение каждой эпохи. Общий, исторически созданный горизонт познания, который существует в течение определенной эпохи, заключает в себе наши критерии осмысленного и бессмысленного, рационального и иррационального. Снова мы можем подумать о языке. В некотором смысле мы сами *являемся* языком, то есть языком (базисными понятиями), который превалирует в наши дни. Мы не можем беспроблемно вернуться обратно к основным понятиям античных греков или оказаться в том будущем языке, которого еще нет. Конечно, мы можем изменить некоторые из основных понятий, формирующих базис нашего сегодняшнего познания. Подобное происходит в художественной литературе и науке [ср. с научными переворотами Ньютона и Эйнштейна]. Но даже те, кто активно изменяет и расширяет существующий горизонт познания, должны начинать внутри горизонта познания, унаследованного ими с помощью традиции.

Такое представление истории является и *релятивистским* и *абсолютистским.* Оно релятивистское, потому что утверждает изменчивость с течением времени *критериев* разумного и неразумного. То, что было разумным в Афинах IV века до Р.Х., не обязательно разумно для нас сегодня. Оно абсолютистское, потому что *оно* не утверждает свою собственную относительность, а, напротив, претендует на роль окончательного горизонта познания, охватывающего все предыдущие и относительные горизонты познания. Гегель полагал, что его собственная философия не относительна, а абсолютна в том смысле, что является «объективно истинной».

С Гегелем история приобретает особо важное значение. Античные греки в основном мыслили *внеисторически*, а начиная с Ренессанса и далее философы занимались прежде всего новым естествознанием. Но после Просвещения человек начинает относиться к себе по-новому, проблематично. История перемещается в центр внимания и как политическая история, и как культурная история [см. Гл. 19]. К середине XIX в. (у ученых, подобных Конту и Марксу) интерес к истории все более переплетается со злобо-

дневными проблемами. В результате возникают исторически ориентированные социальные исследования, находящиеся в определенной оппозиции к социальным исследованиям, вдохновленным естествознанием[1].

Гегель дистанцируется и от индивидуализма, и от коллективизма. Обе эти позиции являются *абстракциями*[2]. Обе позиции оперируют фикциями. Индивидуализм — атомистическим, внеисторическим и самодостаточным индивидом; коллективизм — государством, возникающим как нечто независимое, отделенное от живущих в нем людей. Человек и государство внутренне соединены. Человек впервые становится тем, кто он есть, посредством самореализации, которая происходит в *«нравственном» (sittlich) сообществе*. Последнее для Гегеля означает «государство». Но человек должен сначала жить в более малых образованиях, наподобие семьи и социальных групп, прежде чем он станет органической частью «государства». И государство, в свою очередь, не *«создается»* согласно договору, а скорее *«вырастает из»* истории. Таким образом, в гегелевском смысле «государство» является носителем конкретных уз, которые соединяют людей друг с другом. Именно благодаря этим узам государство является нравственным сообще-

---

[1] Мы уже говорили, что Гегель полагал, что история движется *вперед*. Но его взгляды в этом отношении все же отличаются от веры в прогресс и предшествовавших ему философов Просвещения, и последовавших за ним дарвинистов. Гегель не думал, как это полагали некоторые философы-просветители, что развитие истории сводится к приобретению человеком большего объема эмпирических знаний и лучших технологических возможностей. Для Гегеля «прогресс» (если мы можем использовать это слово) прежде всего заключается в том, что история творит более богатые и более адекватные горизонты познания. Цель истории — возрастание разумности. Мы можем сказать, что для Гегеля «прогресс» означает развитие более адекватных трансцендентальных предпосылок, а не большее число эмпирических фактов или усиление технологического господства над природой. Но мы снова должны вспомнить, что Гегель не проводил абсолютной границы между тем, что является эмпирическим, и тем, что является трансцендентальным, и что для него история не является чем-то происходящим исключительно в наших головах. Согласно дарвинистам, «прогресс» реализуется путем естественного отбора и мутаций. Согласно Гегелю, прогресс влечет за собой формативный процесс, который начинается, когда с помощью труда и рефлексии люди становятся разумными. Именно поэтому античные греки более важны, чем человекообразные обезьяны.

[2] Ср. Гл. 16. Не так уж необычно истолковывать Гегеля в качестве «коллективиста». Так, в либералистских кругах часто вообще упускают из виду различие между коллективизмом («государство выше индивида») и гегелевской диалектической точкой зрения («человек — это органическая часть нравственного сообщества, которое является государством»).

ством, а человек в состоянии реализовать себя в качестве человека. Эти узы, согласно Гегелю, гораздо более важны, чем любые соглашения, основанные на индивидуалистских расчетах прибыли и наслаждения. Гегель отвергает представление о том, что государство является установленной человеком конвенцией (теория общественного договора), что оно не имеет ценности само по себе и не обладает внутренним смыслом для отдельного человека.

Следовательно, для Гегеля *свобода* является, по существу, *положительной свободой.* Свобода есть постижение исторического сообщества и тем самым реализация своей роли в этом сообществе. Отрицательная свобода, предполагающая отсутствие «государственного принуждения», является для Гегеля почти немыслимой. Ведь «государство» есть не что иное, как человек. Оно не есть нечто внешнее, что способно *принуждать* человека. «Государство» — это нравственное сообщество, органическими частями которого являются человеческие создания. Воля «государства» — это, следовательно, воля человека. Принуждению здесь нет места (в противном случае происходит что-то ненормальное с человеком или с государством).

В качестве политического *идеала* Гегель, по-видимому, предпочитает *монархию*, но, отметим, «монархию», в которой король является только номинальной фигурой и в которой государством управляют разумные правительственные должностные лица и представительские ассамблеи. (Гегель поддерживает представительство интересов, а не представительство по принципу «один человек — один голос» или по территориальному принципу).

Кроме того, следует заметить, что Гегель защищает *частную собственность* как средство, с помощью которого человек может *себя выразить.* Люди не могут жить только «внутри себя». Они должны иметь средства для своего выражения, в которых могут «признавать себя». Следовательно, *каждый* должен *чем-то* владеть. Но, по мнению Гегеля, пока экономическое неравенство не вызывает недовольства и политической неустойчивости, не имеет значения, что одни владеют многим, а другие — немногим.

Капитализм, бюрократия и государство

В *Философии права* в качестве исходной точки Гегель берет понятие *собственности.* Так как собственность определяется сознанием индивидом самого себя относительно того, что он сделал,

то под собственностью понимается *индивидуальная*, или *частная собственность*. Реализация сущности индивида как *свободы* требует, чтобы *воля* индивида распоряжалась внешними вещами и ставила на них свой отпечаток. В этом смысле право владения основывается на потребности индивида в выражении его воли и в формировании его идентичности.

Собственность — это частная собственность. Собственность связана с индивидом. И так как Гегель никогда не отрицает частный, индивидуальный характер собственности, то он никогда не отвергает и индивида в качестве независимого фактора. Таким образом, Гегель никогда не «отменяет» индивида[1].

Используя такое понятие собственности в качестве исходного пункта, Гегель затем развивает так называемое *абстрактное право*. Этому «тезису», *правовой сфере,* потом противопоставляется «антитезис», *моральность*, который, в свою очередь, ведет к синтезу, *нравственности (die Sittlichkeit)*. В этом смысле нравственность должна опосредствовать право и мораль, объединяя их в более высоком синтезе.

Гегель начинает с элементарной ячейки, семьи, в которой социализируется (и индивидуализируется) индивид и которая приобщает его к обществу и традиции. Гегель считал главной проблемой современности примирение индивидуальной свободы с общественной солидарностью. Его философия семьи может быть понята следующим образом. Семья выступает в качестве необходимого противовеса индивидуализму буржуазного общества. Ведь главными ценностями нуклеарной семьи, состоящей из матери, отца и детей и обеспечивающей свое существование благодаря семейному имуществу, являются любовь и взаимная поддержка.

Семья основывается на взаимной любви мужчины и женщины. Через любовь они взаимно признают друг друга. Идентичность каждого из них определяется другим. Благодаря другому каждый из них есть то, чем он является. Таким образом, идентичность каждого из них не есть атрибут изолированного индивида, а основана на взаимосвязи двух индивидов.

Поэтому брак означает нечто большее, чем внешнюю формальность, точно так же как любовь — большее, чем влюбленность. Взаимное признание мужчины и женщины внутри социально признанного института брака примиряет свободу — в форме любви и

---

[1] См. *J.Ritter.* Person und Eigentum in Metaphysik und Politik. — Frankfurt am Main, 1969.

романтического приключения — со взаимной идентичностью и общественным признанием.

Гегель полагал, что внутри семьи в качестве жены и матери женщина полностью реализует свое призвание. Мужчина, кроме того, принимает участие в деятельности вне семьи. Тем самым он приобретает часть своей социальной идентичности вне семьи и брака. Гегель приписывает мужчине двойную роль как отца семейства, так и действующего лица в производственной сфере, тогда как все функции женщины связаны только с семейной сферой. Подобная картина свидетельствует о влиянии на гегелевскую позицию доминировавших в его время традиций буржуазной семьи. Таким образом, мы можем сказать, что он по-разному воспринимает женщин и мужчин. Гегель не является теоретиком идеи равноправия полов.

Целью семейной взаимосвязи мужчины и женщины является рождение ребенка. Через своего ребенка родители признают свою уникальность, свою себетождественность. Семья должна вырастить ребенка. Целью воспитания ребенка является превращение его во взрослого человека, который оставляет вырастившую его семью для того, чтобы создать свою собственную.

Гегель говорит, что семья владеет семейным богатством для целей совместной жизни, рождения и воспитания детей. Здесь он, очевидно, имеет в виду особый тип буржуазной семьи. (Он осознает это, так как говорит и о другом типе семьи, принадлежащей классу землевладельцев. Здесь высшей целью является сохранение земельного владения. Таким образом, именно земля «владеет» членами семьи, а не семья, которая свободно распоряжается землей!).

Итак, гегелевские воззрения на семью выходят за рамки чисто правовой перспективы, которая рассматривает институт семьи как внешний договор двух самодостаточных индивидов[1]. Ссылаясь на рассмотрение Кантом брака как договора для взаимного использования половых органов и удовлетворения полового чувства, Гегель комментирует его следующим образом. «Нельзя... подводить под понятие договора брак; такое, надо сказать, позорное подведение дано Кантом в его *Метафизике нравов*»[2]. В *Философии права* Гегель говорит о браке такими словами: «семья как *непосредст-*

[1] Ср. эту договорную точку зрения на семью с позицией Локка, Два трактата о правлении, §§ 78, 81.

[2] *Гегель.* Философия права, § 75. Перевод с немецкого Б.Столпнера и М.Левиной. — М., 1990. — С. 129.

венная субстанциональность духа имеет своим определением свое *чувствующее* себя единство, *любовь*, ...»[1]. (И, продолжая в своем неповторимом стиле, он говорит далее: «так что умонастроение внутри семьи состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности в *этом единстве* как в себе и для себя сущей существенности, чтобы являть себя в ней не как лицо для себя, а как *член* этого единства»[2].)

Стоит также отметить, что как Аристотель, так и Гегель (в противоположность Платону) рассматривают семью в качестве основы социализации. Однако гегелевское понятие семьи по сравнению с аристотелевским в большей степени является социально-психологическим, чем биологическим.

От семьи как исходной ячейки Гегель переходит к так называемому *гражданскому обществу,* основу которого составляет *система потребностей (das System der Bedürfnisse).* Под последней понимается, в основном, рыночная экономика в том виде, в котором Гегель ее знал от британских политэкономов и, конечно, по собственному опыту.

Гегель выделяет логику внутренней динамики этой системы. В ней действия взаимно обусловливают друг друга. И хотя индивиды действуют на основе неполного понимания, система функционирует как целое на основе своей собственной логики более высокого порядка. В этом Гегель усматривает «хитрость разума». Действующим в этой системе индивидам нет нужды знать ее логику, направление ее развития. Такой подход говорит о подлинной социологической проницательности Гегеля: при взаимодействии многих индивидов могут возникать результаты (и социальные структуры), которые не предполагало ни одно действующее лицо.

Бросается в глаза, что Гегель вплотную подходит к *теории кризисов,* которые присущи *laissez faire* (радикальному) капитализму. Предоставленная сама себе капиталистическая система посредством экспансии, концентрации капитала, обнищания широких слоев населения и классовой поляризации ведет к империализму (§§ 243—248). Но в этот момент вмешиваются *корпорации* и *поли-*

---

[1] *Гегель.* § 158, Семья. — С. 208.

[2] Для тех, кто думает, что оригинал является легко читаемым, приведем немецкий подлинник. *«Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Besinnung ist, das Selbstbewußtsein seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein».*

ция, которые устанавливают упорядоченное, тесно связанное *сообщество*, или, в гегелевской терминологии, «государство». Другими словами, Гегель отличается и от *laissez faire* (радикальных) либералистов, и от марксистов — он очерчивает третий путь. По его мнению, капитализм представляет собой расширяющуюся систему, которая не выживет, если ее, как требовали либералисты, предоставить самой себе. Он также не думает, что капитализм будет «преодолен» посредством революции, как это предполагали марксисты. Гегель считал, что государственные служащие, бюрократия, смогут управлять рыночной экономикой. Они должны предохранять ее от ее собственных саморазрушительных тенденций. Соображения Гегеля по этому поводу напоминают решения, предпринимаемые в рамках современного государственно регулируемого корпоративного капитализма. Государственная администрация (и корпоративные организации) должны одновременно и регулировать и прокладывать путь для капитализма. (Используя анахронически современные политические термины, можно было бы назвать Гегеля первым социал-демократом).

Гегель считал, что вмешательство корпораций и государства является *необходимым* для капитализма. Это противопоставляет его либералистам, по мнению которых, капитализм может существовать сам, а правительственное вмешательство является злом[1]. Гегель также допускает *возможность* государственного и корпоративного регулирования развития капитализма. Это противопоставляет его тем марксистам, которые утверждают, что государство и корпорации являются в основном только пассивными институтами по обслуживанию капитализма, не обладающими способностью руководить согласно их собственным политическим принципам.

Понятно, что здесь Гегель только теоретически указывает на выход, и, конечно же, он не решает вместо современных экономистов и политических деятелей практические проблемы. Также нельзя считать, что Гегель сумел обеспечить окончательное решение всех теоретических проблем — например, относящихся к взаимосвязям государства и индивида.

Исходя из своего понимания «системы потребностей», то есть рыночной экономики, основанной на неупорядоченных частных интересах, Гегель не разделяет веру Канта в то, что отрытая публичная дискуссия приведет к универсальной истине. Граждане, участвующие в политических обсуждениях, не придут к универ-

[1] См. точку зрения Кейнса на государство и капитализм, Гл. 17.

сальной истине, беспристрастному пониманию «истинной картины в целом». Конечно, обсуждение полезно как средство преодоления ограниченности личных мнений и заблуждений. Оно полезно и как средство обучения граждан. Но публичная дискуссия между гражданами всегда будет ограничена социальным положением, которое они занимают в обществе и в истории. Здесь разум все еще не является универсальным. Всеобщая, объективная истина впервые появляется в конце человеческой истории и будет найдена в государстве, а не в группе внутри общества. Но, согласно Гегелю, просвещенные и свободные должностные лица потенциально представляют и истину, и всеобщие интересы. Собственная же гегелевская теория, как своего рода выражение ретроспективной мудрости Минервы, дает понимание того, чем является эта истина.

Во многом учение Гегеля — это философия *изменения*. Будучи современником Французской революции и многих других драматических событий, Гегель научился смотреть на историю как на «скачкообразный» и захватывающий формативный процесс. Мы можем понимать исторические изменения, лишь размышляя впоследствии о том, что случилось. Мудрость принадлежит сумеречным часам заката.

Критика взглядов Гегеля

В адрес философии Гегеля выдвинуто много критических аргументов. Мы кратко упомянем некоторые из них и покажем, как на них можно было бы ответить с позиций симпатизирующих Гегелю интерпретаций.

Индивид не имеет никакого значения в гегелевской системе

Среди прочих это замечание выдвинул и Кьеркегор. Он защищал индивида от философской системы, в которой, по его мнению, уникальное, индивид, поглощается универсальным — государством и историей.

В принципе, верно, что в гегелевской философии индивид, подобно морали и религии, субординирован относительно системы (социального целого). Например, Гегель не считал, что личность может вмешиваться в историю: история не творится так называемыми крупными государственными деятелями. Скорее те, кого мы считаем великими, используются историей — часто без понимания с их стороны того, что они *действительно* делают. Наполеон считал, что он собирается объединить Европу, но история использова-

ла его, чтобы поддержать новый национализм. («Хитрость разума»). История движется своими объективно разумными шагами, независимо от того, понимают или нет современники, что они делают. История обладает своей собственной логикой, которая может быть ложно истолкована действующими историческими персонажами.

На первый взгляд, возражение Кьеркегора кажется правильным. В каждом из нас имеется нечто глубоко личное — например, страх смерти и наше собственное самосознание. Исторически и социально может быть обусловлено то, *какой* формой они обладают, но не то, *что* это *моя* смерть и *что* это *мое* сознание. В этом смысле нравственность и религия действительно не представлены подобающим образом в гегелевской системе. По-видимому, есть основания сказать, что индивид вместе со своими моральными и религиозными проблемами не занимает в ней надлежащее место.

Однако Гегель, вероятно, сказал бы, что кьеркегоровский «индивид» *(hin enkelte)* является *абстракцией*. Конкретный человек всегда причастен определенным историческим и социальным взаимосвязям. Поэтому мы правильно подчеркиваем их значение. Только понимая все взаимосвязи, в которых человек обнаруживает себя, мы будем способны к его *конкретному* пониманию. *Тотальность* взаимосвязей является *конкретной* и *истинной*. Часть или аспект всегда дают нам абстрактную и частично истинную картину.

Кроме того, «тотальность», целое, является *процессом*. Трансцендентальные горизонты познания исторически *эволюционируют*. Истина не может быть постигнута с помощью статических понятий. Мы познаем истину, — тотальность конкретных взаимосвязей — лишь оглядываясь назад на весь исторический процесс с его диалектическими напряженностями и скачками.

В дополнение к таким философским аргументам против индивидуализма Гегель также располагал и политическими доводами. Для модернизации Германия нуждалась в объединении, и в этот период времени индивидуализм был синонимичен региональному сепаратизму. Гегель выступал *против* индивидуализма, потому что он был за объединение Германии.

Этот момент связан с другим стандартным возражением.

Гегелевская философия является тоталитарной

Сейчас в свете последних полутора веков немецкой истории нам легко осуждать Гегеля за поддержку германского объединения с целью усиления немецкого государства. Но делать такой вывод было бы явным анахронизмом. В его время для политически сознательных немецких граждан было разумным стремиться к уси-

лению государства. И, несмотря на то, что иногда Гегель, по-видимому, верил в то, что является почти всеведущим, вряд ли мы можем считать, что он должен был бы знать о немецких трагедиях нашего столетия и, следовательно, разделить ответственность за них. Исследования показывают к тому же, что из-за цензуры изложенное в *Философии права* не совпадает полностью с собственными взглядами Гегеля. В узком кругу Гегель высказывал более либеральные взгляды[1].

Касаясь вопроса об отношении Гегеля к тоталитаризму, мы можем сказать, что «официальный» Гегель, которого мы встречаем, например, в *Философии права,* поддерживает современное ему Прусское государство (приблизительно 1820-х гг.). Во многом идеал, публично провозглашенный Гегелем, является авторитарным, но не тоталитарным и не фашистским[2]. Он поддерживает *конституционно* сильное правительство и решительно выступает против взглядов, согласно которым диктатор должен управлять в соответствии с собственными прихотями. Гегель является приверженцем государства, которое управляется согласно закону и праву, и презирает иррациональность, тогда как фашисты восхваляют неконституционное правление и иррациональность *(Blut und Boden).*

Некоторые радикалы утверждают с негативным подтекстом, что *Гегель «консервативен».* Но слово «консерватор» имеет несколько значений — как положительных, так и отрицательных[3]. Какое из них выбирают, зависит от занимаемой позиции.

Если «консерватором» мы называем «сторонника сохранения *stutus quo*», то Гегель — не консерватор. Согласно Гегелю, мы не можем всегда «сохранять» существующие формы правления, так как все существующее подвержено историческим изменениям. Итак, Гегель находится в явной оппозиции *статическому* консерватизму.

Историческое изменение совершается путем качественных скачков. Рассматриваемый с этой точки зрения Гегель предстает почти «полным радикалом»: изменения неизбежны и происходят с помощью переходов, имеющих далеко идущие последствия.

---

[1] Здесь мы имеем в виду работу: *K.-H.Ilting'a* в Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives. Ed. by Z.Pelczynski. — London, 1971.

[2] Маркузе (*H.Marcuse.* Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. — New York, 1960) утверждает, что Гегель был далек от фашизма, поскольку поддерживал конституционное государство, управляемое в соответствии с правом.

[3] См. Гл. 16.

Но в то же время Гегель утверждает, что все существенное всегда сохраняется в форме более высокого синтеза. Неизбежные качественные скачки всегда ведут к синтезу, который снимает на более высоком уровне и тезис, и антитезис. Таким образом, существующие формы сохраняются, но при этом следует обратить внимание, что ранее «существовавшее» помещается в новую охватывающую взаимосвязь.

В общем интерпретация учения Гегеля в радикальном или консервативном духе зависит от того, что мы подчеркиваем в «снятии» по направлению к новому синтезу, — «отрицание» или «сохранение»[1].

Гегель сверхоптимистически относится к истории

Теория Гегеля о диалектическом снятии гарантирует исторический оптимизм. История включает все самые лучшие аспекты своих предыдущих периодов. Но так ли это? Можем ли мы быть уверенными в том, что наша эпоха синтезировала все хорошее из прошлого? Разве не является невозможной утрата существенных и важных аспектов прошлого? Разве все изменение связано с моментом снятия на пути к более высокому уровню? Как быть с тем, что большинство изменений является результатом конфликтов между различными группами и культурами, в ходе которых одни теряют, а другие приобретают? И не представляет ли философия Гегеля легитимацию исторических победителей, легитимацию, которая может быть политически «близорукой»?

Можно ответить, что мы не собираемся получить *сегодня* великий всеобъемлющий синтез, при котором ничто не утрачивается. Он может быть достигнут только в *конце* истории. Но это обещание преобразует всю теорию диалектического снятия в нечто абстрактное и спекулятивное, подобное благодушной надежде на то, что «в конце концов все будет хорошо».

Кроме того, можно возразить, что именно *история, а не мы,* решает, что достойно сохранения. То, что отдельная группа может воспринимать как потерю, является в действительности — в свете истории — либо нейтральным, либо положительным. Но этот ответ близок к оппортунистическому решению проблемы соотношения добра и зла. Добром является то, что произошло! Однако при таком подходе трудно догадаться, чем же «собственно» является добро, так как часто нелегко определить, *куда же* движется история.

---

[1] См. раздел *Рефлексия, диалектика, опыт* этой главы.

В гегелевской философии нет места для нравственности

Гегель утверждает, что критерии справедливого и правильного находятся в пределах горизонтов понимания, которыми нас всегда обеспечивает история. Объективного естественного права не существует. Правыми оказываются те, кто стал победителем. Это значит, что для нравственности в гегелевской философии нет места.

Против этого аргумента можно возразить, что, согласно Гегелю, целью истории является разумное и свободное общество. Эта цель является объективной и внеисторической.

Но, возможно, этот контраргумент мало убедителен, так как эта цель является частью будущего, а каждый индивид должен смотреть на мир с присущей ему точки зрения.

В определенном смысле «нравственность» занимает важное положение в гегелевском мышлении. А именно, он проводит различие между *абстрактным правом, моральностью и нравственностью (die Sittlichkeit)*[1]. Первые две сферы соответствуют кантовскому противопоставлению юридического и морального. Но здесь, как и в других местах, Гегель критикует дуалистическое мышление. Абстрактное право и абстрактная моральность на самом деле соединены именно в *нравственности*. Нравственность — это конкретные семейные, сословные, государственные связи, в которых соединяются абстрактное право и моральность. Итак, центральное место, которое нравственность занимает в мышлении Гегеля, показывает, что было бы заблуждением приписывать ему обратное.

Наконец, самое «решительное» возражение состоит в том, что:

Диалектика Гегеля — это бессмыслица

То, что Гегель называет диалектикой, является всего лишь запутанной мешаниной эмпирической науки (психологии) и квазилогики[2].

Это — аргумент в духе радикального эмпирицизма: не существует никаких иных законных методов исследования, кроме методов эмпирической науки и дедуктивной логики. Но этот эмпирицизм сам является проблематичным.

Итак, мы попытались показать, что диалектика может быть понята как своеобразное «смягчение» трансцендентальной философии. Однако это не означает, что гегелевское диалектическое мышление является беспроблемным и безошибочным.

---

[1] См. *Философию права.*

[2] По-видимому, такой эмпирицистской критики Гегеля придерживается G.Sabine (*A History of Political Theory. 3 rd. edition.* — London, 1963), вероятно потому, что он никогда не занимался трансцендентальной философией (в частности, этот автор пропускает Канта).

Глава 21. МАРКС — ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ И КЛАССОВАЯ БОРЬБА

Жизнь. Карл Маркс (Karl Marx, 1818—1883) был сыном состоятельного немецкого адвоката еврейского происхождения В молодости Маркс интересовался греческим материализмом, и его докторская диссертация была посвящена учениям Демокрита и Эпикура Значительное влияние на него оказало современное ему левое гегельянство

Одно время он работал журналистом либеральной *Рейнской газеты (Rheinische Zeitung)* После ее запрета прусским правительством в 1843 г Маркс уехал в Париж, где установил связи с французскими социалистами Во Франции он встретился с Фридрихом Энгельсом (Friedrich Engels, 1820—1895), с которым у него возникли длившиеся всю жизнь дружба и тесное сотрудничество Через Энгельса Маркс познакомился с британской экономической теорией, а также с экономическими и социальными условиями в Англии (Длительное время Энгельс был владельцем фабрики в Манчестере)

Спустя некоторое время из-за своей политической деятельности Маркс был выслан из Франции и перебрался в Брюссель В связи с основанием *Союза коммунистов* Маркс и Энгельс написали программу его деятельности *Коммунистический манифест* (*Die Kommunistische Manifest,* 1848)

Во время революции 1848 г Маркс возвратился в Рейнскую область, но после поражения революции уехал в Лондон, где и провел практически всю оставшуюся жизнь

В 1864 г он принял деятельное участие в основании *Международного товарищества рабочих (Первого интернационала),* целью которого было выражение интересов пролетариев всех стран После поражения Парижской коммуны 1871 г Первый интернационал был распущен С тех пор Маркс сосредоточился на научных изысканиях и больше не участвовал активно в политике

Труды. Из его наиболее известных работ упомянем следующие *Экономическо-философские рукописи* (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte,* 1844—45), *Немецкая идеология* (*Die Deutsche Ideologie,* 1845—46), *Введение в критику политической экономии* (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie,* 1859) и *Капитал* (*Das Kapital,* 1867)

Диалектика и отчуждение

Маркс не был удовлетворен только *объяснением* мира, он хотел и *изменить* мир. Поэтому Маркс смотрел на политическую *теорию* как на часть *политической деятельности.* Политическая теория не является созерцанием истины. Политическая теория является оружием политической борьбы за или против социальных изменений.

Научные исследования Маркса, не являясь чисто философскими, охватывают историю, социологию, экономические теории и собственно философию. Переходы между философским анализом, эмпирическими изысканиями и злободневными политическими проблемами у Маркса являются подвижными. Как гегельянец, он не желал *выделять*, например, отдельно философскую теорию. Ведь в действительности же экономическая наука, социология, история и философия соединены друг с другом.

Согласно Марксу, *политическая экономия* — научная теория о капиталистическом способе производства — является исключительно важной. Общая философия истории вместе с теорией о взаимосвязи экономических законов, институтов и способов мышления интегрирована с политической экономией. В нашем изложении мы трактуем марксизм как теорию, претендующую, во-первых, на объяснение исторических, социальных и философских вопросов и, во-вторых, на такое их объяснение, на которое не способна одна лишь философия. Именно политическая экономия *в качестве* науки считается обеспечивающей новую точку зрения и на философию, и на историю философии. Однако в нашем изложении нас прежде всего будет интересовать собственно философский аспект перехода от Гегеля к Марксу. Этапами этого перехода являются: развитие Марксом диалектики и концепции отчуждения; предложенное им понимание истории на основе учения о базисе и надстройке, а также разработка политической экономии как теории прибыли, концепции производительных сил и производственных отношений.

Маркса часто изображают продолжателем гегелевской философии. Для Гегеля мир был историческим процессом, основой которого является развитие *идей.* Маркс сохраняет гегелевское представление о мире как диалектическом историческом процессе, но утверждает, что его стержнем является развитие *материальной жизни.*

Изображение Гегеля как «идеалиста», а Маркса как «материалиста» в лучшем случае является упрощением. Мы уже отмечали, что Гегель занимался исследованием социальных и материальных факторов[1].

[1] См., например, Гл. 20.

И мы также увидим, что Маркс не являлся материалистом в онтологическом смысле.

Когда говорят, что Гегель позволил истории стоять «на голове» (идеализм) и что Маркс поставил ее «на ноги» (материализм), то следовало бы добавить, что история должна *идти* ногами, но *думать* головой! Другими словами, мы имеем здесь ситуацию не типа «или — или», а типа «и то и другое». Под последним имеется в виду, что в истории играют свою роль и материально-экономические и культурно-интеллектуальные факторы. И как диалектики, Гегель и Маркс соглашаются с этим. Но в то же время Гегель ставит на культурно-интеллектуальном аспекте *(= Geist, дух)* больший акцент, чем Маркс, а Маркс больше, чем Гегель, подчеркивает значение материально-экономического аспекта.

Имея в виду эту оговорку, мы можем говорить о «диалектическом идеализме» Гегеля и о «диалектическом материализме» Маркса[1].

Мы не будем говорить много о диалектике, которая уже обсуждалась в связи с Гегелем[2]. А так как диалектика *всегда определяется предметом исследования,* то изложение диалектики Маркса будет одновременно и изложением его «материализма».

Напомним читателю основные положения диалектики, как она рассматривалась нами в связи с философией Гегеля.

1) Развитие может быть представлено в форме диалектического снятия, когда антитезис *снимает* тезис. Это снятие понимается в таком смысле:

Снятие
1. Отрицание
2. Сохранение
3. Подъем на более высокий уровень

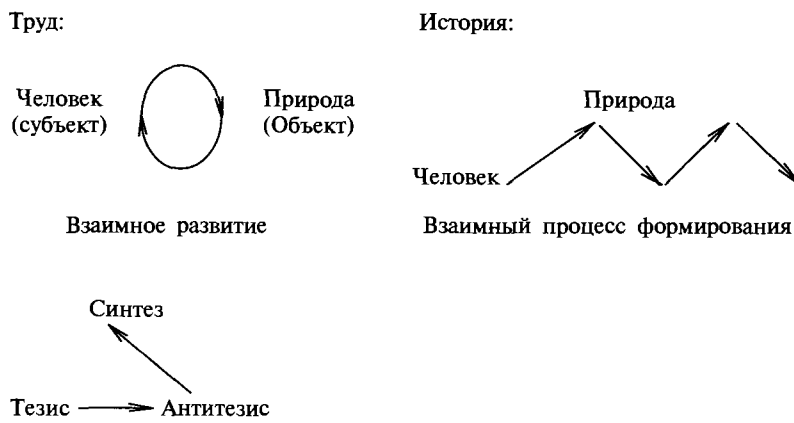
2) Соответственно, процесс труда выступает в качестве взаимного изменения человека и природы:

3) История трактуется как взаимный процесс формирования природы и человека:

---

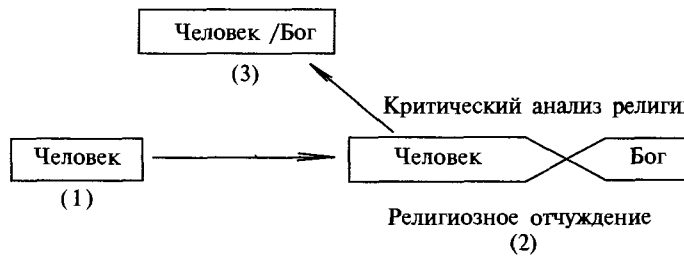
[1] Выражение *диалектический материализм* предложено не Марксом. В бывших социалистических странах Восточной Европы официальный марксизм часто называли *диалектическим и историческим материализмом.* В основном это была советская интерпретация положений Маркса, Энгельса и Ленина.

[2] Например, Гл. 20.



Чтобы сделать эту диалектику более конкретной, сжато опишем марксову теорию *отчуждения (Entfremdung)*. Эту теорию разрабатывал молодой Маркс, находившийся под сильным влиянием Гегеля.

Идею этой теории Маркс заимствует у левого гегельянца Людвига Фейербаха (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872), который использовал при критике *религии* следующий диалектический прием мышления.



1. Сначала люди живут в невинности, в гармонии с собой.

2. Но с течением времени люди творят образ Бога. При этом они не осознают, что Бог создан человеком. Они понимают этого Бога как нечто *отличное* от самих себя, как внешнюю силу, которая угрожает и наказывает. Но в действительности, по мнению Фейербаха, этот Бог является внешней манифестацией человеческих атрибутов. Не Бог создал человека, а человек создал Бога.

Человек теперь раздваивается между тем, что признает в качестве себя, и тем, что признает в качестве внешней силы, которая на самом деле лишь его внешнее проявление. Это *раздвоение* и есть *отчуждение:* человек становится *чужд* своей собственной части или самому себе.

В этом отчужденном состоянии человек воспринимает Бога как *независимую силу,* а себя как *бессильного.* Человек становится рабом созданного им образа Бога. Человек тиранизируется своим собственным созданием.

3. Для преодоления этого злосчастного отчуждения человек должен *познать* подлинное отношение между собой и Богом. Бог, которого он представляет внешней силой, есть не что иное, как порождение самого человека.

Фейербах полагал, что *критический анализ религии* достаточен для преодоления этого отчуждения. Если люди осознают реальное отношение между собой и Богом, то они перестанут верить в Бога. Они больше не будут жить в состоянии болезненного раздвоения и примирятся сами с собою, со своим собственным созданием.

Наша цель не заключается в оценке истинности атеизма Фейербаха. (В качестве доказательства против существования Бога этот атеизм едва ли свободен от возражений). Решающей для нас является диалектическая схема, в которой отчуждение включает «снятие» состояния невинности, а критика религии представляет способ преодоления этого отчуждения. Таким образом, мы опять приходим к гармонии, но на более высоком уровне, потому что с помощью этих процессов люди узнают о себе то, чего они не знали в первом состоянии гармонии[1].

Маркс берет на вооружение эту диалектическую схему. Но он не думает, по примеру левого гегельянца Фейербаха, что достаточно одной *теоретической критики.* До тех пор, пока люди нуждаются в религиозном утешении, так как они живут в невыносимых материальных условиях, никакие теоретические аргументы не в состоянии преодолеть чувство религиозного отчуждения[2]. Устранение религиозного отчуждения предполагает отмену *экономического* отчуждения.

---

[1] Попытайтесь применить эту схему к поведению подростка, выступающего против родителей!

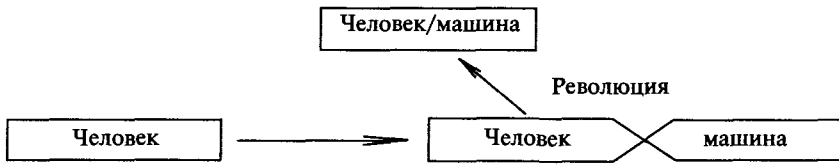
[2] См. психоанализ: иногда слово психиатра не помогает, и для преодоления трудностей необходимо изменение среды или использование медикаментозного лечения.

Здесь мы сталкиваемся с марксовой версией «материализма». Религиозное отчуждение основывается на политическом и социальном отчуждении, которые, в свою очередь, базируются на экономическом отчуждении. В этом смысле экономический («материальный») фактор *первенствует* над духовным фактором.

Маркс:

Религиозный уровень
Политические и социальные уровни
Экономический уровень

Маркс принимает идею, что человек отчужден в религиозном плане. Но этот вид отчуждения не является для Маркса самым важным. Религиозное отчуждение — это лишь один аспект общего отчуждения, существующего в капиталистическом обществе:



Труд (история) порождает отчуждение в капиталистическом обществе.

Люди (в противоположность животным) должны работать и производить для того, чтобы жить. Их работа создает прибавочный продукт[1]. Поэтому отношение между человеком и природой становится диалектической взаимосвязью, в которой каждая сторона изменяет другую. История является именно этим необратимым, диалектическим процессом развития, в котором природа все более видоизменяется посредством человеческого труда, а человеческое бытие все более опосредствуется сферой изготовленных продуктов.

Капиталистическое общество значительно преобразовало природу. Люди окружили себя фабриками и городами. Однако самые радикальные раздвоения возникли между капиталистами и пролетариями, а также между человеком и продуктом его труда. Чело-

[1] См. ниже раздел *«Производительные силы и производственные отношения»*.

век более не является хозяином своих собственных творений. Они возникают перед ним в качестве независимой силы, которая вынуждает человека работать ради их производства. Капиталист должен вкладывать капитал и конкурировать, тогда как рабочий существует на грани выживания. Машины и их развитие определяют то, что происходит с человеком, а не наоборот.

Здесь мы достигли важного положения. Маркс негодует по поводу деградации человека в современном ему капиталистическом обществе (середина XIX в.). Важно отметить, что он считал, что эта деградация затрагивает и капиталиста и рабочего. Они оба порабощены экономической системой. Деградация выражается в *материальном обнищании* не только рабочего, но и *человека* вообще. Человек подчиняется внешним силам — овеществлению и давлению со стороны трудового процесса, которые мешают ему осознать самого себя в качестве свободного и творческого существа. Люди вынуждены функционировать как машины и подчиняться созданным ими самими силам, хозяевами которых они уже не являются. Люди — и капиталисты и рабочие — формируются этим овеществленным миром. Они чувствуют себя *бессильными* по отношению к «преобразованной» природе, как она функционирует в капиталистическом обществе. Люди рассматривают себя и своих сотоварищей в качестве «вещей»: рабочей силы, служащих, конкурентов[1].

Итак, отчуждение относится и к материальному обнищанию рабочих, и к человеческой деградации капиталиста и рабочего.

Сегодня некоторые говорят[2]: хотя много людей в бывших колониях продолжают жить в материальной нищете, но тенденцией, по крайней мере в Северной Америке и Европе, является возрастание уровня материального потребления. Однако при этом увеличивается степень человеческого отчуждения: возрастает чувство бессилия перед прогрессом и «овеществлением» человека и человеческих отношений[3]. Поэтому происходит объединение концепции отчуждения, основанной на ранних работах Маркса, с экзистенциалистской культурологической критикой процессов овеществления. В то же время ряд авторов утверждает, что важно различать «молодого» и «зрелого» Маркса. Работая над проблемами отчуждения, молодой Маркс находился в пределах философского горизонта, созданного Гегелем,

---

[1] См. экзистенциалистские дебаты о дилемме *быть* или *иметь* (различие между *to be* и *to have*).

[2] См. споры в 60-х гг. XX в. вокруг «молодого Маркса» (см. также примечание 4 выше).

[3] См. *Gabriel Marcel.* Esquisse d'une phénoménologie l'avoir. In Être et Avoir. — Paris, 1935.

Фейербахом и другими. Подлинный же Маркс, как оригинальный ученый, обнаруживается лишь в его поздних трудах, особенно в *Капитале*, где анализируется капитализм[1].

Маркс является «материалистом» в том смысле, что отводит экономике решающую роль в определении религиозной и духовной жизни. Но он *не* является материалистом в том смысле, что не рассматривает так называемые *материальные ценности, владение* деньгами и вещами в качестве *идеала*. Напротив, он трактует установку на «владение» как выражение деградации[2]. Здесь Маркс разделяет классический идеал Аристотеля, согласно которому человек обладает сознанием и является свободным и творческим существом. Бессилие и овеществление извращают эти фундаментальные человеческие атрибуты.

Один из смыслов понятия «материалист» связан с трактовкой человека как существа, которое исходит всегда и прежде всего из своей материальной выгоды[3]. Маркс не является материалистом в этом смысле. Напротив, он утверждает, что подобное поведение человека характерно для той фазы истории, которая представлена капиталистическим обществом.

Вернемся к диалектической «триаде». Итак, при капитализме отчуждение выступает *антитезисом*. По причине ухудшения своего материального положения — кризиса капитализма — рабочие совершают революцию. Они восстанавливают свое человеческое достоинство, *подчинив* себе продукты их собственного труда, а также машины и фабрики. Совершив это, они узнают себя в этих

---

[1] См., например, критику со стороны структуралистских марксистов (Альтюссер и др.), «гуманистического» марксизма, в частности, югославской группы Праксис.

[2] См. работы молодого Маркса — например, *Экономическо-философские рукописи* (1844), а также *E.Fromm.* Marx's Concept of Man. — New York, 1961.

[3] См. работы молодого Маркса. — Но, согласно Марксу, материальная выгода является при капитализме основным побудительным фактором. Действительно, пролетарии должны бороться, чтобы выжить и не умереть, а капиталисты *вынуждены* создавать прибыль и делать капиталовложения, чтобы не исчезнуть с рынка. При капитализме каждый должен «приращивать деньги», чтобы остаться в живых. Овеществление и жадность, как у капиталиста, так и у потребителя, являются частями системы. Маркс думал, что экономика является решающим фактором общественного развития (во всех обществах вплоть до коммунизма). Однако проблема состоит в том, можем ли мы одновременно утверждать, что экономика является определяющим фактором развития на макроуровне (для общества) и что материальная выгода не является основным мотивом на микроуровне (для индивида).

продуктах и примиряются с ними. Точно таким же образом Фейербах думал, что человек примиряется с своими собственными божественными атрибутами.

Отчуждение снимается вследствие революции. Люди становятся сознательными, свободными и творческими. Бессилие и овеществление уничтожаются. Человек берет под свой контроль экономику и таким образом оказывается в состоянии реализовать себя.

Итак, Маркс не считал, что история движется вперед гладко и равномерно. История продвигается вперед качественными скачками с помощью революций. До наступления изменения ситуация часто значительно ухудшается. Но в конечном счете трансформация завершается синтезом более высокого порядка. Так, пролетарская революция произойдет благодаря кризисам, которые возникают в капитализме. Она поднимет на качественно новый уровень развитую капитализмом способность к производству, так как промышленное производство будет находиться под контролем человека. При капитализме каждый человек, исходя из своей эгоистической точки зрения, действует рационально. Однако, согласно Марксу, система в целом функционирует анархически и в конечном счете саморазрушительно. Сумма индивидуальных действий ведет к непредполагавшимся результатам. Капиталистическая система, таким образом, обладает внутренней логикой, которую не может предугадать ни один человек. Но после революции и индивид и социум станут рационально просвещенными и рационально управляемыми.

«Материализм»

Мы упомянули, что Маркс не является «материалистом» в смысле утверждения «материальная прибыль является *идеалом*» *(этический материализм)*. Не является он «материалистом» и в смысле утверждения «все существующее состоит из материальных частиц и подчиняется механистическим законам» *(механистический, атомистический материализм)*. Механистический материализм противоречит двум основным марксовым положениям. 1) Не все изменения являются механистическими. Общественно-исторические изменения *диалектичны*. 2) Мир — это *не* только маленькие, самодостаточные атомы. Общественно-историческая реальность характеризуется формами социального *общения*.

Маркса называют материалистом прежде всего в смысле утверждения «экономико-материальные факторы являются движущей силой исторического процесса» *(исторический материализм)*.

Маркс особо не занимался философией природы. «Марксистская» философия природы в основном является детищем Энгельса[1]. Когда Маркс говорит о своем «материализме», то чаще всего он имеет в виду исторический материализм.

По-видимому, Маркс понимает природу как Аристотель. Природа иерархически упорядочена, начиная с низших форм (камней, грязи и т.д.) и кончая высшей формой бытия, которой является человек. Между различными формами бытия имеются качественные скачки. Так, человек качественно отличен от животных и выше их. Маркс не утверждает, что «человек материален». Он не говорит и того, что сознание «в основном» является совокупностью маленьких материальных частиц. Маркс не допускает и существования форм бытия, которые *выше* человека. (Но в какой степени этот атеистический вывод логически следует из почти аристотелевской философии — это другой вопрос).

Маркс также разделяет с Аристотелем точку зрения на человека как на человека-в-сообществе. Именно в сообществе человек впервые способен показать путем самореализации в различных социальных группах то, кем он является. Но для Маркса труд — это *формативный* процесс. Тем самым он дает более положительную характеристику труду, чем Аристотель. С помощью труда, говорит Маркс, социальные институты так *изменяются*, что на новых исторических этапах могут быть реализованы *другие* человеческие качества. Люди, живущие при капитализме, могут реализовать *иные* свои качества и способности, чем люди, жившие в городе-государстве. *История* — это *формативный процесс*, посредством которого *человечество* реализует себя. (По понятным историческим причинам такая точка зрения находилась вне философского горизонта Аристотеля). Изучая историю, мы знакомимся с человечеством и сами с собой. История является процессом формирования, в котором человек становится человеком. И диалектические зако-

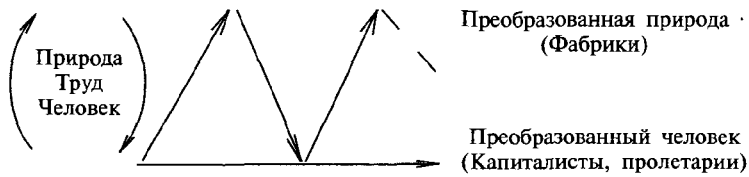
---

[1] Энгельс ввел спорное понятие «диалектика природы». В неомарксистских кругах (например, Хабермас) оно часто понимается как выражение вульгарного материализма, стирающего различие между обществом и природой. (Однако понятию «диалектика природы» может быть придано полезное значение в свете идей Гегеля, но, заметьте, только при одновременном принятии гегелевского идеализма).

ны, которые управляют этим историческим процессом, говорит Маркс, должны быть «материалистическими» в последнем из указанных выше смыслов. Рассмотрим, что вытекает из этого «исторического материализма».

Исторический материализм

Маркс считал, что *экономические* факторы играют *решающую* роль в историческом формативном процессе. История — это история экономики, история труда. Качественные изменения экономической жизни превращают историю в двигающийся вперед необратимый процесс.



История = история экономики, история труда

Этот необратимый формативный процесс проходит через следующие экономические стадии:

Первобытное общество
↓
Рабовладельческое общество
↓
Феодальное общество
↓
Капитализм
↓
(Коммунизм)

Переход от одной экономической стадии к другой представляет собой качественный скачок, который необходимо совершается по мере развития экономики до некоторой точки насыщения. Эти качественные скачки происходят диалектическим образом, когда одна стадия «отрицается» и «снимается» более высокой стадией:

Высшая позиция
↖
Исходная позиция → Снятие (отрицание)

Мы потому можем говорить о более *высокой* позиции и о *прогрессе*, что отрицание не просто заменяет одну экономическую систему на другую, как это бывает при низложении одного короля и возведении на трон другого. Отрицание здесь является *снятием*, при котором между существенными аспектами устанавливаются более рациональные взаимосвязи. История, следовательно, ничего не «теряет». Так, коммунизм предполагает *бесклассовое* общество из первобытной стадии, тесные связи из феодальной стадии, а также *формальные права* и *развитый производственный потенциал* из буржуазно-капиталистической стадии исторического развития. Вместе с тем коммунизм объединяет эти факторы в систему, в которой имеется рациональный и демократический контроль над экономикой.

Подобно Гегелю, Маркс считал, что процесс снятия одной экономической системой другой совершается с необходимостью в том смысле, что труд и экономика в конечном счете порождают соответствующие изменения независимо от того, что думает или воображает отдельный человек. Индивиды ни в коем случае не могут повлиять на этот процесс своими субъективными прихотями. Он будет продолжаться, даже если люди и не осознают (до открытия Марксом законов исторической диалектики), что участвуют в нем.

Для Маркса фундаментальной является экономика, а не дух *(der Geist)*, как для Гегеля. В определенном смысле наши мысли являются отражением экономико-материальных условий. Поэтому экономико-материальные факторы называются *базисом*, а культурные феномены, подобные религии, философии, этике, литературе и т.д., — *надстройкой*.

В своей крайней форме исторический материализм влечет за собой следующие положения. 1) Базис, а не надстройка, является движущей силой истории. 2) Базис определяет надстройку, а не наоборот.

Таким образом, имеется следующая схема:

Понимаемый в этой крайней форме исторический материализм становится экономическим *детерминизмом*. И ход истории, и человеческие мысли определяются экономико-материальными

обстоятельствами. Так сказать, люди не в состоянии свободно мыслить, и их мысли не могут влиять на события[1].

Но в такой крайней форме экономический детерминизм становится неприемлемым.

а) Он предполагает отказ от всей суверенной рациональности. Получается, что наши мысли всегда определяются экономическими *причинами*, а не рациональными *соображениями*. Мы мыслим то, что мы *должны* мыслить, а не то, что мы обоснованно считаем истинным. Но такая теория выбивает опору из-под себя, так как оказывается, что сама она также является только результатом некоторых экономических причин. Тогда нет оснований считать эту теорию истинной, так как материальные условия, которые являются определяющими сегодня, отличаются от тех, которые определяли мысли Маркса.

б) Этот экономический детерминизм не диалектичен, потому что он проводит резкую границу между двумя различными явлениями, экономикой и мышлением, а затем утверждает, что одно явление причинно обусловливает другое. Такой *резкий* дуализм двух *независимых* явлений противоречит диалектике. Ведь один из исходных пунктов диалектического мышления заключается в том, что одно явление (экономика) *не может* осознаваться в качестве относительно изолированного. Ведь экономика является частью общества. Так как экономический детерминизм предполагает недиалектическую противоположность экономики и мышления, а Маркс определенно указывал на взаимосвязь этих факторов, то явно безосновательно приписывать ему такой экономический детерминизм.

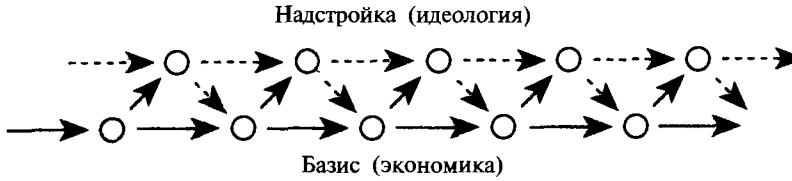
в) В работах Маркса содержатся положения, подтверждающие, что он не был экономическим детерминистом[2], хотя иногда и выражался двусмысленно.

---

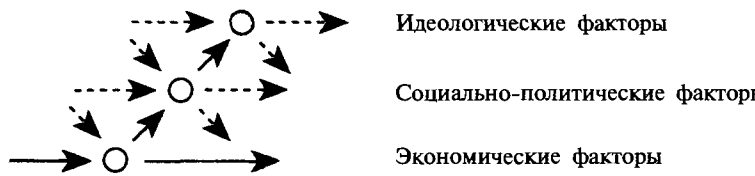
[1] Здесь авторы не учитывают переписку Маркса и Энгельса (так называемые «письма» об историческом материализме), в которой идея экономического детерминизма корректируется указанием об обратном (иногда решающем) воздействии идей (духовного фактора вообще) на ход социально-экономического процесса. Энгельс даже предполагал, что при коммунизме идеи будут определять ход исторического развития. Необходимо также принять во внимание, что Маркс формулирует в *Предисловии к критике политической экономии* понятие *надстройки* в метафорическом контексте. В прямом, и притом вульгарном, толковании понятия *базис* и *надстройка* были введены в советскую философию Сталиным. По Марксу, движущей силой истории выступает способ производства, то есть единство производительных сил и производственных отношений, о чем авторы и пишут в дальнейшем — *С.Б*

[2] См. *Немецкую идеологию.*

Итак, мы можем сказать, что утверждение о том, что базис причинно определяет надстройку, относится к вульгарному марксизму. Следовательно, обоснованно предложить такую интерпретацию исторического материализма Маркса: экономика и мышление взаимно определяют друг друга, но экономике принадлежит решающая роль.



Кроме того, мы можем дополнить эту схему, включив в нее *социально-политические* факторы дополнительно к экономическим и концептуальным.



Это — простая, но приемлемая интерпретация марксовой материалистической концепции истории. Но она неоднозначна[1]. Что мы на деле имеем в виду, когда утверждаем, что все перечисленные факторы играют свою роль, но все же решающая роль или приоритет принадлежит экономике? Можно интерпретировать последнее положение как *методологическое правило:* «ищите экономические объяснения!», «делайте особый упор на экономические факторы внутри социально-исторической целостности!» Такое истолкование несколько категорично, но Маркс пытался сказать нечто большее. Мы можем предложить другую интерпретацию. «Надстройка влияет на базис в том смысле, что она необходима для

[1] Ср., например, с *Предисловием к критике политической экономии* В связи с дебатами вокруг этих вопросов см., например, позиции А Деборина (1881—1963) и Н Бухарина (1888—1938) in Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus Hrsg von O Negt Frankfurt am Main, 1969

него, но не в состоянии диктовать направление его изменения». Здесь утверждается, что надстройка — государство, идеология, мышление — осознается в качестве *необходимой части* целого, но *изменения*, новые направления развития порождаются базисом. Или мы можем сказать, что «надстройка может существовать помимо того, что она обслуживает базис, но она не может развивать саму себя». Это, конечно, упрощенная интерпретация. При таком истолковании надстройке — государству, политическим факторам — приписывается способность влиять на события, но только в качестве своего рода *инертной массы,* которая поддерживает существующие тенденции без того, чтобы иметь собственную историю. Но способность обновлять, порождать в том или ином смысле принадлежит базису.

При рассмотрении взаимосвязи экономики и мышления следует отметить, что, по Марксу, экономика основывается на *труде*[1]. Труд является не слепым природным, а общественным, человеческим процессом. Он есть специфически человеческая деятельность, посредством которой человек взаимодействует с реальностью. С помощью труда мы узнаем вещи и косвенно самих себя. И так как труд порождает новые продукты и новые социальные условия, то мы с помощью этого исторического процесса узнаем все больше о самих себе и о мире. Таким образом, для Маркса труд является основным *эпистемологическим* понятием. Именно благодаря трудовой *деятельности* мы становимся *познающими*. Этот взгляд противоречит выдвинутой классическими эмпирицистами статической и центрированной вокруг индивида модели познания, согласно которой человек в основном подобен простейшей фотокамере, пассивно воспринимающей оптические образы.

Если верна эта эпистемологическая интерпретация взаимосвязи труда и познания, то она является еще одним доводом для отказа, во-первых, от резкого противопоставления базиса и надстройки и, во-вторых, от экономического детерминизма, основанного на таком размежевании. Труд и познание являются сторонами одного диалектического процесса. Поэтому было бы неправильно говорить, что труд причинно определяет познание.

Теперь можно указать на явно различные *политические следствия* двух позиций, которые могут отстаивать марксисты. Первая —

---

[1] Здесь у Маркса труд рассматривается как процесс, определенный системой и включенный в особую общественную формацию, а не как внеисторическая (антропологическая) деятельность.

это защита строгого экономического детерминизма, а вторая — приписывание надстройке определенной способности активного влияния на базис. Первая позиция ведет к политической пассивности. «Мы должны подождать, пока не созреют условия». Вторая позиция предполагает политическую активность.

Кроме того, если думать, что надстройка, по существу, задается базисом, экономическими условиями, то бесполезно вступать в *дискуссию* с противниками. Ведь их точка зрения определена их материальным положением, которое не в состоянии изменить аргументы. Только изменение материального положения может вести к изменению точки зрения. Итак, не дискутируйте с владельцем компании, но конфискуйте ее и заставьте его заниматься реальным физическим трудом. Лишь после этого с ним можно поговорить!

Это также означает, что нельзя доверять политическим *соглашениям*. Все решает экономическая сила, а не соглашения.

Это означает и то, что нельзя серьезно относиться к *парламенту*. Власть находится «вне парламента», так как она основывается на экономической силе. Парламент — это всего лишь политическое выражение господствующих экономических отношений и условий.

Итак, не имеют значения ни дискуссии, ни субъективные мнения людей, ни парламентская система. Все эти факторы являются в основном пассивным отражением базиса. [См. направленные против этой точки зрения взгляды Джона Стюарта Милля *(О свободе)* на то, как мы можем достичь более истинных мнений путем свободного обмена идеями].

Другими словами, налицо некоторые неприятные политические следствия выбора радикального экономического детерминизма. Поэтому, можно сказать, возникает проблема поиска разумного баланса. Хотя радикальный экономический детерминизм и проблематичен, но все же ясно, что представление о влиянии экономико-материальных условий на наши формы познания содержит определенную долю истины. (Однако ответ на вопрос, в чем заключается этот разумный баланс, является трудным и дискуссионным).

Прибавочная стоимость и эксплуатация

Один из основных аргументов Маркса против классических либералистских экономистов (Смит, Рикардо) состоял в том, что они мыслят *абстрактно*, атомистически. Они, в основном, опе-

рируют понятиями внеисторического индивида и внеисторических законов. Эти экономисты неправильно понимают, как экономика функционирует в *обществе* и *истории.*

В свободной манере этот аргумент можно представить так. Мы можем определить *цену*, основанную на *предложении* и *спросе*, причем *спрос*, в свою очередь, определяется потребностью. При этом *потребность* означает *покупательную способность.* Однако мы можем очень сильно нуждаться в товаре, например продовольствии, не имея из-за нашей бедности возможности купить его (слишком распространенная в современном мире ситуация). В этом случае наша потребность не выступает в качестве спроса. С другой стороны, «покупательная способность» восьмилетней девочки приобрести *бюстгальтер* будет зафиксирована в качестве спроса, даже если она и не нуждается в таком товаре.

Потребности и особенно покупательная способность не являются внеисторическими. Мы должны задуматься над вопросом о том, как они формируются и кем. Упустить из виду такие моменты означало бы заниматься вульгарной экономической теорией. Общим местом в марксистской литературе [см. *Предисловие* Энгельса ко второму изданию *Капитала*] является различение между вульгарной экономической теорией и великими теоретиками классической экономической науки, или политической экономии. Маркс никогда не скрывал того, что многому научился у Смита и Рикардо. В марксистской литературе также принято говорить о классической английской политэкономии, как одном из трех источников марксизма. Они включают: 1) немецкую идеалистическую философию (Гегель) с понятиями диалектики, отрицания, целостности и т.п.; 2) французский социализм (Сен-Симон, Фурье и др.) с понятиями буржуазии, рабочего класса, революции и т.п. и 3) английскую политическую экономию (Смит, Рикардо) с понятиями меновой стоимости, потребительской стоимости, капитала, производства, распределения и т.п.[1]

В чем тогда заключается вклад Маркса в классическую политическую экономию? Сам Маркс полагал, что одним из его наиболее существенных вкладов является различение между *трудом и рабочей силой. Рабочая сила* — это *товар,* который *обладает сто-*

[1] Конечно, в марксистском учении эти понятия получили новое истолкование. (Интерпретацию представителями западной социальной философии основных понятий Маркса и марксизма см. *A Dictionary of Marxist Thought.* Ed. by T.Bottomore. — Oxford, 1983 — *В.К.*)

имостью, а именно стоимостью предметов потребления, необходимых для воспроизводства *рабочей силы.* Использование рабочей силы является *трудом,* который *создает стоимость.* Далее мы увидим, как эти идеи выражают социальные и политические условия и одновременно служат основой марксовой критики капитализма.

С одной стороны, в качестве потребности, которую он удовлетворяет, товар выступает как потребительская стоимость, и, с другой — как меновая стоимость. Именно меновая стоимость определяется с помощью рынка. При капитализме в принципе *все* является *товаром,* включая и *рабочую силу.* Внутри этого всеобъемлющего товарного рынка мы обмениваем не только вещи на вещи, но и рабочую силу на заработную плату. Зачастую рабочий не обладает ничем, кроме рабочей силы, и продает ее тому, кто желает ее приобрести, то есть тому, кто владеет рабочими местами и средствами производства. Ценой рабочей силы является заработная плата рабочего. Когда мы обмениваем вещи на вещи, например мешок соли на две козлиные шкуры, то стоимость не возрастает[1]. Либо каждый получает столько же, сколько отдает, либо один получает больше за счет другого, но в целом стоимость не увеличивается. Как же в таком случае *объяснить возрастание стоимости?* Одни мыслители указывают на разделение труда или на специализацию, другие — на использование новых земельных участков и ресурсов. Отправным пунктом для Маркса является то, что *создание стоимости* происходит в процессе *труда.* Другими словами, в рыночной экономике товар *рабочая сила* является уникальным. Во время потребления этого товара в системе в целом происходит возрастание стоимости.

Что затем происходит со стоимостями, созданными рабочими? После того, как возмещены издержки производства и рабочий получил заработную плату, которая необходима для воспроизводства его рабочей силы, включая и содержание семьи, остается определенная прибавочная стоимость, являющаяся выраже-

---

[1] Однако *вся сущность* торговли (целью которой является удовлетворение потребностей) состоит в том, что вещи имеют *различные потребительские стоимости* и что тот, кто участвует в торговле, достигает большего удовлетворения своих потребностей по сравнению с тем, кто не участвует. Например, оба участника больше заинтересованы в том, чтобы обладать *некоторым* количеством соли и *некоторым* количеством мяса, чем в том, чтобы иметь *только* соль или *только* мясо. Следовательно, целью и для обладающего только солью, и для обладающего только мясом является то, что они взаимно продают друг другу часть того, что имеет каждый из них.

нием неоплаченной рабочему части его труда. Эта прибавочная стоимость присваивается в форме прибыли тем, кто купил рабочую силу. Так как прибавочная стоимость как неоплаченный труд переходит к тому, кто лично не создал ее, то, согласно Марксу, рабочие, независимо от уровня их жизни, *всегда эксплуатируются* капиталистами. Капиталистическая система основана на присвоении прибавочной стоимости. Эксплуатация есть не что иное, как процесс абсолютного или относительного обнищания.

Те, кто приобретает на рынке рабочую силу, конкурируют друг с другом. Опасность банкротства вынуждает их избегать чрезмерного потребления и реинвестировать капитал в такие сферы, как технология, для усиления своей конкурентоспособности по сравнению с другими покупателями рабочей силы. Следовательно, благодаря конкуренции часть прибавочной стоимости реинвестируется (снова вкладывается в капитал) и таким образом обеспечивает основу для экспансии капиталистической системы.

Итак, мы теперь видим, как *прибавочная стоимость* стала основным понятием марксовой теории капиталистического общества и как это понятие одновременно указывает на объективную эксплуатацию, которая происходит в этом обществе. Рабочая сила является товаром. Тот, кто владеет средствами производства, приобретает этот товар. В процессе труда этот товар создает прибавочную стоимость, которая присваивается в форме прибыли покупателем рабочей силы. Прибыль представляет собой результат эксплуатации рабочего. Из-за конкуренции часть прибыли должна быть вложена в капитал. В целом этот процесс сам себя поддерживает: новые покупки рабочей силы, возросшая прибавочная стоимость, новые капиталовложения и т.д. Деньги растут! Иначе говоря, они являются *капиталом*. Возникает расширяющаяся экономическая система, которая на уровне частного предпринимательства «руководствуется рациональными соображениями прибыли», но на уровне всей экономики политически не управляется. Эта система, капитализм, является саморазрушительной. Она ведет к кризисам, которые не могут быть разрешены внутри ее. Единственным выходом является введение другой системы[1].

Марксовы понятия рабочей силы, стоимости, прибавочной стоимости и т.д. влекут за собой понимание капиталистической экономики как всеобъемлющей общественной практики, содержа-

[1] Критический анализ марксовой теории стоимости см., например, *W.Becker.* Kritik der Marxschen Wertlehre. — Hamburg, 1972.

щей в себе объективные противоречия. Исходя из этого, Маркс пытается сформулировать понятия, более адекватные, чем у современных ему экономистов. (Но возникает вопрос: являются ли на микроуровне марксовы понятия столь же операциональными, как, например, понятия спроса и предложения?) Чем *более специализированным* становится общество (что, в частности, выражается в появлении многочисленных общественных и смешанных секторов и в увеличении производительности наемных служащих благодаря общественным и частным вложениям в образование и технологию), тем *труднее* в конкретных ситуациях определить произведенную в них фактическую прибавочную стоимость. Например, мы сталкиваемся с проблемами различия между так называемым производительным и непроизводительным трудом, то есть между трудом, который создает и который не создает прибыль для капиталиста. Последнее, например, имеет место для оплачиваемых обществом ученых и учителей, а также домохозяек.

Производительные силы и производственные отношения

Маркс различает три аспекта базиса: производительные силы, производственные отношения и природные условия.

Кратко говоря, производительные силы — это рабочая сила (обладающая знаниями и умениями) и средства производства (технология и орудия труда), которые обнаруживают себя во взаимном развитии человека и природы.

Производственные отношения — это организационные формы, прежде всего отношения собственности на средства производства[1].

Природные условия — это естественно данные природные ресурсы.

---

[1] Производственные отношения (отношения собственности) не вполне материальны. Отношения собственности частично являются юридическими отношениями. Феномен собственности едва ли возможен, если люди неявно не обладают понятием собственности. Так, если люди не обладают *понятием вежливости*, то приподнять шляпу не означает поприветствовать знакомого. Точно так же взять чей-то велосипед не означает украсть его, если люди не имеют, помимо прочих, *понятия собственности*. Мы не можем отделить понимание как компонент надстройки от базиса: без определенного понимания и определенной мотивации нет экономики. Следовательно, диалектическое целое более фундаментально, чем жесткое деление на материальный базис и пассивную надстройку.

Мы уже говорили, что Маркс рассматривал базис, экономику как решающую движущую силу истории. Выразим эту мысль более точно. Подлинной движущей силой являются производительные силы. Но взаимодействие человека и природы, которое опосредовано производительными силами, происходит внутри определенной организационной формы (формы собственности). До некоторого момента производительные силы развиваются свободно или, по крайней мере, без сопротивления в рамках имеющихся производственных отношений. Но рано или поздно производственные отношения начинают тормозить дальнейший рост производительных сил. В результате между ними возникает напряжение: преобладающие отношения собственности препятствуют дальнейшему развитию производительных сил. Возникшие в производительных силах изменения настоятельно требуют *новых* и более отвечающих им производственных отношений. Происходит революция. После установления новых производственных отношений производительные силы развиваются до тех пор, пока эти производственные отношения снова не начинают их ограничивать. Происходит новая революция.

Другими словами, производительные силы развиваются. Возникают конфликты между ними и господствующими производственными отношениями. Напряженность устраняется путем возникновения новых и лучших производственных отношений.

Марксово *понятие класса* связано с понятием производственных отношений. Класс определяется через отношение к *средствам производства* (сырье и орудия производства). Те, кто владеет средствами производства, находятся в *классовой оппозиции* к тем, кто *не владеет* этими средствами.

Это важное положение, так как многие думают, что опровергают марксово понятие класса, указывая на *высокий уровень потребления* тех, кто не обладают средствами производства. Но марксово понятие класса не апеллирует к потреблению, субъективному опыту или правам личности. Оно прежде всего относится к собственности на средства производства. Согласно Марксу, пока одни *владеют*, а другие *не владеют* средствами производства, до тех пор будет существовать оппозиция классов и классовые конфликты.

Сказанное выше означает, что лучшее распределение продуктов потребления и более высокий уровень жизни не отменяют классовых различий. (В этом моменте марксизм расходится с социал-демократией.) Даже если многие рабочие владеют автомо-

билями, домами и телевизорами, то есть обладают высоким уровнем потребления, то все равно они, согласно Марксу, находятся в оппозиции к капиталистам — ведь рабочие не владеют средствами производства.

Конечно, существует много видов оппозиции, которые не связаны с контролем над средствами производства. Они являются, так сказать, «мягкими» видами оппозиции. Классовая же оппозиция является непреодолимой в том смысле, что может быть преодолена только с помощью революции, через изменения в отношениях собственности.

Так как те, кто обладает средствами производства, выступают, как правило, против таких изменений, то революции чаще всего будут насильственными. Но насилие не является необходимой особенностью революций.

На капиталистической фазе развития общества существуют два класса: капиталисты, обладающие капиталистическими средствами производства, и пролетарии, лишенные этих средств.

Согласно Марксу, капитализм будет страдать внутренними кризисами[1], а пролетариат будет нищать. Низший средний класс будет вливаться в ряды пролетариата по причине концентрации капитала в руках немногих. Крупные компании будут производить излишек продукции. Ситуация будет становиться все хуже и хуже до тех пор, пока пролетариат не возьмет в свои руки контроль над промышленным производством. При этом международная экономика будет находиться под его политическим контролем и будет служить удовлетворению подлинных потребностей человека. Итак, исторической миссией рабочего класса является свершение революции и построение бесклассового общества.

Критика взглядов Маркса

В предыдущих разделах мы, следуя определенной интерпретации, коснулись ряда основных идей Маркса. Остановимся теперь на некоторых аспектах их критики.

Несомненно, Маркс является одним из тех политических теоретиков, которые оказали самое большое влияние и на политику,

[1] Капитализм, согласно Марксу, имеет врожденную тенденцию к снижению нормы прибыли (См., например, *J.Elster.* Making Sense of Marx. — Cambridge, 1985. — Pp. 155—161.)

и на теоретические дебаты. Оценки его идей могут быть даны с точки зрения разных «групп интересов». Только немногие политические теоретики так искажались и неправильно представлялись, как Маркс. Но и немногих так сильно почитали, как его.

Мы можем с уверенностью сказать, что Маркс был пионером по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, он осознал *деградацию человека* (отчуждение/обнищание), которая является следствием частно-капиталистических отношений. Во-вторых, он стремился найти лечение этой болезни на пути анализа *базисных структур капитализма.* Другой вопрос заключается в том, свободен ли от ошибок марксов анализ человеческой деградации и экономических законов и, особенно, насколько он приемлем сегодня.

Рассмотрим вкратце некоторые общие аргументы против учения Маркса.

Маркс утверждает, что все социальные теории являются выражением идеологии (деформированного классовым интересом сознания). Но так как то, что говорит сам Маркс, также является теорией, то его утверждение выбивает почву из-под его собственной теории.

Этот аргумент, фиксирующий самореферентную противоречивость теории Маркса, имеет различные формулировки, которые, видимо, восходят к *экономическому* детерминизму. Но мы уже отмечали[1], что было бы неверным приписывать Марксу радикальный вариант экономического детерминизма.

Теория Маркса не является эмпирической.

Теория Маркса является как эмпирической, так и философской. Могут быть выдвинуты доводы, что ее эмпирическая «часть» недостаточно эмпирична. Они, несомненно, не являются серьезными, если не принять, что *все,* сказанное Марксом, истинно.

Но иногда подобные возражения выдвигаются из эмпиристского лагеря[2]. Диалектика дескать в принципе является пустой болтовней, и мы не можем предсказывать будущее. [Ср. аргументы Юма и Поппера о невозможности предвидения будущего]. Сказанное нами выше об эмпиризме, трансцендентальной философии и диалектике делает этот аргумент проблематичным.

Не занимая отрицательную позицию по отношению ко всей диалектике, однако, можно возразить, что Маркс и марксизм в

---

[1] См. выше раздел *«Исторический материализм».*

[2] См. *К.Поппер.* Открытое общество и его враги. Перевод под общей редакцией В.Садовского. — М., 1992.

общем не объясняют, *когда* делаемое ими утверждение является в том или ином смысле философским и *когда* — эмпирическим в научном смысле. Это — важный момент. Если Маркс утверждает, что, например, высказывание «кризисы капитализма будут становиться все острее и острее» является истиной *всегда, независимо от того, что происходит на самом деле,* то ясно, что это высказывание *не может быть эмпирическим,* так как эмпирические утверждения характеризуются тем, что могут быть фальсифицированы или верифицированы в свете действительно происходящего. Но если это высказывание является *философским*, то оно, по крайней мере до некоторой степени, должно выдержать альтернативное обсуждение в философской аргументации «за» и «против». В любом случае теория Маркса не представляет собой непогрешимую истину для посвященных. (Это обстоятельство делает более сложным тезис о том, что теоретические точки зрения определяются классовой принадлежностью. Но мы уже говорили, что в своей крайней форме этот тезис не является обоснованным).

Некоторые ученые раздражаются или приходят в состояние замешательства, когда марксизм рассматривается как «научный социализм». В англоязычных странах слово *наука* обозначает эмпирические естественные науки, а не философию. Но в марксизме это слово используется в соответствии с немецким (гегелевским) словоупотреблением, согласно которому философия также рассматривается как наука *(Wissenschaft).*

Некоторые предсказания Маркса оказались неправильными.

Рассмотрим и этот момент.

Маркс предсказал, что развитие капитализма будет вести к возрастанию классовых различий (авторы вообще избегают употреблять термины *противоречие, противоположность — В.К.*). Должны возникнуть меньшинство капиталистов и все увеличивающееся большинство пролетариев, находящихся на грани физического выживания.

Но в настоящее время большинство рабочих в США и в северо-западной Европе обладают таким уровнем личного потребления, который не соответствует марксовой теории обнищания. С другой стороны, сегодня есть много людей, которые плохо питаются, недоедают и голодают. (Ленин при оценке перспектив будущего развития особенно сильно настаивал на учете различий между империалистическими и колониальными странами).

Кроме того, марксово понятие класса связано не с потреблением, а с собственностью на средства производства. Поэтому, ес-

ли марксова теории обнищания и может быть *частично* опровергнута, то из этого не следует, что «пролетаризация» в смысле этого понятия не происходит даже в странах с высоким уровнем личного потребления. Исследования показывают, что в результате деятельности крупных международных корпораций мелкие предприниматели часто закрывают свое дело. Происходит также увеличение числа «служащих», то есть лиц, не обладающих средствами производства[1]. Но вопрос, в какой степени «рабочий класс» в смысле марксового определения классов будет стремиться (и обладать возможностью) к совершению всемирной революции, которая бы вела к бесклассовому, разумному и гуманному обществу, в лучшем случае, мягко выражаясь, остается открытым.

Далее, некоторые ученые утверждают, что теория Маркса является неправильной, так как революция произошла в *неразвитой* России, а не в странах с наиболее развитым капитализмом. На это возражение ответил Ленин, указав, что капитализм следует рассматривать как *международную* систему. Во всемирном масштабе капитализм являлся очень зрелым, хотя это и не относилось к России. Революция произошла в стране, где капитализм был самым слабым, то есть в России[2].

В настоящее время понятие класса и, следовательно, понятие классовой борьбы являются проблематичными.

В той степени, в которой понятие класса определяется через отношение *собственности на средства производства,* ряд проблем возникает и в современном капитализме.

Так, лица, которые занимаются бизнесом, могут не быть его владельцами. В принципе, занятые в бизнесе вообще могут не иметь в нем какой-либо личной «собственнической заинтересованности». Они могут заниматься им потому, что наняты в силу их квалификации и подготовки, а не по праву наследования собствен-

---

[1] Если мы хотим «сохранить» марксово понятие класса, ограничивая его отношением собственности на средства производства, то возникает следующий вопрос. Будет ли такое понятие класса достаточно содержательным? Ведь согласно ему, и рабочий на автомобильном заводе в Детройте, и служанка в индийском штате Керала являются «пролетариями» Но не упускаем ли мы при этом весьма существенные различия между ними, которые нельзя объяснить только такими факторами, как идеологическая обработка. Эти различия воплощены в конкретных материальных структурах — например, в разных уровнях потребления и доступа к ресурсам.

[2] См. Письма к Вере Засулич. — *К.Маркс и Ф.Энгельс.* Сочинения. Издание второе Т. 19. — С. 250—251; Т. 35. — С. 136—137. Ссылки на произведения К.Маркса и Ф.Энгельса в дальнейшем даются по этому изданию.

ности. Они могут получать относительно фиксированное жалованье, то есть не обязательно автоматически соответствующее уровню прибыли. Следовательно, проблематично говорить, что капиталисты, которые формально владеют средствами производства, являются лицами, решающими, как использовать эти средства. По крайней мере, необходимо различать формальное владение средствами производства и их фактическое использование. К этому можно добавить, что, хотя сегодня эти функции часто разделены между двумя группами, обе они при этом действуют в рамках капитализма.

Современный капитализм отнюдь не является чистой рыночной системой, так как во многих случаях в нем существуют монополии и государственное вмешательство. Можно даже сомневаться в том, до какой степени предприниматели действуют в соответствии с «принципом банкротства». Когда частному предприятию угрожает банкротство, его администрация часто обращается к политическим деятелям и объясняет, что рабочие места находятся под угрозой сокращения. Оказание экономической поддержки в виде различных правительственных программ типа налоговых скидок, субсидий и т.д. становится, таким образом, частью игры по сохранению жизнеспособности бизнеса. Можно также добавить, что система личных связей между бизнесменами, по-видимому, также является важным фактором экономических отношений, которые не сводятся к конкуренции и монополизации.

Это означает, что менеджер, которому нет необходимости владеть средствами производства и чья заработная плата не зависит от изменяющейся прибыли, не всегда вынужден следовать правилам «капиталистической системы». Следовательно, проблематично утверждать, что владельцы и управляющие вместе образуют класс капиталистов, потому что должны действовать согласно капиталистическим принципам. Это утверждение должно быть уточнено и конкретизировано перед тем, как мы решим, в каком смысле оно может быть истинным или ложным.

Если классовая принадлежность определяется на основе того, кто получает *прибыль*, то мы сталкиваемся с иными проблемами.

Рабочий производит прибавочную стоимость. Капиталист получает прибыль. Но как быть с теми, кто получает заработную плату в общественном секторе и не работает на капиталиста, то есть с теми, кто не производит прибыль непосредственно? Эта группа так называемой непроизводительной рабочей силы значительно выросла численно благодаря возникновению «государст-

венно-организованного» общества. К этой группе принадлежат государственные служащие всех видов в сферах обороны, образования, науки, управления, здравоохранения и т.д. К какому классу они принадлежат? Ведь между ними существуют очень большие различия в уровне заработной платы, образования, не говоря уже об установках. Общим для этой группы является то, что ее члены тем или иным образом способствуют функционированию системы. Можно сказать, что они обеспечивают лучшую эффективность производства для рабочих, которые создают прибыль.

В заключение мы можем спросить, вся ли прибыль основана на эксплуатации рабочих, или, возможно, некоторая часть *сверхприбыли* является результатом нещадного использования природных ресурсов, то есть их безжалостного истощения и бескомпенсационной, невосполнимой эксплуатации. Такая «сверхприбыль» может приносить рабочим выгоду в виде увеличения их заработной платы (см. уровень зарплаты в такой нефтедобывающей стране, как Кувейт). В этой ситуации рабочие и служащие как получатели заработной платы и капиталисты как получатели прибыли находятся в одном и том же положении.

Выше мы указали на некоторые проблемы, связанные с марксовым учением. Подлинное разъяснение проблемы предполагает ее научное исследование. Мы только напомним читателю, что понятия типа класса и классовой борьбы не являются ясными и самоочевидными. Это означает не то, что «классы» и «классовая борьба» не существуют, а то, что необходимо разъяснение как того, что может подразумеваться под этими словами, так и того, как оценить в каждом отдельном случае плодотворность этих основных понятий[1].

Маркс упускает из виду значение природных факторов.

Первостепенную роль для Маркса играет взаимосвязь между производительными силами и производственными отношениями. Он, по-видимому, не придает особого значения природным факторам. К ним относятся сырье, климат, воздух, вода и т.д. Они, конечно, необходимы для экономики. Но Маркс в основном рассматривал эти факторы в качестве постоянных, неизменных и, следовательно, таких, которым человек мало чем мог навредить. Во времена Маркса такое представление было достаточно оправ-

---

[1] Более детально о понятии класса и его отношении к политическим фактам см. *N.Poulantzas.* Political Power and Social Classes. London, 1978. См. также *К.Маркс.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — *К.Маркс и Ф.Энгельс.* Т. 8. С. — 115—217.

данным, и потому в предсказаниях Маркса не было ничего, что указывало бы на важные изменения в этой области. Маркс предсказывал, как мы знаем, что капитализм «взорвется», помимо прочего, из-за перепроизводства. Кризис капитализма привел бы к революции, потому что капитализм слишком иррационален, чтобы предотвратить перепроизводство. В этом Маркс оказался не прав. Вплоть до сего дня капитализм сумел избежать такого кризиса путем создания потребительского общества во многих странах[1].

Одновременно выявилось, что бывшие восточно-европейские социалистические страны оказались неспособными решить экологические проблемы разумным и эффективным путем. Печальным примером является загрязнение окружающей среды в Польше и бывшей Чехословакии. Итак, экологический кризис не является внутренней проблемой капитализма. Жесткие системы управления в бывших социалистических государствах ясно показали, что «природные условия» породили трудности для марксизма даже на его родной почве.

Энгельс — семья с марксистской точки зрения

Фридрих Энгельс познакомился с Марксом в начале 1840-х гг. Оба они были немцами, но прожили в Англии большую часть своей жизни. Энгельс написал вместе с Марксом такие важные работы, как *Немецкая идеология* и *Коммунистический манифест*. После смерти Маркса (1883) он издал второй и третий тома *Капитала (Das Kapital)*. Энгельс также написал несколько важных собственных работ, в частности по философии природы и по проблемам семьи. Он считается классиком марксизма.

В своей философии природы Энгельс пытался показать, что природа (а не только общество и история, как в учении Маркса) является диалектической. Его учение о диалектике природы спорно, так как многие ученые рассматривают идею о диалектическом характере природных процессов в качестве спекулятивной и

[1] Кризис, свидетелями которого мы являемся, более серьезен, чем кризис, предсказанный Марксом. Дело в том, что разрушение окружающей среды и природных ресурсов подрывает самые основы жизни, в том числе и для будущих поколений. Вопреки различным экономическим, политическим и этническим конфликтам людей объединяет долговременный общий интерес в выживании человеческой расы. Но нет никакой гарантии, что будущее не завершится варварством.

ненаучной. Основные возражения заключаются в том, что учение о диалектике природы размывает различие между обществом и природой (между субъектом и объектом) и не согласуется с современным экспериментальным естествознанием. Но с точки зрения гегелевского идеализма, «снимающего» резкое различие между субъектом и объектом, это учение может быть философски осмысленным.

В работе *Происхождение семьи, частной собственности и государства* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates,* 1884) Энгельс, используя современную ему этнографическую литературу (особенно труды Льюиса Моргана, Lewis H.Morgan, 1818—1881), стремился показать, что семья, и особенно положение женщины, претерпели историческое развитие, которое, в свою очередь, определялось развитием способов производства, и особенно форм собственности. Его точка зрения является марксистской в том смысле, что он описывает развитие семьи в свете развития экономики от первобытного общества до общества последней четверти XIX в. Наряду с ростом торговли и денежного обращения происходит и крупный социальный сдвиг от родового общества, основанного на экстенсивном натуральном хозяйстве, к индустриальному классовому обществу. Это изменяет не только классовый характер государства и вид экономической эксплуатации, но и отношения внутри семьи и между разными поколениями. Целью Энгельса было доказать, что историческое развитие ведет к «патриархальной семье» и к «всемирно-историческому поражению женского пола»[1], в том смысле, что усиливается притеснение и эксплуатация женщин. В его время в моногамной семье, принадлежавшей среднему классу, муж зарабатывал деньги, а жена вела домашнее хозяйство, или, по крайней мере, в зависимости от социального положения семьи, оставалась дома. В этой связи Энгельс подчеркивает, что женщины стали экономически зависеть от мужчин и, следовательно, стали подневольными людьми. *В качестве контраста из прошлого* он изображает более раннее общество, основанное на «материнском праве»[2]. *В качестве же контраста из будущего* — рисует коммунистическое общество, в котором жен-

[1] *Ф.Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *К.Маркс и Ф.Энгельс.* Т. 21. — С. 23—178.

[2] Здесь Энгельс исходит из современных ему этнографических исследований (Морган). Выражение «материнское право» принадлежит швейцарскому историку права и религии Иоганну Якобу Бахофену (Johann Jakob Bachofen, 1815—1887), издавшему в 1861 г. книгу *Das Mutterrecht* по истории семьи.

щины уже не будут посредством института брака материально зависеть от мужчин. Государство, а не семья, будет нести экономическую ответственность за воспитание детей. Исчезнет различие между детьми, рожденными в браке и вне его. Таким образом, согласно Энгельсу, женщины станут свободными, а отношения между женщинами и мужчинами будут основаны на подлинной любви.

Итак, Энгельс способствовал дебатам об экономической основе различия женской и мужской ролей и притеснения женщин. Он также поддерживал идею о том, что в конечном счете правительственные программы социального обеспечения заменят (и в конце концов разрушат) институт традиционного брака, основанного на доходах мужа.

Сформулируем следующий краткий вывод. Ориентированные на право теоретики (Джон Стюарт Милль, Гарриет Тейлор и др.) в значительной степени сосредоточиваются на юридическом равенстве (всеобщее избирательное право и т.п.), а экзистенциалистские мыслители (Симона де Бовуар, Simone de Beauvoir, 1908—1986, и др.) концентрируются на борьбе за признание социальной идентичности мужчин и женщин. В то же время марксистские теоретики акцентируют внимание на классовых (социальных и экономических) условиях эксплуатации и дискриминации.

Марксистская перспектива, согласно которой корень зла лежит в историческом развитии способов производства, ведет к идее, что изменение положения женщин может быть достигнуто лишь с изменением экономических и социальных условий[1]. Ни политические действия, направленные на изменение законов и норм, ни «борьба за признание» (в смысле Гегеля) и изменение социальных ролей не дадут желаемого результата.

---

[1] Относительно точки зрения Ленина на женский вопрос и женское движение см. *Справочный том к Полному собранию сочинений В.И.Ленина.* Часть 1. — М., 1974. — С. 153.

Глава 22. КЬЕРКЕГОР — СУЩЕСТВОВАНИЕ И ИРОНИЯ

Жизнь. Серен Кьеркегор, или Киркегор, или Киркегард (Søren Kierkegaard, 1813—1855) родился в Копенгагене во времена депрессии, последовавшей за наполеоновскими войнами Его отец был выходцем из беднейшего района Западной Ютландии Несмотря на это, он стал достаточно богатым столичным предпринимателем, сумевшим неплохо вести дела в условиях экономического кризиса Серен никогда не испытывал финансовых затруднений — всю свою короткую жизнь он прожил на отцовское наследство Однако его детские годы сопровождались духовными кризисами Отец был властен и меланхоличен Смерть и несчастные случаи преследовали семейство В юном возрасте Серен испытал душевное страдание и вырос чувствительной интравертной личностью

Внешне он вел довольно простую жизнь Его занятия включали теологию, по которой он получил диплом в 1840 г, и философию, по которой год спустя он защитил степень магистра за работу *О понятии иронии С постоянной оглядкой на Сократа (Om Begrebet Ironi)* Он обладал изящным стилем, отчасти ироническим, отчасти полемически вызывающим Кьеркегор совершил две поездки в Берлин, атмосфера которого была пронизана спекулятивным духом гегелевской философии

Он сам был ответственен за драматические события его жизни В частности это касается его отношений с Региной Ольсен (Regine Olsen, 1823—1905), с которой он был помолвлен Однако почти сразу после помолвки он пришел к выводу о невозможности совместной жизни с ней, потому что не мог бы жить ни с кем Чтобы разорвать помолвку, он повел себя по отношению к ней недопустимым образом Последовавший за этим скандал оказал сильное влияние на Кьеркегора Декларированная резкость характерна и для его полемических работ, особенно заметок в связи со смертью епископа Мюнстера (Mynster, ум. в 1854), опубликованных в 1854 г Мюнстер был духовным наставником его отца, но Кьеркегор считал себя обязанным прореагировать на то, как, по его мнению, извращается христианство в Дании Кьеркегор умер во время этого конфликта

Труды. Кьеркегор был трудолюбивым автором, который придавал своим произведениям литературную форму, искрящуюся иронией и полемичностью Он часто прибегал к псевдонимам Среди его наиболее известных работ упомянем *Либо — либо*, также *Или — или (Enten-Eller), Страх и трепет (Frygt og Bœven), Понятие страха (Begrebet Angst), Философские крохи (Philosophiske Smuler), Завершающее ненаучное послесловие (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)* Все они написаны в

1843—1846 гг. За ними последовали *Болезнь к смерти* (*Sygdommen til Døden*, 1849) и *Точка зрения* (*Øjeblikket*, 1855). Собрание его сочинений состоит из 20 томов. Дневники Кьеркегора вышли в свет спустя четверть века после его кончины.

Непосредственная и экзистенциальная коммуникация

И как личность, и как автор Кьеркегор был полон противоречий. Прежде всего мы имеем в виду противоречия между установкой на рефлексивность и застенчивость, установкой на самовопрошание, центрированной вокруг чувств вины и страдания, и выражением самоуверенности, отмеченного потребностью в индивидуальной свободе и автономии. Обе эти позиции Кьеркегор унаследовал от своего воспитания и окружения. Они порождены как протестантским пиетизмом, так и напористостью зарождавшейся буржуазии и ее способностью защитить свои права.

Эти противоречия сказываются и на кьеркегоровском отношении к Гегелю и Романтизму. Присущие ему определенные романтические черты отражены в представлении о нем как об эстетствующем представителе богемы. Но у него есть и антиромантические особенности, связанные с подчеркиванием им позитивного аспекта повседневных и конкретных событий. Иногда он использует слова и выражения, которые напоминают терминологию немецких идеалистов («субъективное» и «объективное», «индивидуальное» и «универсальное» и т.п.). Однако он направляет свою критическую иронию против Гегеля и спекулятивной философии.

Эти переплетающиеся друг с другом противоречия между пиетизмом и автономией, идеализмом и романтизмом подводят Кьеркегора к разработке новой оригинальной экзистенциальной перспективы[1]. Он выступает страстным сторонником откровенного раскрытия и анализа нашего человеческого существования. (В современной философии Кьеркегор рассматривается как основоположник *экзистенциализма*, см. Гл. 29). Но что такое человеческое существование и что относящееся к нему Кьеркегор считает важным?

Конечно, ответить на эти вопросы не так просто. Во-первых, Кьеркегор часто использовал псевдонимы — такие, как Иоханнес

[1] В качестве введения в философию Кьеркегора мы рекомендуем книгу *J.Sløks.* Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. København, 1983. Наше изложение следует этой книге. [Ср., в частности, p. 15].

Климакус (John/Johannes Climacus — имя мистика VI в., который описал тридцать ступеней лестницы на пути души к небу; греч. *climax* — лестница) и Константин Константций (образ желанного и недостижимого постоянства). Значит ли это, что Кьеркегор не стоит за тем, что им написано?

Во-вторых, его работы написаны ироническим и литературным стилем. Он редко прибегает к традиционной философской прозе, особенностью которой является предъявление для обсуждения тех или иных утверждений. Следовательно, трудно быть уверенным в том, что действительно хотел сказать Кьеркегор, даже если он считается «законным» автором (а не просто «издателем» работ, написанных под псевдонимом).

В-третьих, достаточно неясно, придерживался ли Кьеркегор одних и тех же позиций или же они менялись на протяжении его творческой жизни. Относился ли он более позитивно к конкретным жизненным проблемам в своих ранних работах, чем во время позднейших полемических атак на епископа Мюнстера и датских священнослужителей? Таковы некоторые из основных открытых вопросов исследователей творчества Кьеркегора[1].

Поэтому не удивительно наличие многих различных интерпретаций философии Кьеркегора Ставится даже вопрос о том, можно ли говорить, что он занимался философией в обычном смысле этого слова.

В некотором смысле возможность многих интерпретаций входила в намерения Кьеркегора, как это следует, например, из его следующих слов· «В этих книгах, написанных под псевдонимом, нет ни единого моего слова. У меня нет мнения о них, за исключением мнения свидетеля. У меня нет знания об их смысле, за исключением знания, которое я имею как читатель. Я не имею к ним ни малейшего отношения»[2].

[1] *J.Sløks* Kierkegaards Univers. En ny guide til genet. København, 1983 — С 121—122, где выражается сомнение в том, менял ли Кьеркегор свои основные предположения или нет

[2] Цит. по *Kierkegaard* Ed. A Næss — Oslo, 1966 — P 11. Отметим, что согласно Кьеркегору, следует различать три вида коммуникации Непосредственная коммуникация (или познание чего-либо) осуществляется без какой-либо рефлексии над ней (или ее осознания) и относится к первому виду. Рефлексивная коммуникация (познание) характеризуется тем, что в акте коммуникации/познания мы рефлексируем над ней (осознаем ее) Она относится ко второму виду Двойная рефлексивная коммуникация характеризуется нашей рефлексией над тем фактом, что мы рефлексируем над коммуникацией (актом познания) Другими словами, такая коммуникация является рефлексией второго порядка — высшим видом экзистенциальной рефлексии (самосознание)

Использование Кьеркегором псевдонимов и литературных художественных приемов вызвано подлинными трудностями передачи того, что он стремится сообщить. Он не пытается передать пропозициональные утверждения о чем-либо, пропозициональные утверждения, которые могут быть прочитаны и изучены другими. Он стремится содействовать экзистенциальному постижению того, что означает существовать в качестве человека. Это требует активного вовлечения [в рефлексию над самим собою], осуществления актов углубленного (интенсионального) означивания самого себя. Читатель должен быть, с одной стороны, так сказать, спровоцирован и соблазнен. С другой стороны, он должен быть освобожден для занятий собой и для саморазвития таким путем, на котором он способен к более «саморефлексивному» и искреннему способу видения и существования.

В обычной или в научной прозе мы можем довольствоваться «непосредственной коммуникацией». Она имеет место, например, когда мы говорим, что «среднеевропейское время сейчас двенадцать часов тридцать минут» или «ураган перемещается на юго-восток». Но этот вид непосредственной коммуникации не является адекватным для выражения того, что имеет в виду Кьеркегор. Здесь необходимы другие, более поэтические формы выражения. Цель здесь не только в том, чтобы передать в сообщении утверждения *о* чем-то, а в том, чтобы пытаться передать авторскую установку в целом и «расположение духа», с *позиций которых* понимается состояние дел. Поэтому, когда дело касается человеческого существования, подлинной темой коммуникации является *отношение* к различным состояниям личности! Передача этого отношения таким способом, чтобы можно было понять, чем оно является, требует иных, особых форм выражения по сравнению с информированием об объективном состоянии дел в мире. Желающий передавать такие сообщения должен обладать литературным даром и рефлексивно относиться к себе и к другим. Поэтому Кьеркегор говорит о «двойной рефлексивной коммуникации».

Соответственно этому, реципиенту необходимы личные специфические усилия, чтобы усвоить то, что передается в акте такой коммуникации. Если реципиент понимает и усваивает сообщение таким образом, что изменяет свое отношение к миру, то это становится всесторонним формативным процессом — частью реализуемого на протяжении всей жизни формативного задания жить как человек. Принципиально важно также и то, чтобы читатель (реципиент) был свободен в выборе своего личного отноше-

ния к тексту (сообщению). Речь идет о текстах, которые не могут принуждать читателя так, как это делают научные аргументы. Их автор не должен пытаться принудить читателя с помощью текста, потому что важно, чтобы сам читатель, взяв на себя персональную ответственность, мог выбрать свое собственное отношение к тексту.

Это требует в равной мере и страстной вовлеченности, и рефлексивного дистанцирования. Взятые вместе, они порождают мучительную напряженность. Кьеркегор ни в коем случае *не* является вульгарным экзистенциалистом, признающим только нерефлексированные и непосредственные переживания здесь и теперь. Не является он и приверженцем оторванной от мира теоретической рефлексии. Страсть, пронизанная иронией, и присутствие без приближения — эти слова, по-видимому, наиболее характеризуют его творчество. Но используя подобные слова, мы начинаем изменять Кьеркегору! Ведь мы представляем его мысли с помощью простых и непосредственных утверждений.

Итак, с помощью пропозициональных утверждений мы уже начали изучать и объяснять задачу Кьеркегора и избранные им формы выражения. Его целью является передача и уточнение *экзистенциального самопостижения (self-insight),* а средством для этого — использование риторики и иронии. Поэтому (в рамках саморефлексии и риторики) возникает вопрос относительно нашего понимания Кьеркегора. Так ли это или мы только так говорим? До сих пор Кьеркегор является частью философской традиции, занимающейся «скрытым знанием» (от Аристотеля до Хайдеггера) и пытающейся (в соответствии с Сократом и Витгенштейном) «показать» то, что не может быть предметом обсуждения с помощью суждений. Когда это сказано, мы должны попытаться использовать кьеркегоровскую «двойную рефлексию» и ироническое дистанцирование. Пожалуй, было бы лучше вообще только процитировать Кьеркегора с тем, чтобы он сам смог объяснить свои идеи присущим ему способом.

Три стадии жизненного пути

Но чтобы избежать проблем истолкования, если мы будем цитировать без комментариев Кьеркегора, очертим *три различные интерпретации* того, что он говорит о трех так называемых стади-

ях жизненного пути, а именно *эстетической, этической* и *религиозной*. Таким способом мы попытаемся раскрыть некоторые трудности, возникающие при чтении его сочинений.

Назидательная интерпретация

Кьеркегор настроен не только против современных ему спекулятивных философов, которые, по его мнению, забыли, что они сами существуют. Он критикует также определенный образ жизни, подчеркивая важность принятия индивидом экзистенциальной ответственности за свою собственную жизнь. Суть его назидательного послания нам заключается в следующем: с помощью своего сознательного выбора стань той «уникальной индивидуальностью» *(hin enkelte)*, которой ты являешься по своей сути. Речь не идет о выборе между вещами в мире или же между внешними действиями. Имеется в виду выбор экзистенциальной установки. Речь идет об обладании возрастающим экзистенциальным сознанием и в смысле поддержания рефлексивного отношения к самому себе, и в смысле реализации его со страстной обращенностью внутрь себя.

Таким образом, три стадии не являются просто тремя этапами в развитии, которые мы все более или менее автоматически проходим, подобно этапам социально-психологического созревания. Три стадии представляют различные установки, или способы бытия. Эти три различные установки целиком и полностью нас формируют подобно горизонтам, которые накладывают отпечаток на все происходящее в нашей жизни. Наша жизненная установка является *либо* эстетической, *либо* этической, *либо* религиозной. Следовательно, мы не можем выбирать между ними подобно тому, как мы можем выбирать один из трех сортов сыра в супермаркете. Ведь не существует никакой нейтральной позиции вне этих трех установок. (По этой самой причине даже только что сказанное не может быть сказано! Именно по этой причине Кьеркегор, используя ироническое дистанцирование и демонстрируя примеры различных жизненных установок, применяет косвенную форму выражения и прибегает к перу Иоханнеса Климакуса и др.).

Эстетическая стадия характеризуется тем, что все переживается с отдаленной и потворствующей желаниям перспективы. На этой стадии индивид не относится к жизни с высоты этических требований, но остается пассивным наблюдателем, как это быва-

ет при восприятии произведений искусства. Мы наблюдаем трагедию и комедию жизни, но реально в них не участвуем. Это позиция рефлексирующего и невовлеченного представителя богемы, который ищет красивого и возвышенного, но не хочет озаботиться ответственностью и обязанностями, характеризующими как жизнь буржуа, так и этическую стадию.

Итак, «эстет» находится и в привилегированном, и в подавленном положении. Привилегированном — потому, что он вне забот и обязанностей, подавленном — потому, что этот способ жизни становится пустым и отмеченным печатью отчаяния.

«Этик» решил сказать «да» своей жизни в том смысле, что лично принял решение сам нести за нее ответственность, несмотря на то, что многие факторы находятся вне сферы его контроля. Мы все рождены и живем в специфических обстоятельствах и в состоянии изменить и, возможно, улучшить лишь некоторые из них. Когда этик выбирает себя, он делает это не в том иллюзорном смысле, согласно которому все можно изменить своими собственными усилиями, как если бы он был Богом, а в том смысле, что он относится к жизни со страстью и экзистенциальной вовлеченностью, то есть его действия — это его собственные действия и его смерть — это его собственная смерть. Речь идет об этических принципах, основанных на определенном виде моральной воли (или *Gesinnung*). Но в противоположность кантовской этике, также исходящей из моральной воли, здесь говорится о собственной установке, а не о категорическом императиве или других используемых нами универсальных этических принципах. Здесь значима прежде всего обращенность внутрь себя *(inwardness)*. И как можно было бы ожидать от этики, основанной на моральной воле и в этом смысле противоположной консеквенциональной этике [ср. утилитаризм], следствия наших действий не играют решающей роли. Именно этим этик отличается от хорошего гражданина. Внешне они могут выглядеть одинаково. Но только внешне, поскольку различаются внутри. Этика отличают этические жизненные установки и экзистенциальная страсть.

Эстет, как пчела, перелетает с одного цветка на другой. Он свободно перебирает различные варианты и различные роли. Сегодня останавливается на одном, завтра — на другом. Он всегда в поисках новых жизненных переживаний. Этик придает жизни смысл, следуя выбранной им дороге. Жизнь становится осмысленной благодаря его страстной вовлеченности в его жизненный проект. Жизнь этика характеризуют ответственность и долг как

интегральные элементы его этической жизненной установки, а не внешние требования.

Так как эстетическая и этическая жизненные установки фундаментально различны между собой, то переход между ними не происходит посредством аргументации или процессов естественного созревания. (Это, так сказать, вопрос о двух несоизмеримых парадигмах, если использовать терминологию из философии науки, см. Гл. 29). Согласно Кьеркегору, переход происходит посредством экзистенциального *скачка*, а не с помощью аргументов или путем естественного созревания.

Религиозная стадия характеризуется тем, что экзистенциальная вовлеченность не ограничивается одним лишь индивидом, но распространяется и на веру в живого Бога. Эта вера не является предметом объективного знания. Не является она и результатом интеллектуального постижения. Речь идет об особом уникальном качестве нашего отношения к жизни, к самим себе и ко всему остальному. Внешне религиозный человек может не отличаться от этика или от хорошего гражданина. Но опять-таки это только внешне. Внутренне они радикально различны. Это как раз тот случай, когда все говорят, что верят в одного и того же Бога. Однако их разделяет различное отношение к Богу — сила их страсти, направленной на исторически-конкретного Бога и на их собственное существование.

Такова так называемая назидательная интерпретация трех стадий.

Синтезирующая интерпретация

Назидательная интерпретация подчеркивает прерывистый характер отношения между тремя стадиями — они связаны качественными скачками. Следовательно, принципиально важным оказывается экзистенциальный выбор. Фактически невозможно говорить обо всех трех стадиях и сравнивать их (как мы это сделали выше). Поэтому необходима поэтическая форма выражения. С помощью опосредованной коммуникации и персональных усилий каждый человек свободен *лично* выбрать ту или другую стадию. Тот, кто увидел это, перестал быть наивным и должен лично взять на себя *экзистенциальную* ответственность за свою собственную жизнь. Здесь имеется в виду не только то, что мы внешне должны отвечать за нашу жизнь, но и то, что мы должны растить себя и внести свою долю в создание того, в чем мы нуждаемся.

Но также можно сказать, что Кьеркегор говорит здесь о качественно различных уровнях. Так, религиозная стадия выше и в смысле постижения, и в смысле качества жизни, чем этическая стадия, которая, в свою очередь, выше, чем эстетическая. Поэтому речь не идет о выборе между различными жизненными установками одного уровня. Так, можно говорить об относительно положительном развитии при переходах от эстетической к этической стадии и далее к религиозной. Это не означает, что отрицается существование скачков и что речь идет о простом процессе созревания и переходах, опосредованных аргументацией. Не происходит также снятия без остатка эстетической жизненной установки в этической, а затем их обоих в религиозной, как это было бы в случае гегелевского синтеза, при котором более низкие уровни сохраняются в более высоких уровнях. Тем не менее при продвижении от эстетической через этическую к религиозной стадии должно быть так, чтобы мы были в состоянии ретроспективно признать, что достигли более высокого уровня. Что бы еще могли в этом контексте означать разговоры о более высоком уровне? (Например, мы могли бы, по-видимому, сказать, что этот уровень подобен результату успешного психоаналитического лечения. Когда пациент выздоровел и находится в нормальном состоянии, он видит, что раньше жил в мире иллюзий. Но это понимание не могло бы возникнуть у него на ранней стадии, на которой он испытывал только чувство неопределенного дискомфорта).

В этом смысле можно истолковать три стадии как этапы прогрессирующего синтеза. Мы могли бы утверждать, что именно это имел в виду Кьеркегор. Но эта интерпретация удаляет нас от экзистенциального подхода и ведет к теории рефлексивных типов постижения, лежащих в основе различных жизненных установок. В результате мы оказываемся ближе к Гегелю, чем это могло бы понравиться Кьеркегору.

Иронически-рефлексивная интерпретация

Хороший гражданин может верить в Бога и ходить в церковь, быть ответственным и преданным долгу и кроме того знать, как развлекаться и наслаждаться красотой. Внешне не должно быть большого различия между общительным гражданином и эстетом, или между этиком и тем, кто религиозен. Различие, как мы уже говорили, лежит внутри них или в их жизненных установках.

Итак, эстет отличается от гражданина не тем, что первый любит красоту, а второй — нет, а тем, что эстет обладает иронически-рефлексивным отношением к жизни. Тогда как гражданин спонтанно ведет свои повседневные дела и переживает за последствия того, что делает, эстет придерживается дистанцированного отношения ко всему происходящему. Эстет смотрит на все мирские дела, как на не обладающие в основном какой-либо важностью. Поэтому не имеет никакого значения, какими окажутся последствия. Так понимаемый эстет является воплощением европейского нигилизма в ницшеанском смысле [см. Гл. 24]. Никакие ценности не являются более ценными, чем другие. Они равнозначны и принципиально не имеют никакого значения.

Говорим ли мы здесь о выборе, а именно о выборе, который влечет то, что все ценности, так сказать, будут одинаково ценными? Или мы говорим о постижении, а именно о постижении той истины, что все ценности являются одинаково значимыми? Независимо от того, на какой ответ делать акцент, эстет при такой интерпретации отнюдь не предстает в виде того, кто прежде всего наслаждается жизнью, любит красоту и удовольствие. Он оказывается человеком, внутренне дистанцировавшим себя от жизни, человеком, считающим, что жизнь этически пуста в том смысле, что все оказывается принципиально равноценным *(gleich-gültig)*. Далекий от того, чтобы немедленно срывать цветы наслаждения, которые предлагает ему жизнь, эстет оказывается ближе к рефлексирующему цинику, который героически придерживается уверенности, что жизнь фактически лишена объективного смысла. Это внутреннее отчаяние эстета радикально отличает его от занятого и ответственного гражданина.

Скачкообразный переход на этическую стадию не есть вопрос выбора лучших ценностей в противоположность худшим. Он характеризуется тем, что индивид сам выбирает в качестве жизненного проекта. Речь здесь не идет о выборе конкретных проектов, подобных отдельным профессиям или формам жизни. Мы говорим о внутреннем, или экзистенциальном, выборе, в результате которого так меняется наша жизненная установка, что мы становимся иными, утверждая нашу жизнь как *нашу собственную* жизнь. Здесь необходимо использовать разве что суггестивные термины, так как для того чтобы понять о чем идет речь, необходим личный опыт, связанный с таким выбором. Но вероятнее всего, что большинство людей, живущих самостоятельной жизнью, в определенной степени понимают, о чем идет речь. Ключевыми слова-

ми здесь могут быть «самосознание» и «стремление вести свою собственную жизнь». Или, как часто говорил Кьеркегор, этими словами являются «страсть» и «искренняя обращенность внутрь себя».

По сравнению с эстетом этик более вовлеченно относится к жизни. В этом смысле он может преодолеть терзающее эстета экзистенциальное отчаяние. Но снова внешнее отличие от добропорядочного гражданина довольно незначительно. Отличие всегда заключается во внутреннем.

Итак, этик является той «уникальной индивидуальностью» *(hin enkelte),* которая живет страстной и рефлексивной жизнью, совершая непрерывно все новые усилия. Внешне он является членом социальной общности, как и все другие добропорядочные люди. Внешне этик не эксцентричен. Но если ограниченный буржуа в определенном смысле ведет бездеятельную внутреннюю жизнь, то в экзистенциальном смысле этик в качестве «уникальной индивидуальности» обладает пробудившимся внутренним я.

Переход на религиозную стадию — это прыжок в неизвестность. Он совершается без гарантий со стороны объективного знания, без убедительных аргументов и при полном отсутствии представления о том, что ожидает нас после завершения этого прыжка. По-видимому, мы можем предположить, что во время этого прыжка этик будет охвачен полным отчаянием: все зависит только от тебя самого, и все может разбиться вдребезги. Только с помощью веры в конкретно-исторического Бога индивид находит якорь спасения в Универсальном, раскрывает временное в Вечном.

Конкретно-исторический Бог — это Христос, который есть не доктрина, а жизнь. Верить в Него — не значит знать что-нибудь о чем-то, потому что Христос Властитель есть не нечто, а Кто-то — так сказать, одновременно и Субъект и Отношение. В вере человеческое отношение становится Богоотношением в форме бесконечной страсти. Вот что для Кьеркегора означает «быть в истине», то есть иметь обращенное во внутрь и интенсивное богоотношение с конкретно-историческим Богом.

В этом для Кьеркегора, как христианина, состоит подлинная задача. Философские и литературные аспекты приобретают значение только в рамках этой религиозной перспективы.

Резкое разграничение веры и разума, веры и внешних действий лежит в рамках протестантской традиции, к которой принадлежал датский пиетизм Кьеркегора. Но сам он не был защитником морализаторского протестантизма. Для Кьеркегора нравственно

определяющими не являются ни добрые дела (хорошие следствия), ни хорошие принципы (категорический императив или Десять Заповедей). Для него решающим является только самостоятельный сознательный выбор собственной жизни. Это — пиетизм, но не пуританизм. Это — искренняя обращенность внутрь себя, а не хорошее поведение на рынке и в браке.

Итак, Кьеркегор не является «аскетом» и не отрицает общество. И этически, и религиозно решающими факторами для него являются индивидуальная жизненная установка и отношение к Богу. В качестве формы протестантизма такая позиция не является ни восторженным и эмансипированным христианством *(Grundtvig)*, ни аскетическим и морализирующим христианством. Это — христианство экзистенциальной боли, борющееся с чувством вины и страха, но обладающее страстным и иронически-рефлексивным отношением к себе и конкретно-историческому Богу.

Субъективность есть истина

Кьеркегор оперирует с двумя понятиями истины. Понятие «объективной истины» предполагает, что суждения истинны, если они соответствуют фактическому состоянию дел. Это понятие лежит в основе так называемой корреспондирующей теории истины: утверждения являются истинными, когда то, что ими утверждается, соответствует реальному положению вещей. Когда я говорю: «доска зеленая», то это утверждение является истинным, если доска действительно зеленая. Итак, в этой теории речь идет о соответствии (корреспонденции) между суждением и описываемым им состоянием дел. Другими словами, «объективная истина» — это «научная» истина, которая говорит о том, что есть на самом деле.

Иное понятие истины применяется для характеристики качества наших отношений к миру. Речь здесь идет о «субъективной истине». «Субъективная истина» — это экзистенциальное качество человеческого отношения к тому, что осознается, к тому, во что верят. Когда мы искренни и обращены в наших отношениях к миру внутри себя, то мы живем в истине [существуем в состоянии, адекватном самому себе]. Речь идет не о пропозициональном соответствии с внешним состоянием дел, а об интенсивности наших собственных отношений, нашего собственного существования. В этом смысле мы можем, например, говорить об «истинной

любви». При использовании этого понятия истины речь идет не об утверждении чего-либо, а о качестве отношения человека к самому себе.

Когда затрагиваются этические и религиозные темы, встает вопрос о том, как относиться к жизни и к живому Богу. Как раз в этих ситуациях особенно важно сосредоточиться на «субъективной» истине.

Следует отметить, что выражение «субъективная истина» не подразумевает чего-то ложного, то есть не являющегося «объективно» истинным. Это выражение используется для обозначения решающей роли в рассматриваемых ситуациях человеческих отношений, субъективности.

Человеческие отношения, субъективность, играют решающую роль по двум причинам. Во-первых, при обсуждении этических и религиозных проблем не существует объективного состояния дел или аргументов, которые могли бы быть использованы для их разрешения. Во-вторых, при таком обсуждении в фокусе находится именно страстная и внутренняя жизненная установка. Мы уже обсудили вторую причину. Теперь кратко остановимся на первой.

В научном плане Кьеркегор рассматривает «объективную» истину с точки зрения бесконечного приближения. В этом плане говорят о гораздо более всесторонних и сложных состояниях дел, чем в нашем примере с зеленым цветом доски. Речь идет о сложных теориях, которые мы никогда не сможем полностью подтвердить, но которые мы только проверяем в ходе непрекращающегося исследования. В этом смысле мы способны приближаться к истине. Но, согласно Кьеркегору, мы никогда не достигнем окончательного и абсолютно определенного знания с помощью такого научного подхода. Поэтому всегда будет существовать различие между знанием, основанным на научных исследованиях, и личной верой в личного Бога. Согласно Кьеркегору, научные аргументы независимо от способа их проверки никогда не будут иметь решающего значения в религиозной сфере.

Но Кьеркегор все же не думает, что христианская вера является только вопросом «субъективной» истины, то есть обращенного во внутрь и страстного вероотношения. Кьеркегор верил в жизнь и смерть Христа как «объективную» истину. Она является не вымыслом, а историческим событием, которое постигается верой.

Итак, Кьеркегор оперирует различными альтернативами. Мы можем иметь субъективно истинную установку по отношению к объективной истине (ею обладает искренне верующий христиа-

нин по отношению к христианскому Богу). Мы можем иметь субъективно истинную установку по отношению к объективной неистине (ею обладает подлинно верующий язычник по отношению к своему идолу). Мы можем иметь субъективно неистинную установку по отношению к объективной неистине (экзистенциально ложная молитва язычника по отношению к его идолу). Мы можем иметь субъективно неистинную установку по отношению к объективной истине (экзистенциально неискренняя молитва христианина по отношению к христианскому Богу).

Главная цель Кьеркегора не в том, чтобы сказать нечто об «объективной», будь-то научной или религиозной истине, а в том, чтобы показать, насколько важной является «субъективная» истина.

Но (конечно же) все гораздо сложнее, так как Кьеркегор видит человеческую жизнь наполненной парадоксами и противоречиями. Не в последнюю очередь и христианская вера есть и становится парадоксом. В конечном счете, вера оказывается трудной проблемой для самого мышления. Вот почему важно придерживаться того мнения, что жизнь характеризуется скачками, которые не могут преодолеть никакие аргументы и никакие процессы созревания. Страстная вера в конкретно-исторического Бога является наивеличайшим и наиважнейшим из всех парадоксов и скачков. [Ср. с аналогичными мыслями католического мыслителя Паскаля, Гл.10].

Демократия как демагогия

Часто считают, что в Новейшее время все образованные и мыслящие люди были сторонниками демократии. Как только демократия появилась на свет, сразу все (по крайней мере те, кто был умен и бескорыстен) поняли, насколько она хороша.

Но это неверное мнение. В определенном смысле Кьеркегор был воинствующим противником демократии. Он восхищался просвещенной абсолютной монархией, которая существовала в Дании до принятия конституции 1849 г. Можно сказать, что именно эта конституция ввела в Дании демократию.

Необходимо подчеркнуть, что датский абсолютизм первой половины XIX в. представлял собою просвещенную и умеренную форму правления. И для Кьеркегора было непостижимым, что каждый должен участвовать в политической жизни. Те, кто правили, делали свое дело в основном хорошо.

Вряд ли в Дании тех времен каждый индивид стремился участвовать в повседневных политических делах. Но, согласно Кьеркегору, каждый индивид должен был прежде всего активно облагораживать свою внутреннюю жизнь. Политические склоки могут отвлекать от того, что существенно. И наконец, Кьеркегор боялся, что демократия станет на практике демагогией, то есть возникнет общество, в котором личной целостности *(personal integrity)* индивида будет угрожать тенденция к одобрению «правильных» мнений и конформизму. Это привело бы к увеличению степени отчуждения и экзистенциального отчаяния. Суетливый и беспокойный буржуа вместе с суетливым и даже более пустоголовым политиком-любителем распространились бы в обществе и отодвинули в сторону подлинно экзистенциальные жизненные установки.

Таким образом, кьеркегоровская критика зарождавшейся демократической формы правления была частью его общего критического анализа отчуждения и экзистенциального отчаяния. Человек утрачивает себя в несущественном и мелочном не только на рынке и на рабочем месте, но также в политике и в общественной жизни. В результате отстраняются самые глубокие жизненные отношения. Жизнь фактически становится обедненной.

В силу исторических причин Кьеркегор не мог использовать эмпирическую социологию ни для поддержки, ни для критики. Современные демократы, возможно, увидели бы в кьеркегоровском выступлении против демократии реакционный духовный индивидуализм. Но, будучи просвещенными демократами, мы должны ознакомиться с его аргументами. Лишь после этого мы будем знать, в чем он ошибался, если он вообще ошибался. Во всяком случае критический анализ так называемого массового общества никоим образом не является устаревшей темой. Скорее, наоборот [см. Гл. 27 и 29].

Глава 23. ДАРВИН — СПОР ВОКРУГ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Жизнь. Чарльз Дарвин (Charles Darwin, 1809—1882) происходил из известной британской семьи, внесшей значительный вклад в развитие медицины и естествознания. Вначале Дарвин изучал медицину, затем теологию и, наконец, (биологические) естественные науки. Будучи молодым ученым (1831 г.), он отправился в почти пятилетнее путешествие на исследовательском корабле *Бигл (Beagle).* Во время этого путешествия в его представлениях о жизни и ее формах произошли значительные изменения. До путешествия он придерживался мнения о неизменности биологических видов. Но большое количество собранного им в течение этой поездки материала, относящегося к Южной Америке и к островам в Тихом океане, заставило его изменить прежнюю точку зрения. Например, в результате изучения различий между родственными видами птиц на разных островах Галапагосского архипелага и различий между окаменелостями родственных вымерших видов млекопитающих в Южной Америке он пришел к следующему выводу. Наилучшей гипотезой, объясняющей взаимосвязь между различными видами и средой их обитания, является представление о том, что виды не вечны и не неизменны, а эволюционируют путем приспособления к среде. Выросшая на основе этой гипотезы теория называется дарвинизмом.

В период сбора материала и выдвижения этой гипотезы Дарвин был молод, но ему потребовалось длительное время для ее разработки и обоснования. В течение этого времени он познакомился с теорией воспроизводства народонаселения, выдвинутой Мальтусом (Гл. 16). Согласно этой теории, прирост населения осуществляется в геометрической прогрессии, а объем производства продовольствия может увеличиваться лишь в арифметической прогрессии. Отсюда следует, что всегда будет рождаться большее число людей, чем могут прокормить имеющиеся ресурсы. Следовательно, низшие классы обречены жить в бедности. Для Дарвина теория Мальтуса послужила основой объяснения эволюции видов: выживают наилучше приспособившиеся.

В 1859 г. Дарвин завершил работу *Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life),* вызвавшую бурные дебаты. Сам Дарвин предпочел воздерживаться от споров. Он обладал слабым здоровьем и использовал все свои силы для дальнейшего изучения растительных и животных видов. В 1881 г. им была выпущена книга, посвященная значению земляного червя для плодородия почвы.

Труды. Кроме уже упомянутых работ отметим *Происхождение человека и половой отбор* (*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, 1871) и *Выражение эмоций у человека и животных* (*The Expression of Emotions in Man and Animals*, 1872).

Естественный отбор и происхождение человека

До Дарвина бытовало представление о неизменности естественных биологических видов. Конкретные виды (лошадь, корова, коза и т.п.) обладают своими особыми формами и функциями, которые воспроизводятся именно внутри этих, а не других видов. Данная точка зрения была представлена Аристотелем и Платоном, а также учением церкви, утверждавшим, что виды были созданы Богом.

Человек — это один из видов и в таком качестве понимался как неизменный и вместе с тем уникальный по сравнению с другими видами.

Дарвинизм смотрит на этот вопрос по-другому. Все виды возникли путем развития, в ходе которого они приспосабливались к окружающей их среде. Следовательно, между видами существуют родственные отношения. С этой точки зрения, даже если между видами существуют важные различия, ни один вид, включая и человека, не обладает уникальным статусом.

Дарвинизм утверждает, что органическая жизнь эволюционирует. Виды возникают и формируются посредством адаптации к среде. Исходя из этого, мы можем объяснить многообразие видов как результат различий их сред обитания.

При этом считается, что каждый индивид обладает генетически обусловленными свойствами, несколько отличающимися от соответствующих свойств других индивидов того же самого вида. Кроме того, допускается, что все живые организмы проявляют тенденцию к воспроизводству большего числа потомков, чем может прокормить среда. (Поэтому часть потомства не выживает — если бы все икринки вырастали во взрослых рыб, то океаны кишели бы рыбой!). В результате разворачивается борьба за выживание, исход которой не является случайным. С течением времени будут выживать те индивиды, которые обладают наиболее приспособленными к данной среде унаследованными свойствами. Индивиды, лучше приспособленные благодаря унаследованным свойствам, окажутся биологическими «победителями», будут жить и передавать дальше эти свойства своему потомству.

Итак, с течением времени происходит естественный отбор. Он подразумевает генетическую передачу благоприятных свойств, ко-

торые позволяют определенному индивиду лучше адаптироваться к среде, чем индивидам того же вида, но не обладающим такими свойствами.

В течение больших промежутков времени и в уникальных жизненных условиях (например, на изолированном острове) может возникнуть новый особый вид. Первоначальный вид может продолжать существовать на материке, а промежуточные формы могут исчезнуть, тогда как новый вид продолжает жить на острове, где унаследованные им свойства оказываются функционально важными.

Однако Дарвин ничего не знал о законах генетической наследственности. Он не был знаком с механизмом передачи свойств, о которой впервые заговорил в своей генетической теории Мендель (Gregor Mendel, 1822—1884). С ее появлением в дальнейшем дарвинизм приобрел новые основания и новые формы.

Итак, в рамках дарвинизма предстояло объяснить, как возникают изменения в наследуемых свойствах и как они передаются потомству. Первый вопрос получил ответ в теории мутаций, а второй — в генетической теории.

В связи с этим возникает важный теоретический момент. Ни появление изменений в унаследованных свойствах благодаря мутациям, ни естественный отбор, который позволяет передаваться наиболее жизненно важным генетическим свойствам, не происходят в соответствии с желанием или целью. Мутация является «произвольным» (в смысле «непреднамеренности») событием и может быть объяснена с научной точки зрения. (Даже если ее и нельзя предсказать, то ее можно объяснить по крайней мере ретроспективно. Иначе говоря, мы можем позже объяснить то, что случилось, хотя и не в состоянии предсказать заранее, когда и какая мутация произойдет). Естественный отбор является не «выбором», а природным процессом. Его можно объяснить *функционально*, то есть на основе реализуемых им функций, а не целей и намерений[1]. Таким образом, исключаются не только *теологические* объяснения, основанные на буквальном истолковании Библии, но и *телеологические* объяснения органической природы. Телеологические объяснения, исходящие из целей и результатов, играют существенную роль в аристотелевской традиции, поэтому дарвинизм оказался активным участником революционного перехода от аристотелевской к галилеево-ньютоновской концепции научного объяснения.

[1] См., например, *J.Elster.* Ulysses and the Sirens. — Cambridge, 1979. — Pp. 1—35.

Однако следует отметить, что в рассматриваемом случае можно использовать так называемые функционалистские объяснения, которые чужды физике. Примером может служить следующее объяснение. «Белая куропатка имеет защитную окраску, *потому что* эта окраска дает ей лучшие шансы для выживания на территории, где она сосуществует с хищниками». При этом наследуемое свойство (защитная окраска) объясняется полезными или «функциональными» следствиями, к которым оно приводит. При обычном «причинном» объяснении следствия объясняются причинами. Здесь же благоприятные следствия, то есть лучшие шансы на выживание, объясняют причину — существование свойства (защитной окраски). Но это, конечно, не означает, что благоприятная защитная окраска появляется, так сказать, в результате «намерений» куропатки.

Так как мутация является «случайным» и зачастую вредным изменением генетических свойств, то возникает сомнение относительно возможности появления благоприятных свойств, особенно у человека. Его разрешение затрудняется тем, что эволюция не есть предмет прямого экспериментирования. Все, чем мы располагаем, — это различные типы гипотетико-дедуктивного исследования, основанного на систематическом наблюдении различных биологических феноменов. Однако мы можем экспериментально изучать генетические свойства и механизмы. Полученные при этом эмпирические данные, имеющие отношение к появлению благоприятных свойств, обрабатываются с помощью математических моделей. На этой основе выдвигаются различные гипотезы относительно того, насколько прерывистой или насколько линейной могла бы быть эволюция[1].

Дарвиновская концепция человека, как всего лишь одного из многих видов, возникших в ходе естественного отбора, оказалась серьезным вызовом прежним взглядам. Конечно, дарвинизм не ставит под сомнение все те свойства, которыми обладает человек и которые отличают его от других видов. Однако он предлагает точку зрения, согласно которой все эти свойства возникли в результате процесса адаптации, основные механизмы которого одни и те же для всех биологических организмов. Что тогда остается от привилегированного места человека во вселенной? Гелиоцентрическая система передвинула человека из центра космоса на его периферию. Точно так же дарвинизм лишил человека привилеги-

[1] См. *M.Ruse.* Taking Darwin Seriously. — Oxford, 1986.

рованной позиции относительно других живых существ и выявил его родственные связи с остальными биологическими видами.

В разгоревшейся полемике главным стал вопрос о происхождении человека от обезьяны. Сам Дарвин не утверждал, что обезьяна является *прямым предком* человека, он предполагал, что человек и обезьяна имеют общих предков. Кроме того, в центре оказались и вопросы о том, имеет ли органическая жизнь общее происхождение и как из неорганической природы возникла жизнь. Располагая имевшимися в его время данными, Дарвин отказался выводить из них какие-либо ответы на эти вопросы.

Итак, основной тезис дарвинизма таков. Человек появился в результате мутаций и естественного отбора, происходивших в течение длительного периода времени. В принципе, человек возник тем же путем, что и остальные биологические виды. Угрожает ли эта научная теория нашей концепции человека? С точки зрения ортодоксальной христианской теологии, придерживающейся буквальной интерпретации Библии, дарвинизм проблематичен. Если же считать, что Библию можно толковать более свободно как в отношении ее представлений о Творении, так и по другим вопросам, то можно предложить такую ее интерпретацию, которая рассматривает Бога как сотворившего человека с помощью эволюции.

Помимо вопроса о том, создал ли Бог человека непосредственно или путем длительной эволюции, возникает вопрос, как дарвинизм повлиял на наше представление о самих себе как человеческих созданиях. Что означает для нас представление о том, что мы давным-давно произошли от обезьяноподобных существ? Является ли оно важным или не имеет значения? Если оставить в стороне теологическую перспективу, то получается, что человечество тем или иным способом должно было возникнуть в отдаленном прошлом и что однажды оно исчезнет, причем мы не знаем, в каком отдаленном будущем и по какой причине это произойдет. Кроме того, положительное или отрицательное значение имеет факт нашего далекого родства с другими видами?

О том, чем являются люди, можно спорить, игнорируя вопрос о их происхождении. Мы строим здания, выпекаем хлеб, пишем письма, посещаем концерты, начинаем войны, любим и отчаиваемся, живем и умираем. Все эти вещи, — которые мы намеренно делаем и которые характеризуют нас как людей, — *есть* то, что они есть, достаточно независимо от того, являемся ли мы далекими родственниками обезьян или нет. Люди есть то, чем они

являются, и для того, чтобы определить, что они есть, надо изучать людей, а не обезьян. Когда организм эволюционирует от *x* до *y*, то *y* является именно *y*, а не *x*! (Некоторые скажут, что если мы хотим знать, как человек сформировался в качестве человека, то полезнее читать Гегеля, чем Дарвина!)

Можно продолжать спорить в том же духе. Но то, что есть человек, в определенном смысле зависит от того, как он *думает* о себе. Поэтому столь важна наша концепция человека. Например, мы часто думаем, что люди являются альтруистами или, по крайней мере, некоторые из них могут быть альтруистами. (Противоположностью альтруизму, любви к другим, выступает эгоизм, любовь только к самому себе). Но, основываясь на эволюционной теории, разумно интерпретировать эту противоположность альтруизма и эгоизма таким образом, что все гены, которые выжили в ходе естественного отбора, являются «эгоистическими»[1]. «Альтруистические» гены — это «проигравшие гены»! Так что все живущие сегодня имеют только «эгоистические» гены!

Здесь у нас нет необходимости включаться в дебаты вокруг «альтруизма» и «эгоизма» в свете эволюционной теории. Нам достаточно подчеркнуть, что мы, как человеческие существа, *есть* не только то, как мы себя непосредственно воспринимаем. Могут возникнуть теории, которые объяснят, что мы по сути отличаемся от того, что мы думали о себе раньше. С генетической точки зрения, мы по сути являемся «эгоистическими» существами! (См. соответствующие переинтерпретации Фрейда: «по сути» действие *x* или установка *y* полностью отличны от того, что мы о них думаем, — в основе всего лежат подавленные сексуальные мотивы. Такие объяснения того, чем мы «по сути» являемся, могут глубоко воздействовать на нас. Ведь мы становимся убежденными в том, что дела фактически обстоят именно таким образом. Мы становимся тем, кем мы научились себя видеть! — Для Фрейда именно в *этом* заключается главное.)

Однако вопрос не только в том, каковы мы *есть*, но и в том, какими *должны быть*. Если мы говорим, что человек не только возник в ходе эгоистической борьбы за существование, но и отношения между людьми должны основываться на эгоистических принципах, то мы переходим от того, что есть, к тому, что должно быть. Другими словами, мы совершаем логический скачок, против которого нас предостерегал Юм и многие другие мыслители. Если мы

[1] См. *R.Dawkins*. The Selfish Gene. — Oxford, 1976.

совершаем этот скачок, то мы движемся *вне* дарвинизма как научной теории. Именно это происходит в рамках так называемого социал-дарвинизма, в котором путем ссылки на эволюционную теорию в качестве *политической нормы* утверждаются права сильнейших.

Дарвинизм и социобиология — эпистемологический спор

Дебаты по поводу нашей концепции человека связаны со спорами об эпистемологическом статусе науки. Представляет ли дарвинизм доказанную научную истину или он всего лишь одна из возможных гипотез? Эти споры оказались в центре дискуссии вокруг так называемого креационизма. Креационисты утверждают, что в более или менее буквальном смысле библейская точка зрения на Творение является столь же хорошей теорией, как и дарвинизм. Они особенно активны в США, где в школе не преподаются основы религиозных вероучений. Для того чтобы обучать в школе Библейскому учению, необходимо признать его научный статус. Не собираясь участвовать в этой дискуссии, укажем на некоторые связанные с ней основные эпистемологические вопросы[1].

В эмпирических науках нет бесспорных результатов. В принципе, все может быть пересмотрено в свете новых данных, скажем, полученных с помощью новой экспериментальной техники и новых концептуальных разработок. Кроме того, в одной и той же области исследований могут существовать конкурирующие теории. Когда утверждают, что современный дарвинизм не является окончательно доказанным, то, по-видимому, исходят из наивных представлений о науке. А именно, предполагается, что научные результаты находятся вне сомнения, в противном случае они не имеют отношения к науке. Еще хуже, когда такие представления используются, чтобы обосновать все другие мнения как одинаково хорошие. При этом прибегают к следующему умозаключению. «Дарвинизм не является окончательно доказанным. Креационизм также окончательно не доказан. Следовательно, они являются одинаково хорошими в научном отношении позициями». Однако не все так просто. Даже если научные теории и подвержены ошибкам, то некоторые из них обоснованы более убедительно, чем другие. В этом смысле современный дарвинизм является частью обширнейшей научной

[1] См., например, *P.Kitcher.* Abusing Science. — London, 1982.

области, начиная от эволюционных исследований и кончая современными генетическими исследованиями молекул ДНК. Здесь плодотворно взаимодействуют различные теории и различные методы. Причем они взаимно поддерживают друг друга и не противоречат друг другу. Именно суммарные успехи этого многопланового и многоуровневого научного проекта (в рамках которого эволюционная теория трактуется не как догма, а как дискуссионная и «эволюционирующая» теория) дают нам право рассматривать теорию эволюции как хорошо обоснованную с научной точки зрения. Креационизм не может опереться на нечто аналогичное. Утверждение «Бог сотворил виды» не открывает возможностей плодотворного исследования. Это — тип ответа, который не находится на одном и том же уровне с дарвинизмом.

Откровенно говоря, мы могли бы утверждать, что естественные науки оперируют не сверхъестественными, а только естественными причинами. Поэтому тот, кто рассматривает Бога (или богов) в качестве причины, не является научным исследователем, но, возможно, натурфилософом. Мы здесь исходим из методического различия между естествознанием и религиозной интерпретацией. Возможно, кто-то будет возражать нам, говоря, что Божьи деяния и воля являются не сверхъестественными, а фактическими событиями, о которых повествует Библия. Но при этом ему для убедительности также необходимо доказать, что утверждения Библии являются истинными (и в разумных пределах однозначными) и что Бог существует, как это утверждает Библия. Если бы нашему оппоненту удалось убедительно обосновать последнее, то это означало бы, что изучаемые наукой события (подобно происхождению видов) в конечном счете объясняются действиями и этическими принципами, а именно Божьими деяниями и волей. Это привело бы к сведению естественнонаучных объяснений к нормативным принципам и объяснениям, характерным для общественных наук. Ясно, что выбор и первого, метафизического, и второго, социально-научно-юридического, подходов приводит к выходу за границы естественных наук.

С точки зрения дифференциации различных ценностных сфер, которая характерна для современного общества, креационизм, не зафиксировав сферу, к которой он себя относит, оказывается интеллектуальной путаницей. Несмотря на трудные промежуточные случаи, сегодня существуют достаточно четко установленные границы между религией, наукой, этикой и искусствами. Религиозные теории не отвечают на научные вопросы. Они так же не спо-

собны на такие ответы, как этические и эстетические теории. Но и наука не дает нам окончательных ответов на этические, эстетические и религиозные вопросы. В настоящее время от человека требуется, чтобы он в своих размышлениях учитывал это многообразие уровней и «ценностных сфер».

Итак, когда речь заходит о том, «каков в действительности есть человек», то ответ не может быть найден в сфере лишь одной научной дисциплины, будь то физика, эволюционная теория, генетика, психоанализ, нейропсихология, поведенческая психология, социальная антропология, экономика, социология и т.д. и т.п. Каждая из этих дисциплин предлагает собственный ответ, задаваемый ее концептуальными и методологическими предпосылками. Мы можем попытаться совладать с этой неизбежной для современного общества «Вавилонской башней» только путем рефлексивного выяснения предпосылок и границ позиции, на которой мы себя обнаруживаем! Истина не находится в *одном* тезисе или *одном* синтезе, но мы можем надеяться достичь хорошо обоснованного постижения, когда в качестве сообщества будем развивать наши исследования и критическую рефлексию.

Некоторых такая перспектива может вдохновлять и делать свободными: мир бесконечно разнообразен и взывает ко всем видам исследований! Другие будут подавлены и смущены: стоящие перед нами задачи слишком сложны и не имеют простых и очевидных решений! (Возможно, современность «превосходит наши способности по ее овладению» и тяга к возврату к утраченной невинности, которой мы обладали до того, как вкусили с древа познания, может стать непреодолимой. Звон колоколов нового иррационализма очаровывает не только в Тегеране, но и в Лос-Анджелесе и Лондоне, в Киеве и Москве).

Распространение эволюционного подхода на изучение человеческого поведения порождает интересную пограничную область между устоявшимися академическими дисциплинами. (Длительное время на основе эволюционной теории изучалось преимущественно *поведение животных.*) Имеется в виду так называемая социобиология[1]. Некоторые ее сторонники, исходя из предпосылки, что человек есть продукт эволюции, пытаются на этой же основе исследовать *человеческое поведение.*

Вначале напомним, что различные дисциплины могут исследовать *одни и те же* явления. Например, социология, социальная антропология, социальная психология, история — и социобиология — исследуют человеческое поведение. Однако в дополнение к этому необходимо разъяснить концептуальные и методологические предпосылки, из которых исходит каждая из этих наук, и указать следствия этих предпосылок для получаемых результатов. В свете сказанного, при формулировке полученных в этих науках результатов не следует прибегать к такой форме выражения, как «чело-

[1] См. *E. Wilson.* Sociobiology: The New Synthesis. — Cambridge 1975.

век на самом деле есть...». Более подходящей является такая форма: «исходя из следующих предпосылок (...), принятых нами в рамках данного особого проекта исследования (...), мы выяснили, что имеются веские основания для того, чтобы предварительно утверждать, что...».

Внутри подобных междисциплинарных исследований может легко возникнуть «путаная терминология», если мы некритически используем понятия одного научного направления внутри другого. Поэтому в таких междисциплинарных областях, особенно если они относительно новы и полученные в них результаты еще недостаточно проверены, важно, чтобы мы тщательно уточняли используемые нами понятия — например, проводили различие между понятиями, которые вводятся с помощью одних и тех же терминов. (Так, слово «проигравший» (ген) с биологической точки зрения означает, что в отличие от индивида его потомство не обладает этим геном. В то же время в социальных науках термин «проигравший» указывает на несоответствие человека тому, что рассматривается в качестве социальных стандартов. «Выигравший» в социальном аспекте может быть «проигравшим» в генетическом и наоборот.)

В этой междисциплинарной области, где эволюционная теория используется для объяснения и человеческого поведения, и общественных явлений, представляет интерес методологическое различие между эволюционной и теоретико-игровой точками зрения. С эволюционной точки зрения, вся адаптация понимается как непосредственная и положительная. С точки зрения теории игр, действующее лицо способно «сделать шаг назад для того, чтобы продвинуться на два шага вперед». Иными словами, оно обладает способностью дистанцировать себя от непосредственно данного и просчитать гипотетическое будущее. Это означает, что при теоретико-игровом объяснении поведения человека используются понятия рациональности и способности к рефлексии, которые не играют никакой роли в научно понимаемой эволюционной теории.

Это замечание не является критикой ни той, ни другой точки зрения. Оно лишь иллюстрирует то обстоятельство, что научные дисциплины используют «различные виды логики». Поэтому в нашей эпистемологической рефлексии над тем, что мы делаем, нам следует учитывать и такие пограничные проблемы. Не в последнюю очередь это важно при осмыслении смежных областей, в которых пересекаются естественные и гуманитарные науки (см. Гл. 27).

В заключение отметим, что социобиологические дебаты сыграли определенную роль в современной дискуссии по проблемам

отношений между полами. Являются ли различия в поведении женщин и мужчин выражением их социально заданных ролей или же эти различия эволюционно обусловлены?

Вот только одна из тем обширной дискуссии о связях между генетикой и средой. Например, часто формулируют следующую проблему. Являются ли в целом мужчины более агрессивными и склонными к господству, чем женщины? Если так, то есть ли это результат социализации или же эволюционных биологических факторов?

В этой области интересным является вопрос о женской и мужской репродуктивных стратегиях. Имеют ли мужчины и женщины в силу генетических причин различные стратегии спаривания и соответственно — различные установки на сексуальные отношения? Мужчины имеют много половых клеток, женщины — немного. Если мы, как биологические организмы, возникли путем развития, в ходе которого наилучшие шансы на выживание имел тот, кто обладал наиболее жизнеспособными генами, то теоретически можно реконструировать для женщин и мужчин различные стратегии спаривания. Мы можем ожидать, что женщины в целом будут более бережно относиться к своим немногочисленным яйцеклеткам, чем мужчины к своим многочисленным сперматозоидам. Кроме того, следует учесть и такой фактор, что дети нуждаются в заботе и обучении в течение длительного промежутка времени. Поэтому оптимальная и для женщин и для мужчин репродуктивная стратегия предполагает заботу о наследстве и часто требует различных видов сотрудничества. Однако на ранних стадиях воспитания женщины, особенно когда они выкармливают детей, несут особую ответственность.

С эволюционной (дарвинистской) точки зрения мы могли бы сказать, что гены, порождавшие организмы, которые не заботились о реализации указанной выше оптимальной репродуктивной стратегии, и сами эти организмы уже не сосуществуют с нами. Они были отбракованы естественным отбором. Как организмы и как люди, мы являемся продуктами соревнования между нашими различными генами, соревнования, которое является борьбой за выживание. Это состязание требует, чтобы мы — женщины и мужчины — заботились о нашем собственном потомстве и были заинтересованы в оптимальном спаривании, стратегии которого, однако, различны для женщин и мужчин. Исходя из этого, мы должны ожидать, что женщины, как правило, более склонны к устойчивым связям, чем мужчины. Мы можем ожидать от обоих полов фундаментальную заинтересованность в благосостоянии потомства. Одновременно мы могли бы предположить, что «оптимальная» мужская стратегия должна соединять способность к воспроизведению потомства в безопасных условиях его воспитания в рамках устойчивых связей с возможностью иметь детей в других семьях. Например, богатые люди могут извлекать пользу из наличия нескольких жен одновременно (традиционная полигамия) или смены жен, при которой каждая последующая жена является более молодой, чем предыдущая (как это достаточно распространено в нашем современном обществе, разрешающем разводы).

Согласно такой теоретической реконструкции, мы можем прийти к выводу, что женщины и мужчины генетически заинтересованы в различных отношениях спаривания — или лучше сказать, что именно так наши гены с помощью естественного отбора «используют нас». Тогда возникает следующий вопрос: действительно ли мы ведем себя таким образом? Для того чтобы ответить на него, необходимо провести разнообразные эмпирические исследования. Конечно, будет трудно проинтерпретировать возможные результаты, так как в современном обществе влияние на сексуальное поведение оказывают кроме генетических и многие другие факторы (экономические, культурные и т.п.).

Одними из таких факторов являются современные средства контроля над рождаемостью. Не приведет ли их использование к изменению генетически наследуемых стереотипов женского поведения? Ведь теперь сексуальная жизнь и воспроизводство потомства оказываются в значительной степени отделенными друг от друга, что позволяет женщинам иметь большее, чем раньше, количество необязывающих сексуальных связей. Но как скоро и насколько обоснованно ожидать, что новые противозачаточные средства изменят биологически запрограммированные установки и стереотипы поведения?

С другой стороны, можно спросить, нет ли определенной эмпирической основы для утверждения, что в современном обществе женщины являются в меньшей степени моногамными, чем предполагает эволюционная теория. В качестве ответа на этот вопрос скажем, что с теоретико-игровой точки зрения наилучшей репродуктивной стратегией для женщин является комбинация устойчивых связей и любовных историй. Можно рассуждать таким образом. Не все женщины могут иметь детей от самых лучших мужчин, то есть мужчин с наиболее жизнеспособными генами и одновременно заинтересованных в помощи по воспитанию своих детей. Таких мужчин («принцев» девичьих мечтаний) трудно заполучить. Многие женщины вынуждены жить с мужчинами с худшими генетическими качествами или с меньшей способностью заботиться о своих детях. В такой стратегической ситуации победителями окажутся те женские гены, которые запрограммированы на то, чтобы женщины имели устойчивые связи с более средними мужчинами и прибегали к «помощи» со стороны мужчин, имеющих лучшие генетические черты. В случае необходимости эта «помощь» должна быть «тайной», чтобы законный супруг не отказался заботиться о потомстве. Исходя из таких доводов, мы могли бы ожидать, что физически женщин привлекают «подчеркнуто мужественные» *(macho)* мужчины, в то время как идеологически они сторонницы «добрых и нежных» мужчин (и программ социального обеспечения, которые могут функционировать как замена таких мужчин).

Накал таких дебатов часто определяется подразумеваемым предположением, что социально обусловленное может быть изменено в результате политических и психологических усилий, тогда как генетическое — нет. С точки зрения современной генетики, можно высказать сомнение по поводу этого предположения, так как можно повлиять на многие генетические аспекты человека и изменить их. (С другой стороны, разве социально обусловленное всегда можно изменить посредством политических и психологических усилий?) Другой вопрос заключается в том, является ли желательным вмешательство в генетические свойства человека. Это — одна из новейших этических проблем, которые поставило перед нами научное и техническое развитие (см. Гл. 28).

Итак, начавшиеся с появлением дарвинизма дебаты ни в коем случае не являются завершенными ни на эпистемологическом уровне, ни на этическом уровне, ни на уровне наших представлений о человеке[1].

---

[1] См., например, *M.Ruse.* The Darwinian Paradigm. — London, 1989.

Глава 24. НИЦШЕ И ПРАГМАТИЗМ

Жизнь. Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) родился в семье немецкого пастора Он рос в пуританской среде и рано обнаружил интерес к философии, музыке и литературе Молодым студентом Ницше изучал классическую филологию и в возрасте двадцати четырех лет занял место профессора университета *Базеля*, которое вследствие болезни вынужден был оставить в 1879 г

Основные философские работы были написаны им в сложных материальных и личных условиях в течение 1878—1888 гг В январе 1889 г в *Турине* у него наступило помрачение ума

В ходе своих исследований Ницше познакомился с пессимистической философией Шопенгауэра и музыкой Рихарда Вагнера (Richard Wagner, 1813—1883) У Шопенгауэра он позаимствовал представление о воле как о фундаментальной определенности жизни, у Вагнера нашел воплощение греческого художественного идеала

В 1888 г Георг Брандес (Georg Brandes, 1842—1927) прочитал лекции в университете *Копенгагена* по философии Ницше, интерес к которой резко рос на протяжении 1890-х гг Эта философия оказала, помимо прочих, сильное влияние на таких скандинавских мыслителей и представителей искусства, как Арне Гарборг (Arne Garborg, 1851—1924), Август Стриндберг (August Strindberg, 1849—1912) и Кнут Гамсун (Knut Hamsun, 1859—1952) На континенте Ницше многому обязаны такие мыслители, как Томас Манн (Thomas Mann, 1875—1955), Камю, Сартр и Хайдеггер

Ницше оставил после себя несколько неизданных рукописей и заметок Его сестра Элизабет Ферстер-Ницше (Elisabeth Forster-Nietzsche, 1846—1935), которая придерживалась антисемитских взглядов и позже стала нацисткой, отредактировала и издала эти работы Именно ей обязана своим существованием легенда об антисемитизме и национализме Ницше Попытки представить Ницше предшественником нацизма в основном базируются на сделанных ею фальсификациях

Ницше, подобно Кьеркегору, с презрением относится к «толпе» и самодовольным буржуа И тот, и другой были убеждены в том, что живут в период упадка Оба они находились в оппозиции к доминирующим силам современности Венцом их политической мысли выступает «аристократический радикализм» (Брандес) И Ницше, и Кьеркегор являются центральными фигурами современной экзистенциальной философии

Труды. Наиболее важными работами являются *Рождение трагедии из духа музыки* (*Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik,* 1872), *Человеческое, слиш-*

ком человеческое (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1878), *Утренняя заря: мысли о моральных предрассудках* (*Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881), *Веселая наука* (*Die fröliche Wissenschaft*, 1882), *Так говорил Заратустра* (*Also sprach Zarathustra*, 1886), *По ту сторону добра и зла* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) и *К генеалогии морали* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887). Работы *Ecce Homo* и *Воля к власти* (*Der Wille zur Macht*) были изданы после смерти Ницше.

«Бог умер» — европейский нигилизм

Предпоследнее десятилетие прошлого века было временем оптимизма и прогресса. И как раз в это время Ницше обнародовал свое ужасающее откровение: «...величайшее из новых событий — что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия — начинает уже бросать на Европу свои первые тени»[1]. Ницше полагал, что понадобится несколько столетий, чтобы это тревожное послание стало частью европейского опыта. К этому времени все традиционные ценности потеряли бы их обязывающую силу, и европейский нигилизм стал бы свершившимся фактом.

Для Ницше нигилизм является необходимым следствием банкротства ценностей и идеалов. Девальвация ценностей, их фиктивная природа толкают человека в такую пустоту, в какой он никогда еще не находился. Наступил поворотный момент истории. Люди либо погрузятся в животное варварство, либо преодолеют нигилизм. Но нигилизм может быть преодолен только тогда, когда он достигнет своей крайней точки, а затем преобразуется в свою противоположность. Как полагал Ницше, его мысль расчищает место для того, что является пока еще неизвестным и отдаленным будущим. Поэтому так трудно отнести его взгляды к какому-либо философскому направлению. Он принадлежит к мыслителями такого уровня, как Паскаль, Кьеркегор, Маркс и Достоевский (1821—1881). Все они радикально отличались друг от друга, но как мыслители выступали за всемирно-историческое изменение условий человеческой природы и были «жертвенными агнцами своих эпох»[2].

До Ницше философы рассматривали мир и историю в качестве осмысленных, рациональных и справедливых. Существование име-

---

[1] *Веселая наука*. Перевод К.Свасьяна. — С. 662. Здесь и далее в этой главе, если не оговорено обратное, цитирование ведется по *Ф.Ницше*. Сочинения. В двух томах. — М., 1990.

[2] См. *К.Ясперс*. Ницше и христианство. — М., 1994.

ло цель, смысл. Оно не было слепым и случайным. В мире царил *порядок*, заложенный Богом. Мир являлся не хаосом, а упорядоченным космосом, в котором человек обладал полным значения местом.

Именно эту концепцию Человека и существования разрушает Ницше. Для него она не является *истинным* изображением реальности: философские и религиозные картины мира — это только лишь выражение человеческой потребности в смысле и порядке. Они являются всего-навсего слишком человеческими попытками избежать хаоса. Люди не могут жить без непрерывной «фальсификации» мира. Это представление мира как хаоса указывает на фундаментальную особенность ницшеанской философии. Мир не имеет плана, он является игрушкой в руках судьбы. Другими словами, наше мышление всегда требует строго логической формы и структуры. Оно является *аполлоновским*. Но реальность не имеет формы и является *дионисийской*. Поэтому наше понимание действительности оказывается непрерывным взаимодействием формообразующего мышления и импульсивных сил жизни, аполлоновского и дионисийского начал[1]. Мы сами придаем форму существованию. Угроза хаоса вынуждает нас творить смысл. Мы добавляем «смысл» и «цель» для того, чтобы выжить. Философские системы — это только фикции, служащие для того, чтобы защитить наше существование. Причем человек обладает особой способностью забывать: структура, которую *мы* добавляем к миру, кажется нам *собственной* структурой мира, *созданным Богом* порядком. Таковы предпосылки мира и чувства безопасности.

Поскольку Бог утратил ценность и объяснительную силу, мы ищем другие путеводные звезды, которые могли бы заменить Его: кантовский категорический императив, гегелевский «разум», цель истории и т.д. Нигилизм в качестве способа мышления и психологического состояния возник как прямое следствие подозрения, что на самом деле не существует никакого внешнего или внутреннего морального авторитета. Чувство обесцененности *(valuelessness)* возникает, как только мы понимаем, что существование не может интерпретироваться с помощью таких понятий, как «цель»,

---

[1] Это различение было развито в *Рождении трагедии* (В философии противопоставление аполлоновского и дионисийского было введено Шеллингом, который пытался выразить сущность бога Аполлона как олицетворение порядка и формы, а сущность бога Диониса как выражение импульсивных всеразрушающих творческих порывов. — *В.К.*).

«единство», «результат» и «истина». *Мы сами внесли в мир* эти категории и, когда их убираем, мир оказывается *не имеющим ценности.*

По-видимому, позицию Ницше можно истолковать как форму «философского отчуждения» в смысле Фейербаха и Маркса. Метафизические системы являются выражениями философского отчуждения человека. Понимаемый таким образом Ницше стремится возвратить человеку то, что было «отчуждено»: «всю красоту и возвышенность, которыми мы наделяем реальные и воображаемые вещи, я восстанавливаю в качестве собственности и творения человека»[1].

Утверждение, что мир не имеет ценности, не означает, что мир имеет «мало ценности» или почти не имеет «ценности». Одинаково бессмысленны утверждения: «мир *имеет* ценность» и «числа имеют цвет или вес». Ницше, по-видимому, думает, что *ценность* имеет реляционную природу. Когда мы говорим, что икс обладает ценностью, то это или выражение нашей собственной оценки или описательное утверждение следующего вида: «Рагнар придает ценность иксу». Ницше считает бессмысленным требовать, чтобы икс обладал ценностью сам по себе[2].

Итак, под нигилизмом Ницше понимает полностью лишенное иллюзий представление о мире. Идея «смерти Бога» пробудила в Ницше новое миропонимание, согласно которому мир не имеет начала и цели. В христианской традиции мораль и истина укоренены в Боге. Таким образом, если Бог мертв, то исчезает *основание* этики и истины. Ничто не является «истинным», и «все дозволено!» Как мы увидим, нигилизм не был окончательным словом Ницше: главный его персонаж и выразитель мыслей Заратустра (имевший исторического прототипа, жившего в середине VI в. до Р.Х. в древнем Иране — *В.К.*) преодолеет и Бога, и экзистенциальную пустоту. Условием этого является отказ от нашей «полезной» жизненной лжи.

Критика метафизики и христианства

В глазах Ницше христианство является «платонизмом для народа», вульгарным изданием западной метафизики. Отвергающее жизнь западное миропонимание обнаруживается и в христианст-

---

[1] *F. Nietzsche.* Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. — In Werke in drei Bänden. Hrsg. Von K.Schlechta. — Munchen, 1960. Bd. 3. — S. 680.

[2] См. *A.Danto* Nietzsche as Philosopher. — New York, 1965.

ве, и в метафизике: то, что является чувственным, земным, истолковывается в *свете идей* (или Бога), в свете «небесного», «подлинного» и «истинного» мира. То, что является земным, обесценивается как «нереальное», «псевдо», «юдоль печали». Все мышление Ницше направлено на то, чтобы развернуть на 180 градусов эту точку зрения на существование. Поэтому он трактует свое собственное мышление как «перевернутый» платонизм или как *переоценку всех ценностей*. Следствием является «смерть Бога».

Ссылаясь на *Бога*, Ницше имеет в виду прежде всего не какую-либо религиозную силу, а независимую от человека объективность ценностей; то есть то, что ценности имеют основание в Боге как наивысшем благе. Для Ницше «смерть Бога» означает отмену всех форм трансцендентального характера ценностей и переоткрытие ценностей как человеческих творений. Религия, этика и философия являются симптомами человеческого отчуждения. Разрушение этих форм понимания позволяет нам трактовать человека как создателя Того, Кому он поклонялся и молился почти две тысячи лет.

Не существует того, что в традиционном мышлении понималось в качестве действительного бытия, «субстанции». *Есть* только становление и изменение видимого мира. Нет никакой субстанции или действительной реальности вне пространства и времени, никакого умопостигаемого мира и никаких вечных идей. Имеется только чувственно воспринимаемый мир, который обнаруживает себя в пространстве и времени. Метафизика, напротив, отвергает нашу земную реальность как небытие (Парменид) или как «нереальное» бытие (Платон). Говоря словами Заратустры:

«Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верными земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!»[1].

Наш земной мир не знает ничего вечного или субстанциального: он есть движение, время, становление и *nichts ausserdem* (ничего больше). Итак, Ницше в основном соглашается с Гераклитом: бытие *(das Sein)* — это пустая фикция, все находится в потоке изменения, так называемый «истинный» мир есть ложь.

Следовательно, Ницше переворачивает основной западный метафизический тезис. Метафизика с момента ее возникновения была дуалистической. Она оперирует противоречием между изменчи-

[1] Так говорил Заратустра. Перевод Ю.Антоновского. — С. 8.

вым чувственно воспринимаемым миром, где нет ничего постоянного и всеобще значимого, и статическим, трансцендентальным миром. В последнем, можно сказать, что то, что истинно, не находится в потоке становления, а то, что подвержено становлению, не существует. Ницше хочет упразднить это противоречие между становлением и истинным бытием («субстанцией»). Метафизика, как он ее понимает, обесценила мир, который является перед нами, и заменила его на вымышленный, фикцию, которая претендует на то, чтобы быть реальным миром. Философия не доверяет чувствам (см. Платон), так как они показывают нам то, что является преходящим. Она видит главного врага мышления в чувствах и чувственном. Поскольку то, что является вечным и неуничтожимым, не может быть обнаружено в чувственно воспринимаемом мире, постольку философия обращается к трансцендентальному миру, который разукрашивается самыми превосходными качествами. Метод метафизики заключается в следующем. Она делит то, что существует на «кажимость» *(Schein)* и «бытие» *(Sein)*, «сущность» и «форму проявления», *«Ding an sich»* и *«Ding für mich»*, «подлинное» и «неподлинное», «душу» и «тело» и т.д. Бытие разделяется и структурируется *по рангам*. Ранг существующего (например, у Платона и Фомы Аквинского) определяется расстоянием от наивысшего бытия, которое обычно называют «идеей блага», «абсолютом» или «Богом». Другими словами, существующее понимается как дифференцируемое с помощью абсолютного мерного стержня. Однако признание того, что «Бог умер», позволяет преодолеть такое понимание существующего. Таким образом, Ницше отказывается от всех дуалистических теорий.

Вместе с «Богом» и христианством Ницше отвергает морализирующую онтологию и онтологизирующую мораль. А именно, он отрицает, что вечное одновременно является Благом, что моральное предназначение человека должно быть обращено к идеям и поднято выше чувственного («жизненных потребностей»). Дуализм, согласно Ницше, является самой величайшей опасностью для человечества, потому что он привел к *повороту*, который уводит далеко от жизни. Борьба Ницше против «Бога», то есть против дуалистического учения, приводит к точке зрения на существование, характеризующейся безразличием, жизнью в наивности и неискушенности. Именно с этой точкой зрения он связывает «переоценку всех ценностей» и конец самого большого заблуждения человечества *(Ende des längsten Irrtums)*.

Но когда Ницше переворачивает таким образом метафизику, разве он не использует то, что опровергает? Разве он не применяет то же самое различие, против которого сражается? Разве он не полагает, что *земное* является *подлинным*, а метафизическое — всего лишь *мнимым*? Или же он открывает новый способ мышления, который радикально порывает с традицией?

Моральная философия

Ницшеанская моральная философия является прежде всего грандиозной попыткой психологического объяснения этических феноменов. При этом он мало говорит о том, *что* должно заменить «разрушенную мораль» и как она может быть обоснована.

Ницше настаивал, что сами по себе явления не моральны и не аморальны. В этом моменте его позиция напоминает позицию Юма: существуют только моральные интерпретации явлений. Ницше гордится тем, что первым понял, что не существует никаких «моральных фактов». Наш моральный кодекс не предназначен для того, чтобы описывать мир. Мораль является смирительной рубашкой — полезным средством сохранения общества и защиты от сил разрушения. Мораль использует *страх* и *надежду* (к числу более сильных средств относится изобретения рая и ада). В конечном счете, механизмы принуждения обращаются во внутрь нас в виде *совести*.

Однако история морали показывает, что с самого начала понятия *добра* и *зла* были двусмысленными. Именно развитие этой идеи двух моральных способов видения становится одной из задач Ницше.

В работе *По ту сторону добра и зла* Ницше пишет, что он обнаружил два основных типа морали: «мораль господ» и «мораль рабов». Оба эти типа морали перемешаны во всех достаточно развитых цивилизациях, и их элементы могут быть найдены в одном и том же человеке. В радикальной форме различие между ними заключается в следующем.

В морали господ «хорошее» эквивалентно «благородному», «выдающемуся», «великодушному», а «плохое» — «презренному». В морали рабов нормативное центрируется вокруг того, что служит слабым, «нищим духом». Сочувствие, смирение и сострадание возведены в достоинства, а сильный и независимый индивид рассматривается как опасный и, следовательно, «злой». С точки зрения норм морали рабов, то, что считается добром в морали

господ, трактуется как злое и безнравственное. Мораль господ основывается на силе и настойчивом отстаивании своих прав. Напротив, мораль рабов основывается на слабости и смирении. Но, согласно Ницше, оказывается, что если даже господа и сильнее, то рабы гораздо умнее. Рабы не смеют открыто перечить господам, но они пытаются укротить их, устанавливая в качестве абсолютных моральные оценки толпы.

«Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности...»[1].

Агрессивность рабов, таким образом, выражается не в открытой, а скрытой форме. В христианстве Ницше видит самую мощную силу сокрушения морали господ. Христиане не потому превозносят такие качества, как слабость, скромность и кротость, что они их любят, а из-за скрытого недовольства и ненависти против силы, зависти к чувству гордости за жизнь и самоуважению, присущим господам. Благодаря «духовному террору», мораль рабов, которая вначале являлась лишь *одной частной* перспективой, становится признаваемой каждым в качестве *всеобщей* перспективы: господа принимают ее и по отношению к себе. Эта «переоценка ценностей» приводит к возникновению у подлинных аристократов *чувства ненависти по отношению к самим себе.* Они начинают ненавидеть свои самые сильные желания и страсти.

Но это только на словах слабые не приемлют, когда других людей вынуждают страдать. На самом же деле, говорит Ницше, человеку свойственно наслаждаться чужими страданиями. У человечества варварство никогда не вызывало презрение:

«Видеть страдания — приятно, причинять страдания — еще приятнее: вот суровое правило, но правило старое, могущественное, человеческое-слишком-человеческое ... Никакого праздника без жестокости — так учит древнейшая, продолжительнейшая история человека — и даже в наказании так много *праздничного!*»[2].

Это не означает, что Ницше является сторонником безжалостности и жестокости. Он лишь стремится показать, насколько сложными могут быть многие наши желания. (Сколько скрытой радости содержится в обещании нашим врагам вечных мук ада!)

---

[1] *К генеалогии морали.* Перевод К.Свасьяна. — С 424. (О смысле термина ressentiment см примечания К.Свасьяна во втором томе сочинений Ницше — С. 784—786. В первом приближении этот термин означает *психологическое самоотравление на почве чувства бессилия. — В.К.*)

[2] *Там же.* — С. 446—447

Итак, слабые навязали сильным свой моральный кодекс. В результате возникает примечательный психологический феномен: когда сильные более не в состоянии направлять свою агрессию во вне, их страсти устремляются в новом направлении. Они должны искать новые, скрытые способы удовлетворения: «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, *обращаются вовнутрь* — это и называю я *уходом-в-себя* человека»[1]. В результате возникает то, что мы называем *душой*:

«Весь внутренний мир, поначалу столь тонкий, что, как бы зажатый меж двух шкур, разошелся и распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой *сдерживалась* разрядка человека вовне. Те грозные бастионы, которыми государственная организация оборонялась от старых инстинктов свободы, — к этим бастионам прежде всего относятся наказания — привели к тому, что все названные инстинкты дикого свободного бродяжного человека обернулись вспять, *против самого человека*»[2].

Утверждает ли этим Ницше, что мы должны позволить нашим страстям и импульсам оставаться необузданными, быть по ту сторону добра и зла *(jenseits von Gut und Böse)?* Должны ли мы в области морали разрешить установку на вседозволенность *(laissez-faire Haltung)?* Для Ницше любая мораль, включая и находящуюся по ту сторону добра и зла, ведет к определенному насилию над «природой». *И это необходимо.* Без морали не возникает ничего, что делает жизнь стоящей того, чтобы жить. Ни произведения изобразительного искусства, ни творения поэзии (не говоря уже о большой философии!) невозможны без определенного принуждения: без *аскетической жизненной установки.* Необходимо дисциплинировать страсти и желания (не «высушить», а «культивировать» их). Речь идет о сублимации. Человек с сильными и свирепыми страстями (наподобие Чезаре Борджа, Cesare Borgia, 1475/6—1507) был бессердечным, видимо, потому, что не научился сублимировать свои побуждения. Но все же он более предпочтителен, чем «христианский евнух», которому нечего сублимировать, и, следовательно, по мнению Ницше, нечего *создавать.* При наличии самообладания сильный человек способен положительно реализовать себя. Ницше не хотел «возвращения к природе», к примитивному выражению страстей.

Сказанное подводит нас к характеристике ницшеанского идеала человека: *сверхчеловеку (Übermensch).*

---

[1] *Там же.* — С. 461.
[2] *Там же.* — С. 461.

Сверхчеловек, воля к власти и вечное повторение

Ницше не оставил нам много указаний насчет того, как понимать его теорию *сверхчеловека*. В качестве прототипа сверхчеловека рассматривались Чезаре Борджа, Цезарь (Caesar, 100—44 до Р.Х.) и Наполеон (не говоря уже о Гитлере и представителях «арийской расы»).

Когда Ницше предпочитает Чезаре Борджа евнуху, это не обязательно означает, что первый является его идеалом. Не отвечает ницшеанским требованиям и сам Цезарь. Он устраивает Ницше как «римский цезарь», но требуется, чтобы у него была «христианская душа»[1]. Как насчет Наполеона? Наполеон — это «синтез *нечеловека* и *сверхчеловека*»[2]. Не отдает Ницше какого-либо особого предпочтения «арийцам», антисемитам или немцам[3].

Кажется, именно Гете, в глазах Ницше, наиболее близок к идеалу «сверхчеловека». Гете обладал от природы сильными страстями, но сумел преодолеть себя. «Чего он хотел, так это *цельности*; он боролся с рознью разума, чувственности, чувства, воли (которую в ужасающей схоластике проповедовал Кант, антипод Гете)»[4]. Гете был *толерантен* по причине силы, а не слабости. Он был не немцем, а *европейцем*. Гете был человеком, который сказал жизни «да». Такой свободный дух «пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, *веруя*, что лишь единичное является негодным, что в целом все искупается и утверждается; *он не отрицает более...* Но такая вера — наивысшая из всех возможных: я окрестил ее по имени Диониса»[5].

Ницшеанский *magnum opus Так говорил Заратустра* задумывался как изложение разработанного Ницше уникального видения будущего. *Исторический* Заратустра (Зороастр, Zarathustra или

---

[1] *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre.* — S. 422.

[2] *К генеалогии морали.* — С. 437.

[3] Вот что Ницше пишет по поводу друзей Вагнера из Байрейта: «ни в каком ублюдке здесь нет недостатка, даже в антисемите. — Бедный Вагнер! Куда он попал! — Если бы он попал еще к свиньям! А то к немцам!» (*Ecce Homo.* Перевод Ю.Антоновского. — С. 737). Хорошее описание точки зрения Ницше на расовый вопрос и так называемой «легенды о Ницше» (то есть легенды о Ницше как нацисте) см. *W.Kaufmann.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1968. — Pp. 3—21, Pp. 284—307.

[4] *Сумерки идолов, или как философствуют молотом.* Перевод Н.Полилова. — С. 623.

[5] *Там же.* — С. 623.

Zoroaster) полагал, что мир является ареной борьбы *сил* добра и зла. Так как Заратустра первым совершил такую ошибку, говорит Ницше, то он также должен первым познать ее[1]. В результате Заратустра становится выразителем новой точки зрения на ценности:

«Многое, что у одного народа называлось добром, у другого называлось глумлением и позором — так нашел я. Многое, что нашел я, здесь называлось злом, а там украшалось пурпурной мантией почести...

Поистине, люди дали себе все добро и все зло свое...

Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя, — он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл!..

Тысяча целей существовала до сих пор, ибо существовала тысяча народов. Недостает еще только цепи для тысячи голов, недостает единой цели. Еще у человечества нет цели»[2].

Заратустра (Ницше) ставит перед собой задачу нахождения и развития этой *единственной* цели, которая воплощается в «сверхчеловеке». «Сверхчеловек — смысл земли»[3]. Человек же является тем, что должно быть преодолено. Человек, говорит Ницше, — это натянутый над пропастью канат между животным и сверхчеловеком. Что можно любить в человеке, так это то, что он — *переход* и *гибель*. Наша ценность заключается не в том, что мы есть, а в том, чем мы можем *стать*. Но чтобы стать этапом к «сверхчеловеку», мы должны избавиться от всего человеческого, того слишком человеческого, что есть в нас.

Возможно, здесь представлена идея о том, от чего мы должны избавиться. Однако нам не хватает положительной характеристики (если мы не желаем использовать Гете в качестве образца) и разъяснения наших возможностей. По-видимому, Ницше чувствовал этот недостаток.

«Никогда еще не было сверхчеловека! Нагими я видел обоих, самого большого и самого маленького человека.

Еще слишком похожи они друг на друга. Поистине, даже самого великого из них находил я — слишком человеческим»[4].

Заратустра также провозгласил идею *вечного возвращения всех вещей*. Говоря упрощенно, согласно этой идее, все повторяет себя в бесконечном кругообороте. Мы встречались с этой идеей у

---

[1] *Ecce Homo.* — С. 763—764.

[2] *Так говорил Заратустра.* — С. 42—43.

[3] *Там же.* — С. 8.

[4] *Там же.* — С. 66.

некоторых *досократиков, стоиков* и *индийских философов*. Так, будут появляться снова и снова не только Сократ и Платон, но и каждый когда-либо живший человек с теми же самыми друзьями и врагами, с теми же самыми поступками и той же самой судьбой.

Эта идея может показаться экзотической, но Ницше полагал, что она носит гипотетический характер, является своего рода «мысленным экспериментом». Она основывается на представлении, что все происходит в соответствии с нерушимыми естественными законами и что то же самое начальное звено однажды реализовавшейся причинной цепочки, снова повторит себя. Другие предпосылки этой идеи являются более проблематичными. Мы должны допустить, что все процессы в природе зависят от конечного числа факторов. Если так, то должно существовать ограниченное число возможных комбинаций и, когда они все оказываются реализованными, должна повториться уже случавшаяся ранее комбинация. Предпосылкой подобного вывода является допущение конечности вселенной[1].

Вполне вероятно, что Ницше больше всего интересовался *практическим* смыслом учения о вечном возвращении. Это учение, например, несовместимо с представлением, что история в целом имеет *цель*. Оно подразумевает разрыв с линейным целенаправленным представлением истории (христианским или марксистским). Возможно, что это учение открыто для стоистического миропонимания, свободного от чувства обиды и мыслей о мести. Оно примиряет нас с постижением нашего мирского задания в качестве персонажа бесконечного сизифова труда.

«Моя формула для величия человека есть *amor fati:* не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее — всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, — *любить ее*...»[2].

По крайней мере, это учение освобождает нас от традиционных метафизических воззрений, обещающих будущее счастье и блаженство. Оно также, по-видимому, предполагает, что вечное и бесконечное находятся только в этой жизни: *эта* жизнь — является твоей вечной жизнью!

---

[1] Конечно, это проблематичная реконструкция. Возможно, Ницше думал что возродятся *не* те же *самые личности,* а тот же *самый* тип индивида. Также возможно, что Ницше рассматривал доктрину «вечного возвращения» в качестве формы нигилизма: «Это самая крайняя форма нигилизма: «ничто» («бессмысленное») — вечно!». Ф.Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей Перевод Г.Рачинского. — М., 1994. — С. 62.

[2] *Ecce Homo.* — С. 721.

Более проблематично то, что это учение кажется противоречащим теории «сверхчеловека». Разве не этот фаталистический принцип превращает людей в автоматы? Является ли вообще осмысленным стремление преодолеть «конечного человека» и сотворить «сверхчеловека», если все они только фигуры, которые повторяют себя в вечном цикле?

Многое в ницшеанском мышлении центрировано вокруг понятия *«воля к власти»*, но оно редко становится объектом столь же глубокого анализа, как те понятия, которые критикует Ницше.

По-видимому, Ницше полагал, что человек не стремится прежде всего к «удовольствию» или к тому, что является «полезным». Он стремится не к свободе от чего-либо, а скорее к свободе реализовать себя, найти свое «жизненное предназначение». Последнее происходит в форме воли к власти. Но здесь власть не означает власть над другими, но скорее власть над собой. Воля к власти также выражается в виде воли к познанию, то есть в виде инстинкта организации хаоса, преобразования окружения и господства над ним.

Иногда это понятие приобретает онтологическое значение. Воля к власти становится формативной силой существующего. Однако в той степени, в какой она оказывается волей к *чему-то* будущему, это представление кажется противоречащим представлению о вечном возвращении одних и тех же объектов. Вопрос о согласованности этих представлений является спорным в исследованиях творчества Ницше.

Эпистемология

Прежде чем завершить эту главу, рассмотрим вкратце ницшеанское понятие истины.

Все метафизические системы (и науки) представляют собой выражение *воли к власти*. Одновременно они являются «фикциями», то есть концептуальными конструкциями, которые мы налагаем на реальность, прокрустовым ложем, приспособленным для наших потребностей. Они выступают как «физиологические требования, направленные для поддержания определенного жизненного вида»[1]. Все оказывается только «перспективой» и «фикцией». Перспективы покоятся на оценках. Моральные оценки —

[1] *По ту сторону добра и зла*. Перевод К.Свасьяна. Т. 2. — С. 243.

это интерпретации, симптом определенного физиологического состояния.

Здесь Ницше вскрывает взаимосвязь *познания и интереса*[1]. Однако он рассматривает ее только с натуралистическо-биологической точки зрения. Возникает и такая проблема. Как мы должны относиться к теориям Ницше? Являются ли и они тоже фикциями? Или они в состоянии избежать «перспективизма» и сообщить нам абсолютную *истину о мире?* По-видимому, Ницше горячо отрицает последнее — настолько глубоко он сомневается в истине. Разве вера в истину не является *метафизической* верой?

«Наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере,* — ...даже мы, познающие нынче, мы — безбожники и антиметафизики, берем *наш* огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, — вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна... А что, если именно это становится все более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, — если сам Бог оказывается продолжительнейшей нашей ложью?»[2].

В тот момент, когда мы отвергаем веру в божественное, утверждает Ницше, возникает новая проблема: вопрос о ценности истины: «ценность истины должна быть однажды экспериментально *поставлена под вопрос*»[3]. Но что должно быть нашим мерилом, если не сама истина?

До сих пор Ницше, по-видимому, оперирует двумя понятиями истины. Традиционно мы понимаем истину как *соответствие* между утверждением и состоянием дел (что фактически вытекает из этого соответствия — это спорный вопрос со времен Платона до наших дней). Такое понимание лежит в основе так называемой теории истины как соответствия *(корреспондирующей теории истины).* Сейчас кажется очевидным, что Ницше должен отвергнуть это понятие истины. И причина, по которой он это делает, достаточно весома: не существует никаких нейтральных фактов, которым могли бы соответствовать наши теории. Все так называемые факты всегда являются «теоретически-нагруженными». Разговор о *чистых фактах* или «нейтральных описаниях» является только

---

[1] Ср. с точкой зрения, считающей, что жизненные потребности связаны с «когнитивными интересами» — см. Гл. 30.

[2] *Веселая наука.* — С. 664—665.

[3] *К генеалогии морали.* — С. 517.

скрытой, одной из многих, интерпретацией [см. Гл. 2]. Поэтому теории о воли к власти и вечном возвращении также должны быть «фикциями». Но что тогда отличает их от других фикций? В каком смысле Ницше считает, что эти теории «истинны» (если не упоминать никакого соответствия)? Ответ заключается в следующем: некоторые интерпретации «служат жизни», являются «полезными» для жизни, то есть «жизнеутверждающими». Именно в этом смысле Ницше рассматривает в качестве «истинных» свои собственные теории. Они «истинны» не в том смысле, что выражают истину о мире (для Ницше не существует никаких таких истин), но в том смысле, что они *служат жизни*. Эту точку зрения можно назвать *прагматической концепцией истины*. Именно так следует понимать известное ницшеанское определение истины как «*вида заблуждения*, без которого определенный органический вид не мог бы жить. В конечном итоге решающей является ценность для *жизни*»[1].

Но и прагматическая концепция истины не решает всех проблем. Каким образом Ницше *знает* ее? О каком виде *постижения* здесь идет речь? Далее Ницше говорит, что мир *сам по себе* является хаосом, но разве, утверждая это, он не использует понятие истины как соответствия, то есть то, что он критикует? Если он утверждает, что *знает* это, то он не может в то же самое время отвергать все объективные теории истины как соответствия. Утверждение «мир сам по себе является хаотическим, бессмысленным и бесцельным» будет истинным только в том случае, если мир на самом деле хаотичен, бессмыслен и бесцелен. И только в этом случае это утверждение могло бы соответствовать действительному состоянию дел.

Для того чтобы быть последовательным, Ницше должен рассматривать свою философию как *одну* определенную перспективу среди других возможных перспектив. Мы видели, что Ницше защищает эту перспективу в силу ее полезности для жизни. Но *что* является полезным для жизни и для *кого?* То, что может быть полезным для Ницше, очевидно, не будет таковым для Платона. В таком случае, что выступает критерием, когда мы утверждаем, что одно является «жизнеутверждающим», а другое — «отрицающим жизнь»? Не должен был бы Ницше сказать, что объективный критерий — это только «фикция» или скрытая перспектива?

---

[1] *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre.* — S. 844.

Возможно, мы зашли слишком далеко. Ницше рассматривал себя и свою философию как *эксперимент*. Он трактует себя в качестве «экспериментирующего» *(tentative)*. Ницше подвергает перекрестному огню наши наиболее глубоко укорененные представления. Он сомневается в ценностях, которые мы часто догматически и беспроблемно принимаем в качестве само собой разумеющихся. Он разрушает то, что мы трактуем как самоочевидное. Ницше ставит эксперимент над истиной. Если мы в конечном счете выясняем, что этот эксперимент в том или ином смысле предполагает то, в чем мы сомневались, а именно идею абсолютной истины, то это не умаляет *значения* (!) эксперимента. Скорее наоборот: ницшеанский эксперимент оказался для нас поучительным!

Во многом Ницше напоминает нам Сократа. И тот и другой играют роль своего рода интеллектуального овода, который хорош именно тем, что вынуждает нас защищаться от него.

Американский прагматизм (Пирс)

Прагматизм — философская школа, которая была особенно влиятельна в США в начале XX столетия (Уильям Джеймс, William James, 1842—1910, Чарлз Сандерс Пирс, Charles Sanders Peirce, 1839—1914, Джон Дьюи, John Dewey, 1859—1952). Как утонченные, так и примитивные формы прагматизма имеют много современных приверженцев[1]. Прагматизм важен не только для философии (включая и политическую философию), но, например, и для педагогики (см. разработки в этой области Дьюи).

Понятие истины занимает в прагматизме центральное место. Грубо говоря, прагматизм заявляет, что мнения являются истинными, если они оказываются *полезными* и, следовательно, *функциональными*. Мы говорим «грубо», потому что это может означать, например, что называемое нами истиной является тем, что полезно *для моих личных интересов*. В таком случае понятие истины помещается в сферу различных политических и практических ин-

[1] Ср. с одной стороны, теорию истины, выдвинутую Хабермасом, и, с другой, точку зрения, согласно которой «истина — это то, что служит нашему классу/нашим интересам». По поводу теории истины Хабермаса см., например, *G.Skirbekk*. «Pragmatism and Pragmatics» — In Rationality and Modernity. — Oslo, 1993.

тересов. Менее «грубые» версии возникают, если с «функциями» и «полезностью» связывается то, что «показало себя в работе», что проверено в повседневной жизни, научном исследовании и обсуждениях.

Возражение, выдвигаемое против «более грубой» интерпретации (Рассел и другие) прагматической концепции истины, заключается в следующем. Часто трудно *знать*, является ли одно утверждение более полезным, чем другое утверждение о том же состоянии дел. Например, как мы можем знать, что более полезно: утверждать, что Колумб (Columbus, 1451—1506) пересек Атлантический океан в 1491 г., или утверждать, что он сделал это в 1492 г. Для кого или для чего могло бы одно утверждение быть более полезным, чем другое? Далее критическая аргументация разворачивается следующим образом. Для того чтобы знать, что нечто полезно, мы должны думать, что является *истинным* то, что это нечто полезно. Но это снова означает, что полезно думать, что нечто является полезным. В результате мы возвращаемся к одному и тому же вопросу снова и снова, что ведет нас к регрессу в бесконечность.

Грубую версию прагматической концепции истины мы также обнаруживаем и в некоторых вульгарных идеологиях. Среди них примитивные интерпретации ленинизма или учения, которые оперируют понятием «выживания наиболее приспособленных» на органическом ли уровне или на уровне рынка и т.д. В противоположность этой версии Пирс, помимо прочего, во-первых, утверждал, что *понятие* истины должно пониматься на основе способа действий, с помощью которого мы *находим* (обосновываем) истину. Во-вторых, это обоснование *(validation)* истины должно базироваться на согласии, к которому пришли бы все компетентные люди в условиях неограниченного временем открытого и свободного исследования. Истину гарантирует не эмпирический факт заключения соглашения, а соглашение, к которому приходят компетентные исследователи из вневременного научного сообщества. Это понятие истины является и сложным, и важным (см. «теорию истины» у Хабермаса, Гл. 30). В данной связи достаточно обратить внимание на то, что оно соединяет прагматизм с центральными проблемами современной философии науки и современными дебатами о естественном праве и рациональном обосновании основных прав человека (См. Гл. 29).

Глава 25. СОЦИАЛИЗМ И ФАШИЗМ

Коммунизм. Ленин: партия и государство

Ленин или Владимир Ульянов (1870—1924) возглавил коммунистическую революцию в России. Его теоретическую деятельность определили современные ему обстоятельства. Перед Лениным стояла задача не только возглавить революцию, но и интерпретировать и развить те части марксизма, которые имели отношение к переходу от капитализма к бесклассовому коммунистическому обществу. Сам Маркс был довольно осторожен в характеристике этого перехода.

Ленин должен был объяснить, почему революция произошла в индустриально отсталой России, а не в более развитых капиталистических странах Запада. Он подчеркивает, что капитализм является международным явлением. Когда дело касается международного капитала, то промышленно развитые капиталистические страны и производящие сырье колонии оказываются двумя сторонами одной медали. По Ленину, в международном масштабе капитализм достиг наивысшей стадии своего развития. Поэтому революция началась в его самом слабом звене, в России, а не в таких развитых капиталистических странах, как Германия или Англия.

Ленинская теория *империализма* является определенным пересмотром[1] марксовой теории стадий исторического развития, согласно которой революция произойдет в наиболее развитых капиталистических странах.

При выдвижении тезиса о том, что революция начнется в странах с наивысшим уровнем развития капитализма, марксисты по-

---

[1] В этом пересмотре Ленин опирался на некоторые соображения Маркса.

лагали, что коммунистическое общество будет возможно только тогда, когда коммунисты примут на себя управление сферой производства полностью зрелого капитализма. Сначала должна произойти буржуазная революция, которая позволит созреть капитализму. Лишь *затем* наступит время коммунистической революции, которая введет более рациональные формы собственности. Итак, должны были произойти *две* революции, разделенные определенным промежутком времени.

Но в России буржуазная революция произошла в феврале 1917 г., а коммунистическая революция — в октябре того же года. Их разделял очень малый интервал времени. Поэтому российский капитализм не смог использовать все возможности, предоставленные буржуазным обществом.

Ленин объяснял случившееся с помощью теории «совмещения двух революций в одной». В мировом масштабе капитализм был зрелым. Вот почему в России можно было сразу перейти от буржуазной революции к коммунистической.

Но это предполагает, что за революцией в России последовала бы *международная революция,* благодаря которой российские коммунисты *научились бы* методам индустриализации у своих товарищей из стран с более развитым капиталистическим производством.

В известном смысле это означает, что политическая воля российских коммунистов должна быть движущей силой индустриализации России. Такое предположение влечет за собой отход от экономического детерминизма. Ведь в данном случае можно сказать, что «надстройка», политическое руководство, *создало* бы «базис», российскую промышленность.

Шло время, но международная революция не происходила. Россияне должны были в значительной степени сами учиться всему и теория о политическом руководстве как движущей силе становилась все более важной.

Поэтому наиболее крупным достижением Ленина стало создание *сильной партии.* Именно в этом моменте Ленин и большевики разошлись как с социал-демократами (например, Эдуардом Бернштейном, Eduard Bernstein, 1850—1932), которые хотели создать парламентскую социалистическую партию, так и с либеральными марксистами (например, Розой Люксембург, Rosa Luxemburg, 1871—1919), которые выступали против строгой ленинской партийной дисциплины.

Ленин был убежден, что *сильная элитарная партия,* состоящая из *дисциплинированных революционеров,* необходима для того, чтобы повести трудящиеся классы к коммунистическому обществу.

Без такой партии требования рабочих не выходили бы за рамки политики социал-демократических *рабочих профсоюзов.*

Внутри партии должен действовать принцип *демократического централизма:* необходимо обсуждать различные проблемы, но после принятия решения каждый член партии обязан согласиться с решением и активно проводить его в жизнь.

Ни цели, ни политические средства Ленина не имели ничего общего с социал-демократическими ценностями. *Социал-демократы* стремились к эгалитарному обществу благосостояния, достичь которого они намеревались с помощью легальных политических средств, постепенно реформируя капиталистическое общество. Ленин же стремился к быстрому обобществлению собственности на все средства производства. Для достижения этой цели он должен был быть революционером, опирающимся на элитарную партию. В конечном идеале Ленин не расходился с либеральными марксистами. Но последние, в том числе Роза Люксембург, считали, что в значительной степени реализация коммунистического идеала возможна с помощью обычных демократических методов деятельности как в партии, так и в обществе в целом. Железная дисциплина и в партии и в обществе не необходима и, более того, опасна, потому что в дальнейшем будет трудно восстановить децентрализованную демократию.

Поскольку Ленину действительно удалось осуществить революцию, то можно было бы сказать, что история доказала его правоту. Но, захватив власть, российские коммунисты оказались неспособными обеспечить достаточно широкие демократические права и методы работы. В этом смысле опасения Розы Люксембург оправдались.

В чем же причина? Существует ли нечто в марксизме или ленинизме *как теории,* что делает трудной эту демократизацию? Или же имеется некий чисто *социологический* механизм, благодаря которому люди, обладающие властью, не хотят с нею расставаться? А может быть, причина заключается в том, что Россия никогда не была привержена либеральным буржуазным ценностям? В ней отсутствовали условия не только для всестороннего развития капиталистического способа производства, но и для укоренения политических идеалов буржуазного общества, подобных парламентской демократии и правам человека (например, свободе слова и свободе вероисповедания).

Классический марксизм утверждал, что *государство* будет *отмирать* с введением коммунизма, то есть в один прекрасный момент будут отменены классовое общество и классовое угнетение. Государство трактовалось как форма подавления, используемая правящим классом для того, чтобы держать в повиновении низ-

шие классы. Но с исчезновением враждующих между собой классов исчезнут и основания для существования государства.

Ленин полностью соглашается с тем, что в руках правящего класса государство является формой подавления. Полиция, армия, юридическая система — все это инструменты классового государства.

Но, захватив власть, Ленин и большевики должны были ответить на вопрос, когда и как будет «отмирать» государство. Ленину предстояло также ответить на вопрос, будет ли и после революции продолжать существовать *государственный аппарат.*

Суть ответа Ленина заключалась в том, что в переходный период неопределенной длительности государство будет необходимым для пролетариата как инструмент подавления контрреволюционных сил. На этот период капиталистическое классовое государство должно быть заменено *диктатурой пролетариата,* которая была бы не просто новым насильственным государством, как при капитализме, а, наоборот, шагом вперед. При капитализме — диктатуре буржуазии — большинство, пролетарии, угнетаются меньшинством, капиталистами. При диктатуре пролетариата контрреволюционное меньшинство подавляется революционным большинством.

Международная революции не произошла, а Советский Союз оказался окруженным враждебными капиталистическими государствами. Поэтому Иосиф Сталин (1878—1953) был вынужден строить национальный коммунизм в одной стране, которая была внешне изолирована от остального мира, и ее индустриализация, осуществлявшаяся без существенной технической помощи и поддержки со стороны внешнего капитала, потребовала больших жертв.

Поэтому Сталин пересмотрел ряд теоретических положений. Ленин исходил из скорого наступления победоносной революции в развитых капиталистических странах и рассчитывал на поддержку зарубежными коллегами российских коммунистов. Поэтому он считал, что в России могли бы совместиться две революции в одной. Но всемирная революция не произошла, и Сталин начал разрабатывать теорию строительства социализма *в одной, отдельно взятой стране.* В конечном счете возник радикально националистический российский коммунизм.

Кроме того, Сталин унаследовал от Ленина проблему объяснения того, почему в Советском Союзе «не отмирает» государственный аппарат. Его ответ был прост. Государственный аппарат должен оставаться сильным, так как коммунизму в Советском Союзе угрожает капиталистическое окружение.

Этот ответ мог бы быть убедительным, не объяви Сталин одновременно о разгроме оппозиционных сил внутри Советского Союза. Но было ли необходимо опираться на тайную полицию (НКВД, ГПУ) и проводить политику репрессий, депортаций и чисток? В капиталистических странах, где существовала внутренняя оппозиция, удавалось устоять против внешних врагов, не прибегая к таким внутренним драконовским мерам (ср. с ситуацией в Великобритании во время второй мировой войны).

Наконец, сталинский период характеризовался ростом бюрократии и сильным культом личности. Последний, по меньшей мере, *противоречил* обычным версиям исторического материализма, утверждавшего, что объективные экономические силы и закономерности, а не отдельные личности, являются определяющими факторами истории. Но и Ленин также выступал против радикального экономического детерминизма и за *партийную дисциплину* в качестве *движущей силы* индустриализации. «Возвеличивание партии» и «культ личности» прекрасно согласовывались друг с другом.

Социал-демократия. Социальное благосостояние и парламентаризм

Социал-демократия придерживается политических взглядов и установок, которые имеют достаточно различное идеологическое происхождение. Следовательно, она не является идеологически однородной, а выражает скорее определенную политическую практику, отдающую приоритет общественному равенству и социальной защите. Эта практика основывается на представительской демократии и публичных формах правления как основных политических средствах.

Социал-демократическое политическое движение объединяет с Марксом и марксистами негодование по поводу процветающей при частно-капиталистических отношениях эксплуатации человека. Однако социал-демократы отличаются от марксистов, когда речь заходит об используемых *средствах* и *целях*, которые они хотят достигнуть. Социал-демократы поддерживают *реформы*, а не революции. Они соглашаются с парламентской системой и принципом господства права. Посредством политических и экономических реформ и завоевания большинства в парламенте можно построить *общество социального благосостояния (social welfare society)*. Оно не будет полностью бесклассовым, но будет достойным обществом, в котором никто не испытывает нужды, а экономика находится под определенным госу-

дарственным контролем. Нет необходимости в национализации *всех* видов экономической деятельности. *Как много* должно быть национализировано — это практический вопрос. Социал-демократы поддерживают «смешанную» экономику, в которой государство определяет границы действия рынка и может владеть рядом его базисных секторов, хотя решающая часть деловой активности должна быть частной.

Короче говоря, социал-демократы характеризуются политическим прагматизмом. Для улучшения существующей ситуации они предпочитают предпринимать определенные действия *здесь* и *сейчас*. Они скептически относятся к научному социализму Маркса. Этот скептицизм во многом теоретически обоснован. Действительность слишком сложна и изменчива для того, чтобы быть адекватно схваченной посредством теоретических конструкций. Проблемы управления, бюрократии и администрации, элитарного образования и технологии относятся к числу тех, которые не могут быть адекватно решены с помощью застывшей и окончательной идеологии.

В качестве идеологически неоднородного прагматического движения социал-демократия приобретала достаточно различные формы в разное время и в различных странах. В Англии она возникла из социального либерализма через Фабианское общество, основанное в 1884 (Сидней Вебб, Sydney Webb, 1859—1947). Британская *лейбористская партия,* как и в целом британское рабочее движение, не придавали большого значения марксистской материалистической концепции истории. Прагматизм одержал верх.

В Германии социал-демократия возникла в значительной мере как сознательная оппозиция марксизму. Были отклонены и теория Маркса о неизбежности классовой борьбы и революции, и теория Ленина о партии и государстве. Например, Бернштейн отрицал марксову теорию абсолютного обнищания. Он поддерживал политику проведения *через* парламент постепенных реформ, чтобы достичь конкретных результатов внутри существующей системы. Бернштейн предполагал, что *реальный прогресс* будет получен на пути следования демократическим и парламентским правилам игры, а не классовой борьбы и революции. Социал-демократия завоевала относительно сильные позиции в северо-западной Европе, особенно в Скандинавии.

В условиях классического частного капитализма социал-демократы, конечно, находились в явной оппозиции к капиталистам. Но в условиях современного капитализма положение изменилось. Современный капитализм более позитивно относится к государственному участию в создании условий для капиталистической дея-

тельности (дороги, аэропорты, телекоммуникации, школы, подготавливающие хорошую и недорогую рабочую силу, больницы, социальная помощь и т.д.). Кроме того, современный капитализм (действующий под давлением профсоюзов) по необходимости способствует возрастающему материальному благосостоянию рабочих. В целом, рабочие становятся более удовлетворенными и квалифицированными, они производят больше товаров лучшего качества и могут позволить себе более высокий уровень потребления.

В результате нередко формируется тесное сотрудничество между социал-демократией и современным капитализмом. Классовая борьба, по-видимому, уходит со сцены. И профсоюзы, и капиталисты имеют общий интерес в непрерывном увеличении производства. Единственными болезненными моментами остаются, по-видимому, специфическое распределение предметов потребления, а также объем и характер правительственного вмешательства.

Можно сказать, что, когда социал-демократы боролись против традиционного частного капитализма, было относительно легко увидеть возникающие проблемы. Прагматизм в деятельности социал-демократов был их сильной стороной. Но проблемы современного капитализма не всегда столь просты. Для их понимания часто необходим анализ. В этом смысле такой прагматизм может быть помехой. С другой стороны, утверждается, что сложность современного общества делает традиционные политические теории неподходящими для его постижения. А это снова возвращает условия, при которых прагматический подход оказывается наиболее популярным и реалистическим. В данном отношении спорными, естественно, оказываются многие вопросы. Кто обеспечивает наиболее адекватные и практически эффективные исследования действительности? Чем на самом деле является эта действительность? Что и каким образом мы хотим достичь? Эти и подобные вопросы непрерывно переосмысливаются, а предлагаемые на них ответы проверяются в ходе взаимодействия теоретического анализа и практической деятельности. (См. связь социал-демократического прагматико-проверяющего подхода с поппероским критическим анализом тоталитаризма и его теорией «постепенной социальной инженерии», Гл. 29).

Социализм — экономическая и политическая власть

Между социал-демократом Бернштейном и марксистом Лениным находилась небольшая группа левых социалистов, представ-

лявших третью альтернативу, к которой принадлежала и Роза Люксембург. Но в начале века идеи этой группы не получили признания. Позднее они были развиты Франкфуртской школой (Хабермас) и получили распространение среди студенческого движения протеста в 1960-х гг.

Это направление может быть названо *антиавторитарным марксизмом*[1]. Левые социалисты в значительной степени соглашаются с теорией Маркса, по крайней мере, с марксовым методом анализа, но придерживаются свободного и осторожного отношения к ряду ее положений. Кроме того, это направление находилось в резкой оппозиции к советской *бюрократии* и *несвободе.*

Более сильно, чем социал-демократы, левые социалисты подчеркивали, что гарантом демократии не может быть лишь один парламентаризм. Демократия подразумевает и самоуправление на производстве. В значительной степени власть должна находиться в руках *трудовых советов.* Демократия предполагает также демократические институты на уровне гражданского общества. (Слово «советский» происходит от слова «совет»).

Но такая децентрализованная демократия означает *освобождение* от *идеологических уз.* Вместе с борьбой за децентрализованную демократию, против бюрократии и технократии, существует и борьба против идеологической обработки. В этой связи становится важным критический анализ идеологии.

Проблемой для левых социалистов, если мы вообще можем говорить о них как об однородном движении, является то, каким способом они могли бы получить массовую поддержку и прийти к власти. (Если убедительные аргументы и исследования не дают результата, то, может быть, следовало бы прислушаться к Ленину, который говорил об элитарной партии, руководящей массами, или к социал-демократам, получившим парламентским путем массовую поддержку).

Анархизм и синдикализм

Греческое выражение *an-archos* означает «никакого правления». Анархизм был политическим движением, стремившимся отме-

[1] См. *Г.Маркузе.* Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. Перевод А.Юдина при участии Ю.Данько. — М., 1994; Эрос и цивилизация. Перевод А.Юдина. — М., 1995

нить все формы господства и реорганизовать общество на основе социальных и экономических потребностей, которые спонтанно возникают между свободными личностями и группами[1].

Более конкретно, анархисты полагают, что реорганизация общества будет проведена через сеть коммун. Коммуна, в которой существуют близкие отношения между ее членами, достаточно мала для того, чтобы гарантировать каждому индивиду способность легко обозревать состояние дел в общине и повседневное общение с другими индивидами. Вот что делает живую демократию возможной. Эти коммуны должны самоуправляться и не быть субъектом управления со стороны внешней силы. Используя терминологию анархизма, можно назвать эту организацию жизни обществом без государства. Необходимое сотрудничество между коммунами не должно направляться ни законами рынка, ни центральным бюрократическим аппаратом. Но, возникнув из специфических потребностей каждой группы, кооперация между ними должна развиваться на основе независимости и взаимопомощи. *Анархия*, другими словами, понималась не как общество вообще без организации, а как общество, в котором организация является непосредственной, то есть возникающей «органически» из общих интересов и их взаимного признания. С точки зрения анархистов, только такая форма организации общественной жизни гарантирует наибольшую возможную свободу для каждого индивида наряду с плюралистической социальной средой, способной заботиться о множестве желаний, потребностей и взглядов. Кроме того, она также обеспечивает наивысшую возможную эффективность, так как не обременена внутренними противоречиями между теми, кто управляет, и теми, кем управляют, как это происходит в иерархических организациях. Пока налицо близость между этой утопией и мечтой о бесклассовом обществе традиционного марксизма.

В марксизме реализация этой цели отложена на будущее, которое наступит после свершения революции. Согласно традиционным марксистам, нужно сначала завоевать государственную власть, для чего необходима централизованная элитарная партия, которая поведет за собой массы и установит диктатуру пролетариата. Анархисты возражают против такой линии аргументации. Они говорят, что при использовании таких методов остаются те же самые

[1] См., например, взгляды Макса Штирнера (Max Stirner, 1806—1856) и Михаила Бакунина (1814—1876).

отношения между классами. Используя эти методы, революционное движение терпит поражение, даже не начав сражения.

Анархистское понятие класса отличается от традиционно марксистского. Согласно анархистам, более фундаментальным, чем различие между теми, кто владеет средствами производства, и теми, кто обладает только способностью работать, является различие между правителями и управляемыми, между хозяином и рабочим. Именно против этого различия борются анархисты. Итак, анархисты не думают, что «переходный период» диктатуры партийного государства будет вести к какому-либо новому обществу, отличному от классового, в котором всей экономической и политической жизнью управляет бюрократическая система. Если же надеяться на подлинное изменение в общественных условиях, то оно должно основываться на самоорганизации и самодеятельности масс. Таким образом, анархисты больше доверяют людям.

Но в то же время многие анархисты полагали, что люди в основном подвержены предрассудкам и обладают ложными потребностями, что они легко воспринимают бюрократические и авторитарные меры. Некоторые анархисты первого поколения считали, что самое лучшее противоядие против этого может быть найдено на пути организации сознательного авангарда, который был бы частью спонтанного массового движения. Эта часть должна не руководить и манипулировать движением, а вдохновлять его и помогать ему достичь ясного самопонимания.

Очевидно, что среди населения с преобладанием «буржуазных» ценностей такой авангард мог бы сделать немногое. Поэтому в анархизме наблюдается тенденция к большему подчеркиванию значения таких предпосылок революционных преобразований, как *образование* и *политическое сознание* широких народных масс. Анархисты стали доверять меньше революционному авангарду и больше — организации социального движения. Массовое движение в ходе долговременной борьбы, опирающейся на «правильные принципы», могло бы изменить не только *вещи*, но и *самих людей*.

Согласно анархизму, главная цель революционного движения состоит в сокрушении классового господства, основанного на ложном сознании и ложных ценностях угнетаемых классов. Следовательно, необходимо народное движение, которое создаст новые социальные сети, состоящие из радикально новых коммун и новых отношений. Капиталистическое общество характеризуется централизмом и беспринципным конформизмом, утратой автономии

и бюрократическим принуждением. В противоположность этому подлинное революционное движение должно основываться на децентрализации и многообразии, спонтанности и самодисциплине. Только таким образом, по мнению анархистов, можно достичь необходимого единства средств и целей. Революционный *синдикализм* может быть понят как попытка реализации такого единства.

Синдикат (syndicat) — это французское слово для обозначения профсоюза. Синдикализм возник во Франции в начале XX в.[1] В это время многие рабочие группы были неудовлетворены существовавшими профсоюзными организациями и обратились к новым формам действий.

В частности, критика была направлена против социалистических партий. С точки зрения синдикалистов, эти партии в основном не отличались от традиционных консервативных и либеральных партий, но соперничали с ними за поддержку рабочих. Политика социалистических партий не устраняла чувство бессилия, которое массы испытывали на политической арене. Массы выступали на ней как зрители, а не как политические участники. Кроме того, синдикалисты утверждали, что социалистические партии искали поддержку рабочих на основе идей, которые часто не имели никакого отношения к повседневной реальности, с которой сталкивались рабочие. Это порождало больше разногласий, чем единства среди рабочего класса.

На таком политическом фоне синдикалисты использовали прямые экономические акции, которые, как они думали, учитывали общие повседневные интересы рабочих. Синдикализм, как учение, являлся *теорией классовой борьбы*. Синдикализм, как движение, полагал, что вырастает из повседневной борьбы промышленных рабочих, что он крепко стоит на фабричной и заводской основе и сражается против всех политических сил и властей, отвергающих право рабочих управлять собой.

Синдикалисты использовали чрезвычайно воинственные формы действий, которые выражали отрицание ими буржуазной власти. В результате они порвали со всеми правилами «политической игры», то есть со всей легальной политической практикой.

Синдикалисты рассматривали всех рабочих на фабрике в качестве основной организационной единицы классовой борьбы. (По их мнению, форма организации рабочего движения в виде профессиональных союзов полностью не соответствовала новым формам производства и являла собой угрозу единству рабочего клас-

[1] См., например, *Ж.Сорель*. Размышления о насилии. — М., 1907.

са.). На уровне отдельной фабрики цель рабочего объединения состоит *не* в том, чтобы добиться соглашения с ее руководством. Переговоры, соглашения, договоры — все это трактовалось синдикалистами как элементы торговли и компромисса внутри рамок, установленных капитализмом. Если классовая борьба должна разрушить эти рамки, то рабочие должны использовать для этого собственные революционные средства. *Внешне* это означало бескомпромиссную классовую борьбу против существующих властных структур. *Внутренне* это вело к созданию рабочих организаций на основе локального самоуправления на фабричном уровне. Чтобы далее гарантировать единство между каждодневными интересами и долгосрочными целями, рабочее движение должно самоорганизоваться на региональной и межотраслевой основе, давать образование своим членам, разрабатывать и обосновывать планы окончательного захвата власти в масштабе всего общества с помощью пролетарских организаций. Самоорганизуясь так, как мы это делаем, говорили синдикалисты, мы формируем структуру нового общества внутри оболочки старого.

Ранние анархисты часто *противопоставляли* реформы и революцию. Синдикалисты усматривали в такой альтернативе псевдопроблему, поскольку именно *посредством* реформ (то есть не вне системы, а внутри ее структур) закладывается объективная и субъективная основа для революции.

Упадок синдикализма — сегодня мы едва ли можем говорить о синдикалистском движении вообще — в значительной степени, по-видимому, был обусловлен трудностями примирения революционной установки с борьбой за интересы рабочего класса внутри капиталистического общества. И то и другое требовало массовой поддержки, но в мирных условиях большинство рабочих не обнаруживало достаточного интереса к революции. Это оказало решающее влияние на все анархистское движение. Если анархисты не способны апеллировать к людям с их повседневными жизненными проблемами, то невозможно достичь той степени подготовки народа, которая необходима для анархистской революции. Верно, как утверждают некоторые современные анархисты, что организуемое государством развитие капиталистического общества всеобщего благосостояния сделало типичные анархистские проблемы еще более настоятельными. Это более чем когда-либо создает условия для возрождения анархистского движения внутри капиталистического общества. Но пока еще мы видим немного практических подтверждений этому тезису.

Фашизм — национализм и порядок

В узком смысле термин *фашизм*[1] используется для обозначения итальянского фашизма времен диктатуры Бенито Муссолини (Benito Mussolini, 1883—1945) в отличие от немецкого нацизма. В широком смысле фашизмом называют итальянский фашизм, немецкий нацизм и другие родственные им формы правления и идеологии.

Итальянский фашизм и немецкий нацизм зародились в годы между первой и второй мировыми войнами. Их возникновению способствовало много причин[2], среди которых, например, условия Версальского мирного договора и экономические кризисы межвоенного времени.

Сегодня, если оглянуться назад в прошлое, трудно понять, почему так много людей поддерживало фашистский режим. Но многим в период между мировыми войнами фашизм представал в ином свете. В экономической и политической жизни царил хаос. В Германии и Италии демократические правительства были слабы. Возникла потребность в наведении порядка. Решительные и сильные руководители должны были разрешить все проблемы. Таким же образом здоровый и жизнеспособный идеализм должен был положить конец всеобщему состоянию упадка. Рабочие нуждались в работе и лучших условиях жизни. Послевоенная деградация привела в Германии и Италии к выдвижению требования национального возрождения, сопровождавшегося претензиями на территориальные расширения, *Lebensraum*. Англия и Франция были «обеспечены» колониями. Теперь настало время униженных после войны стран. Радикальный национализм, эффективное и авторитарное правительство казались многим самым лучшим выходом из тупика. Фашисты боролись как против тех, кого они рассматривали в качестве декадентствующих либералов и бессильных демократов, так и против международного коммунизма и социализма. Вначале фашистам удалось в некотором смысле возродить чувство национального самоуважения и добиться определенного социального благосостояния. Был установлен «порядок», при наведении которого использовались жесткие и, нередко, кровавые методы.

---

[1] Слово *фашизм* происходит от латинского слова *fasces:* пучок прутьев, связанных вокруг секира — древнего Римского символа власти.

[2] См. *H.Arendt.* The Origin of Totalitarianism. — New York, 1951; *E.Nolte.* Three Faces of Fascism. — London, 1975.

Таково было общее восприятие фашизма (включая нацизм) многими людьми, особенно в Германии и Италии с их ущемленным национальным самосознанием и слабыми демократическими традициями.

Однако на фашизм можно смотреть по-разному. С собственно фашистской точки зрения, он мог представлять наилучший путь выхода из национального кризиса[1]. С либеральной точки зрения, фашизм означал моральный регресс к тоталитарной политике и временам варварства[2]. С марксистской точки зрения, фашизм был поверхностным разрешением кризиса капитализма — попыткой стабилизации шатких капиталистических институтов с помощью силы и принуждения. С консервативной точки зрения, фашизм оказывался радикальным выражением упадка — люди сошли с правильного пути из-за утраты веры в справедливую власть и чувства подлинной общности (и то и другое выражала религия) и начали искать ложных пророков.

Трудно исчерпывающе перечислить типичные характеристики фашистских движений. Но следующие черты, вероятно, являются главными для фашизма. Среди них: *правительственный контроль над корпорациями,* основой которого было отрицательное отношение к неограниченному либерализму («высшим финансовым кругам») и неуправляемому корпоративизму («власти организаций», при которой большие корпорации ведут борьбу друг против друга и принимают решения, не считаясь с правительством и общественными интересами). Фашизм делал *упор на общие, а не личные интересы* и классовую борьбу, которые трактовались как разрушающие общество тенденции; на *мобилизацию масс* и отказ от парламентаризма. Он характеризовался *двойственными отношениями* как к капитализму и высшей буржуазии, так и к социализму и коммунизму. С одной стороны, фашисты не собирались изменять частно-капиталистические отношения, но, с другой, в значительной степени поддерживали управляемую государством плановую экономику. С одной стороны, фашисты были против классовой борьбы, но, с другой, прибегали к мобилизации масс и вводили определенную степень общественного распределения. Фашисты организовывали *национальное движение за выход из кризиса,* предлагавшее разрешение экономических и политических проблем как общенационального, так и локального характера. Часто

[1] См. *A.Hitler.* Mein Kampf. — Munich, 1925—27.

[2] Ср. *G.Sabine.* A History of Political Theory. — New York, 1961, например p. 924.

это были проблемы страдающих от кризиса представителей городского среднего класса и сельских общин — безработных промышленных и сельскохозяйственных рабочих и завязших в долгах мелких земельных собственников. Для фашизма характерна *ностальгия по докапиталистическому обществу*, которая принимала форму романтизации как далекого прошлого (тевтонское средневековье, Римская империя), так и аграрного общества.

Когда мы говорим о фашизме (или нацизме) как идеологии, то необходимо различать следующие интерпретации. Идеология может истолковываться как а) взгляды, выраженные в работах ведущих фашистов (например, *Mein Kampf* Гитлера), и б) мнения, которые выявляются при исследовании того, что фашисты делали. Это различие между тем, что *говорили* главные фашисты и что они *делали*. Далее полезно провести различие между *стратегическими* (а1) и *теоретическими* элементами (а2) фашистской идеологии. И, наконец, важно четко разграничивать идеологии *главных* и *«обыкновенных» фашистов* (в). Эти различения существенны при изучении всех видов идеологии, а не только фашистской.

При этом источники информации о каждом виде идеологии разнятся между собой. Нам необходимо в случае (а) читать работы фашистских лидеров, а в случаях (б) и (в) ориентироваться на более эмпирические исследования.

В этой главе, как и в книге вообще, идеология прежде всего рассматривается в первом смысле, то есть как выраженные в письменных источниках взгляды ее видных представителей. Далее, предметом нашего анализа являются упрощенные версии таких взглядов.

Важно помнить, что изложение типов идеологии меняется в зависимости от того, какого смысла термина «идеология» мы будем придерживаться. Ниже, когда под идеологией понимается «зафиксированная в письменной форме теория» (а2), во многих случаях оправданно говорить о нелогичности, присущей фашизму. Но в смысле «письменно зафиксированной стратегии» (а1) или «мнения, основанного на том, что они делали» (б), может быть, напротив, правильно подчеркнуть определенную степень рациональности. Например, фашисты были весьма квалифицированы в использовании массовой психологии. Далее, убеждения «обычных» фашистов и сочувствующих фашизму (в), конечно, не были идентичны теориям фашистских лидеров.

Фашизм — кризис и действие

С интеллектуальной точки зрения, фашистская и нацистская идеология (в смысле «письменно зафиксированных теорий ведущих фашистов») не является удовлетворительной. Обе идеологии даже объявили себя иррационалистическими. Фашизм Муссолини восхвалял мифы и действие и презирал теорию. Фашизм должен опираться на идеалистический миф об Италии как наследнице Рима. Он должен делать людей сильными и объединять их с помощью эмоциональных настроений, подобных готовности к самопожертвованию и дисциплине. На этой основе фашистские лидеры могли бы твердой рукой наводить порядок и расширять границы Итальянской империи. Нацизм Гитлера также восхвалял мифы и действие и столь же презрительно относился к теории. Нацисты мыслили понятиями «голоса крови» и «превосходства арийской расы». Каждый народ обладает мышлением, соответствующим его расе. Наилучшим образом немецкое мышление воплощено в нацизме и фюрере, Адольфе Гитлере. Благодаря своей готовности к самопожертвованию и дисциплинированности немецкий народ под сильным и мудрым руководством фюрера займет в истории место, которое по праву принадлежит арийской расе.

Итак, можно говорить о своего рода двойной иррациональности итальянского фашизма и немецкого нацизма. Они не только утверждали, что *мир* управляется иррациональными силами (иррационализм$_1$), но и *проповедовали* иррациональное отношение к миру (иррационализм$_2$). Многие согласятся, что немало происходящего в мире является в том или ином смысле иррациональным. Но фашисты были также иррациональны и в том смысле, что искали решения проблем преимущественно с помощью иррациональных мифов.

Француз Жорж Сорель (Georges Sorel, 1847—1922) был синдикалистом, активно выступавшим за всеобщую забастовку как оружие борьбы рабочего класса. Он особо подчеркивал важность эмоционального *мифа* как побуждающей силы решительного политического действия. Непосредственное действие и миф являются основными элементами взглядов Сореля, тщательно изученных Муссолини и другими фашистами.

В качестве возможного социально-психологического объяснения некоторых черт фашизма мы могли бы указать на следующее. Когда мы утрачиваем контроль над ситуацией, которая кажется чрезмерно сложной, то очень соблазнительно реагировать на нее

с помощью комбинации черной магии и агрессивных действий. В некотором смысле эта простая модель может быть применена и к фашизму, который является своего рода политической судорогой, при которой утрачивается контроль над ситуацией и на нее реагируют иррациональной паникой.

Сказанное здесь *не* означает, что мы претендуем на историческое объяснение нацизма (фашизма). Оно служит лишь моделью, показывающей связь некоторых идей и установок, породивших фашизм (и в Германии, и в Италии).

Если придерживаться модели фашизма как паники в сложной кризисной ситуации, то становится понятным, почему фашизм характеризуется ориентацией на действие и культивирование мифов, а также на антиинтеллектуализм. Конечно, положение об иррациональности фашизма должно быть уточнено. В *краткосрочном* аспекте Гитлер и Муссолини сумели достичь достаточно многого[1]. Они объединили свои нации, уменьшили безработицу и ликвидировали общественный хаос. Как таковые, их мифы и действия выглядели рациональными. В этом смысле мы можем говорить о фашизме почти как о разновидности краткосрочного прагматизма в условиях кризисной ситуации.

В фашистском (нацистском) государстве даже в мирное время экономика и общество вообще находятся «на военном положении». Требуются дисциплина и порядок. Устраняется всякая мысль, которая может посеять семена сомнения. Личные интересы должны быть подчинены общим интересам (но кто определяет, в чем состоят общие интересы?). В большой степени проблемы решаются силовыми и командными методами. Деловая жизнь находится под государственным контролем. Цены заморожены, зарплаты фиксированы, забастовки запрещены. При этом высок уровень занятости, а право собственности на средства производства остается в частных руках.

Фашизм и экономика

Выше мы прибегли к простейшей социально-психологической модели, чтобы установить своего рода согласованность фашистской идеологии.

Далее, одна из связей между капитализмом и фашизмом заключалась в следующем. Фашисты получили определенную под-

[1] Ср. с приведенной выше интерпретацией (б) «идеологии».

держку как представителей нижнего слоя среднего класса (тех, кто, помимо прочего, боялся пролетаризации)[1], так, в конечном счете, и высших финансовых кругов, которые опасались коммунизма и проявляли тенденцию к поддержке правых партий, подобных фашистам после их прихода к власти.

Однако ранние сторонники фашизма (например, в Германии) нередко занимали антикапиталистические позиции. Это не противоречит представлению о том, что фашизм является одним из следствий (среди других возможных следствий) системного кризиса капитализма. Но это обстоятельство ослабляет точку зрения, согласно которой фашисты были идеологически и по духу приверженцами капитализма.

Нет оснований для *отождествления* фашизма и капитализма. Такое отождествление происходит, когда некоторые люди утверждают, что фашизм зародился одновременно с капитализмом и что он продолжает существовать сегодня в США и Западной Европе. Подобные утверждения столь же проблематичны, как и рассуждения о фашизме как о проявлении вечных и внеисторических форм человеческого зла. Столь же неадекватно утверждать, что фашизм является, помимо прочего, управляемой государством реакцией на острый кризис традиционного капитализма. Определяемый таким образом фашизм ограничивают временными рамками *межвоенного периода* или привязывают его к обществу, которое находится в той же самой экономической ситуации, что и европейские страны между двумя мировыми войнами. Тем самым фашизм отождествляют с капитализмом, находящимся в состоянии хаоса, и противопоставляют организованному капитализму. Фашизм также отождествляют с капитализмом, который в значительной степени носит национальный характер, и противопоставляют современному международному капитализму.

Если мы игнорируем черты фашизма, которые были исторически определены, то мыслим неисторически. В результате мы приходим к столь широкой концепции фашизма, которая легко оказывается бесплодной. Но если использовать столь широко интерпретацию, то речь уже не идет о том, что люди обычно подразумевают под фашизмом.

---

[1] Некоторые авторы утверждают, что за Гитлера голосовали прежде всего «либеральные» избиратели среднего класса. Консерваторы, римско-католический центр, социалисты и коммунисты голосовали против. См. *S.M.Lipset.* Political Man. — London, 1963 (часть 1, глава 5).

Здесь мы затрагиваем исключительно важные проблемы. Чем на самом деле *являются* социальные феномены? Какими формами существования они обладают? Является ли социальный феномен, подобный фашизму, уникальным событием, которое может быть понято только в свете сложных конкретных социально-исторических условий? Или же социальный феномен, скажем, тот же фашизм, является относительно четким, неизменным (например, похожим на психические свойства вроде агрессивности и презрения к слабым) и воспроизводящимся в различных контекстах? Согласно первой точке зрения, бессмысленно спрашивать, был ли Платон фашистом или являлись ли Советский Союз и коммунистическая Албания фашистскими государствами. Согласно второй точке зрения, такие вопросы можно задавать. *Поиски* ответов на них становятся делом *эмпирического* исследования. Итак, различные точки зрения на то, чем на самом деле *являются* социальные феномены, взаимосвязаны с различными точками зрения на то, что может и что должно делать социальное исследование.

Ведущим идеологом итальянского фашизма был известный философ Джованни Джентиле (Giovanni Gentile, 1875—1944), являвшийся одно время министром правительства Муссолини. Джентиле был последователем неогегельянца Бенедетто Кроче (Benedetto Croce, 1866—1952), рассматривавшего государство в качестве высшего принципа. На философию итальянского фашизма также оказал влияние итальянец Вильфредо Парето (Vilfredo Pareto, 1848—1923), утверждавший, что всеми известными обществами управляют *элитные группы*. Можно заменить одну элиту на другую, но никто не в состоянии оспорить тот факт, что правители принадлежат элите. И при демократии, и при диктатуре массами руководит элита. Таким образом, для масс одинаковы все формы правления. Теория Парето направлена и против парламентской формы правления с выборами и представительными органами власти, и против ленинской партии с ее демократическим централизмом. Эта теория составляла часть фашистского способа мышления. Если всегда налицо элита, которая правит, то пусть это будет национально или социально интегрированная группа. Общество должно быть иерархически упорядочено, и на его вершине должен находиться лидер или совет особо компетентных людей.

Если стремиться подчеркнуть связь между мерами по преодолению кризиса, которые осуществляются в рамках современного капитализма и которые проводились фашизмом перед второй мировой войной, то в некотором смысле в них можно найти сходство.

Однако как нет оснований отождествлять фашизм с капитализмом, нет оснований и приравнивать фашизм к коммунизму, как это делают некоторые авторы[1]. Отождествляя фашизм и коммунизм, эти авторы имеют в виду, что обе эти системы являются однопартийными, отвергают парламентские формы правления, осуществляют всеохватывающий контроль над личностью и не придают значения таким правам человека, как свобода совести, свобода слова, свобода мнений и т.д. Это сравнение в определенной степени правильно. Действительно, и фашистская, и коммунистическая формы правления являются тоталитарными (см. Аренд, Гл. 30).

Фашизм и расизм

Давая оценку фашизму с этической точки зрения, важно проводить различие между итальянским фашизмом и немецким нацизмом. Немецкий нацизм в отличие от итальянского фашизма был расистским. Для нацизма высшим являлась *раса*, «народ», тогда как для итальянского фашизма высшим было *государство*. Идеология итальянского фашизма содержит определенные гегелевские черты: государство как идея превыше всего. (Но этот культ государства имел *коллективистский* характер и подавлял индивида: *взаимосвязь* между сообществом и людьми часто расщеплялась на недиалектический дуализм государства и индивида)[2]. Нацизм ставил *народ* выше государства. В этом смысле нацисты были вульгарными дарвинистами, но *не* гегельянцами.

Это различие между итальянским государственным фашизмом и немецким расовым фашизмом оказывается важным. Если противник является противником в сйлу своего расового происхождения, то никакие аргументы или попытки перевоспитания не заставят его перейти его (и его детей) на нашу сторону. Противник должен быть физически истреблен. «Логическим» следствием этого стало систематическое уничтожение евреев и цыган. Это «умозаключение» немецкого расового фашизма, а не итальянского государственного фашизма. (Мы не говорим здесь о том, что в Италии или в бывшем Советском Союзе не существовал традиционный антисемитизм).

[1] См., например, *H.Schmandt.* A History of Political Philosophy. Stockholm, 1960 (Глава 22 о фашизме). В частности, этот автор пишет, что «в 1920—1930 гг. наибольшую опасность для свободы представлял фашизм, в наши же дни — коммунизм... С практической точки зрения, между ними мало разницы».

[2] Об отношении фашизма к Гегелю см. *H.Marcuse.* Reason and Revolution. — New York, 1941.

Поскольку иногда Гегеля делают ответственным за нацистские преступления, имеет смысл напомнить, что именно в Италии, а не в Германии вульгаризированное гегельянство было частью фашистской теории. Кроме того, отметим, что фашистское культивирование иррациональности противоречит гегелевскому требованию разума (даже если мы думаем, что гегелевская концепция разума трудна и что часто Гегель выражается очень сложно). Соответственно, фашистский культ великой личности, *фюрера*, который решает, что есть истина и право, также противоречит позиции Гегеля, утверждавшего, что истина и право *определяются* историческим процессом, а не деспотичной личностью. Согласно Гегелю, государство должно управляться конституционно, а не по *прихоти одного* человека. Итак, Гегель во многих отношениях находится в оппозиции к идеологии и итальянского, и немецкого фашизма[1].

Фашизм содержит *внутри* себя много противоречий. Нацисты стояли на расистско-коммунальных позициях: и раса, и сообщество превыше индивида. Следовательно, индивид должен жертвовать собой, когда это требуется сообществу. Но *в то же время* нацисты создавали культ героев, великих личностей. Нацисты ставили сообщество, расу выше индивида с его субъективными и неупорядоченными желаниями. Но *в то же время* они превозносили *фюрера*, который твердой рукой должен был править неразумной массой, и ставили народ выше индивида, а *фюрера* — выше массы.

Ранее мы попытались выделить некоторую огрубленную схему фашистской идеологии, не претендующую на достаточно полную картину. В заключение следует еще раз подчеркнуть, что идеология, подобная фашистской, не является четко определенным феноменом. Фашизм, как и другие идеологии, по многим параметрам пересекается с другими теориями и установками.

Например, с либеральной точки зрения, которая оперирует различием либеральное/авторитарное, можно сказать, что фашизм и консерватизм имеют некоторые общие черты. Они оба авторитарны, но следует добавить, что фашизм, кроме того, тоталитарен. Он ничем не ограничивает власть государства. Все сферы личной жизни и общества находятся под государственным наблюдением и контролем. Кроме того, консерваторы часто более аристократичны, они не пробуют опереться на всех, тогда как

[1] Внутри фашизма существовал конфликт между сторонниками «принципа суверенности (самодостаточности прав) *фюрера*» и сторонниками «принципа *ответственности*».

фашисты ищут опору в массах. Наконец, консерваторы стремятся сохранить традицию и национальные ценности, а фашисты в большой степени пытались *создавать* волевыми актами и командами традиции, «национальные» символы и чувство сообщности.

С точки зрения, которая оперирует различием насильственное/ненасильственное, можно сказать, что *фашизм* и *деспотизм* (если последний является идеологией) в равной мере прибегают к использованию насилия, которое не ограничено законом и правом.

Массовые движения, акции, революционные изменения, сильная государственная власть, приоритет общественного над личным — эти особенности до некоторой степени являются общими для *фашизма* и *коммунизма*. Но специфическое содержание этих особенностей различно для каждого из этих двух движений. Грубо говоря, фашистская идеология является крайне националистической, тогда как коммунистическая (и социалистическая) идеология — в принципе интернациональна. Для фашистской идеологии фундаментальными являются воля и действие, а для коммунистической (социалистической) — экономика.

Фашизм и *либерализм* имеют и общие корни. Фашизм можно интерпретировать как националистическую реакцию на кризис в либералистической капиталистической экономике. При нормальном функционировании традиционного капитализма либерализм является адекватной идеологией. Но в период определенного вида кризисов переход капитализма к фашистской «военной экономике» не является слишком трудным.

Сказанное нами о связи фашизма и некоторых других идеологий является достаточно поверхностным. Напомним лишь читателю, что *между идеологиями существуют подвижные границы* и что различные точки зрения высвечивают различные аспекты идеологий. В этом смысле выбранная нами точка зрения рассмотрения политических теорий не является нейтральной по отношению к ним. По этой причине мы должны адекватно представить точку зрения, с которой воспринимаем мир, и должны быть открыты для ее критического обсуждения. Мы *обязаны* желать этого, если стремимся быть *рациональными*. Но как мы обосновываем выбор нашей точки зрения? Возможно ли для нас достижение разумного соглашения или мы, в конечном счете, придем к скептицизму (см. теорию дискурса, развиваемую Хабермасом, Гл. 30). Такие вопросы указывают на взаимосвязь политической теории и фундаментальных философских проблем.

Глава 26. ФРЕЙД И ПСИХОАНАЛИЗ

Жизнь. Зигмунд Фрейд родился в 1856 г в Фрейбурге, в той части австро-венгерской империи, которая ныне принадлежит Чешской республике Он изучал медицину в Вене, где жил и работал до нацистской аннексии Австрии в 1938 г Как еврей, он был вынужден покинуть родину и уехал в Лондон, где и умер в 1939 г В течение многих лет он боролся с неизлечимым раковым заболеванием

Труды. К наиболее известным его работам относятся *Толкование сновидений* (*Die Traumdeutung*, 1899), *Лекции по введению в психоанализ* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1915—1917) *За границами принципа удовольствия* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), *Будущность одной иллюзии* (*Die Zukunf einer Illusion*, 1927), *Недовольство культурой* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), *Моисей и монотеизм* (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939)

Психоанализ и новое понимание человека

Фрейд является основателем *психоанализа.* По мнению многих, достижения в этой области поставили его в один ряд с такими мыслителями, как Дарвин, Маркс и Эйнштейн. Он во многом перевернул существовавшее до него представление о человеке. Согласно Декарту, Локку и Канту, природа наделила каждого индивида *свободой воли* Способность совершать свободный выбор составляет наиболее глубокую сущность индивида и связана с сознательным «Я» Фрейд трактует это мнение о человеческой психике *(душе, psyche)* как иллюзию. Сознательное «Я» является только вершиной могучей, бессознательной ментальной[1] жизни.

---

[1] Авторы постоянно используют термин *mental*, который переводится как *ментальный* В русскоязычной литературе этот термин часто интерпретируют как *психический, душевный — В К*

Итак, Фрейд совершил революцию в нашем представлении о субъекте. Он стремился показать, что сознательная ментальная жизнь является только малой частью всей ментальной жизни человека. Процессы нашего сознания строго детерминируются бессознательными факторами. Для иллюстрации этого положения часто используют аналогию с айсбергом. Если сравнить с надводной частью айсберга все то, что является сознательным, то бессознательное будет ассоциироваться с гораздо большей невидимой массой льда, которая находится под водой. Именно эта невидимая масса определяет как центр тяжести, так и курс движения айсберга. Аналогично этому бессознательное является ядром нашей индивидуальности.

В двух важных работах, написанных в начале века, Фрейд говорит о существовании бессознательных ментальных процессов у всех индивидов и показывает, что психоанализ может выяснить бессознательные причины явлений повседневной жизни. Это ведет к разработке новой и всесторонней теории человеческой души *(человеческого Я, psyche)*. В *Толковании сновидений* (1900)[1] подчеркивается, что сновидения обладают *смыслом* и являются результатом неосознанных желаний, которые прорываются в сознание в искаженной и извращенной форме. Содержание бессознательного, скрытое в сновидениях, можно выяснить только путем сложного процесса интерпретации. В *Психопатологии повседневной жизни* (*Zur Psychopatologie des Alltagslebens,* 1901) исследуются тривиальные «ошибочные действия» повседневной жизни, подобные оговоркам речи и провалам в памяти. Согласно Фрейду, такие феномены не случайны и не бессмысленны, а, скорее всего, выражают бессознательные мотивы и намерения. Например, мы теряем или забываем нечто, полученное от лица, которое нам уже не нравится, и т.д.[2]

---

[1] Американский социолог Парсонс рассматривал *Толкование сновидений* «как одну из выдающихся вех в интеллектуальной истории двадцатого века» (*Action Theory and the Human Condition.* — London, 1978. — P. 88). Но сразу после выхода в свет эта книга не пользовалась успехом. Понадобилось восемь лет для продажи ее первого издания тиражом в 600 экземпляров. Сегодня, без сомнения, эта книга является классикой психологии и гуманитарных наук.

[2] Мэри Яхода (Marie Jahoda) утверждает, что *Психопатология повседневной жизни* дает нам хорошее изображение «непоколебимого убеждения Фрейда в полном отсутствии случайности в человеческих действиях» (*Freud and the Dilemmas of Psychology.* — London, 1977. — P. 53). В дальнейшем мы остановимся на особом фрейдовском понимании детерминизма.

Уже здесь можно заметить, что психоанализ предлагает новое понимание человека и утверждает, что за нашими сновидениями, неадекватными реакциями, шутками и невротическими «симптомами» скрываются бессознательные (часто сексуальные) мотивы. Другими словами, если следовать соображениям Фрейда, то возникает подозрение, что вещи, которые являются осмысленными в свете сознательных намерений и мотивов субъекта, могут приобрести *новый смысл* с помощью психоаналитического исследования бессознательного. «Симптомы», которые на первый взгляд кажутся непонятными и бессмысленными, приобретают смысл, когда мы рассматриваем их как выражение бессознательных мотивов и намерений. Мы можем, следовательно, сказать, что Фрейд основывает «герменевтику подозрения».

Общаясь с невротическими пациентами, Фрейд обнаружил, что они не осознают свое бессознательное, которое является для них «внутренней заграницей». Вместе с тем только пациент может подвести психоаналитика к пониманию бессознательных причин своих невротических симптомов. Иначе говоря, симптомы обладают *смыслом*, но ни носитель симптома, ни доктор не имеют непосредственного знания этого смысла. Становится необходимой интерпретация[1].

---

[1] Один из фрейдовских примеров может проиллюстрировать это положение. Молодая женщина страдает серьезным навязчивым синдромом. Несколько раз на день она прибегает из спальни в гостиную, останавливается у стола и вызывает горничную. Затем она дает служанке незначительное поручение и возвращается назад. Пациентка не может объяснить, почему так поступает. Ее действия являются непонятными и кажутся бессмысленными. Спустя некоторое время удалось обнаружить причину этих навязчивых действий. Десять лет назад пациентка вышла замуж за человека намного старше ее, который, как выяснилось в первую брачную ночь, оказался импотентом. Несколько раз в течение этой ночи он приходил в спальню и безуспешно пытался овладеть женой. На следующее утро он сказал, что будет стыдно перед горничной, когда она будет убирать постель. Он взял пузырек красных чернил и пролил его на простыню, но не там, где можно было бы ожидать увидеть следы крови. Такова была исходная подоплека странного поведения пациентки.

Оказалось, что на скатерти на столе было большое пятно и пациентка всегда стояла так, чтобы горничная могла его видеть. Фрейд интерпретировал навязчивые действия своей пациентки как имитацию действий ее мужа в свадебную ночь. Кровать была замещена столом, и пациентка хотела продемонстрировать служанке, что на скатерти есть пятно. Итак, ее навязчивые действия воспроизводят важное событие в ее жизни. Но с какой целью? Согласно Фрейду, навязчивые действия как бы исправляют события свадебной ночи. Пятно на скатерти находится в нужном месте и причем так, что служанка не может его не заметить. Таким образом как бы устраняется импотенция мужа пациентки. Фрейд гово-

Фрейд утверждает, что сексуальные желания (тревожного или скрытого характера) могут преобразовываться в другие существенно отличные явления типа кажущихся бессмысленными симптомов и сновидений. Но почему такие желания вытесняются в подсознание? Фрейд предполагает, что существуют механизмы вытеснения эмоционально окрашенного переживания в ту область психики, которая непосредственно недоступна памяти. Симптоматически замещаемые переживания являются травмой. (Греческое слово *trauma* означает *рана*). Происхождение травмы может быть в конечном счете прослежено вплоть до раннего детства. Используя специфический метод обсуждения («свободные ассоциации»), пациент и психоаналитик выясняют корни травмы. Следовательно, терапевтическая цель психоанализа заключается в воссоздании подсознательной и вытесненной информации и превращении ее в достояние *эго*.

Сновидения как ворота к подсознанию

Исследовать подсознание можно разными способами. В частности, одним из них является метод «свободных ассоциаций», а другим — более глубокая герменевтическая интерпретация сновидений и ошибочных действий (оговорок). У самого Фрейда центральное место быстро заняло толкование сновидений.

«Толкование сновидений есть *via Regia (дорога в царские чертоги)* к познанию бессознательного, самое определенное основание психоанализа и та область, в которой всякий исследователь приобретет свою убежденность и образование. Когда меня спрашивают, как можно сделаться психоаналитиком, я всегда отвечаю: с помощью изучения своих собственных сновидений»[1].

рит, что эта женщина обладала неосознаваемым стремлением восстановить репутацию мужа в глазах других или своих собственных. Навязчивое действие было средством реализации этого стремления. Когда Фрейд утверждает, что невротические симптомы, сновидения и ошибочные действия имеют смысл, то это означает, что он хочет понимать их так же, как мы понимаем сознаваемые действия. Различие заключается только в том, что в первом случае желания, намерения и мотивы являются бессознательными. С этой точки зрения, навязчивые действия имеют «смысл», аналогичный сознаваемым поступкам. В рассмотренном примере психоаналитический анализ не был завершен, так как не был доведен до «травмы», имевшей место в детстве. (См. *З.Фрейд.* Введение в психоанализ. Лекции. Перевод Г.Барышниковой. — М., 1989. — С. 166—167).

[1] *З.Фрейд.* О психоанализе. — В кн. Психология бессознательного. — М., 1989. — С. 364.

В *Толковании сновидений* подчеркивается, что сны обладают внешним сходством и внутренней взаимосвязью с психозами *(psychosis)*. Однако они полностью совместимы со здоровым и нормальным состоянием. В принципе, сновидение может трактоваться как «симптом», но симптомом чего оно является? Фрейд указывает на то, что маленьким детям всегда снятся сны о желаниях и удовольствиях, которые возникли у них, но остались неудовлетворенными в течение предыдущего дня («дневная фантазия»). Сновидение, таким образом, представляет реализацию их желаний. Сновидения взрослых также содержат некоторую часть «дневной фантазии», но они более сложные.

Сновидения взрослых часто непонятны и крайне далеки от исполнения дневных желаний (страшные сны и кошмары). Согласно Фрейду, такие сновидения делаются объектом вытеснения в подсознание. Когда сновидение связывается со страхом, то это происходит потому, что оно возникает с целью удовлетворения вытесненных и запретных желаний, которые не одобряет *эго*.

Чтобы понять сновидение, мы должны различать его *явное содержание (manifester Trauminhalt)* и *скрытое бессознательное содержание (скрытые мысли сновидения, latente Traumgedanken)*. Первое — это то, что более или менее успешно мы можем вспомнить после пробуждения. Второе находится на уровне подсознания, или на «другом этаже». Явное содержание сновидения оказывается заменой его вытесненного неосознаваемого содержания (мыслей сновидения). Вытеснение является результатом действия защитных ментальных механизмов. Когда мы бодрствуем, эти механизмы блокируют доступ в наше сознание подсознательных и вытесненных желаний. Но в состоянии сна последним удается проникнуть в замаскированном виде в нашу психику.

Следовательно, спящий точно так же не способен к пониманию смысла сновидения, как и невротик к пониманию смысла своих собственных симптомов.

Сновидение, как мы его вспоминаем *(явное содержание)*, является, таким образом, *искаженной* реализацией *вытесненных* желаний. Фрейд называет процесс, который искажает подсознательные скрытые мысли сновидения, «работой сновидения». Во многом она идентична с безуспешным процессом вытеснения, который преобразует вытесняемые комплексы в невротические симптомы. Механизмами «работы сновидения» являются сгущение, смещение, драматизация и символизация сновидений. Кроме того, существует и вторичная работа сновидения. Подсознание, таким об-

разом, прибегает к использованию «артистических» средств. В этом смысле в наших сновидениях все мы являемся актерами.

Сгущение *(Verdichtung),* например, состоит в том, что в сновидении событие (как я его запомнил) может представлять несколько различных желаний. Смещение *(Verschiebung)* является процессом, в котором важное для нас событие или лицо выражается в сновидении незначительным намеком или как что-то нам не знакомое. Нечто подобное может случиться, когда полностью тривиальное по содержанию сновидение связано со страхом или сильными эмоциями. После того, как выполнили свою работу сгущение и смещение, психоаналитик для выявления и исследования неосознаваемого содержания должен использовать метод «свободных ассоциаций».

Похожим образом символизация оказывается вариацией искажения. Например, мужские гениталии могут быть заменены подобными им по форме объектами, вроде консервной банки, зонтика, ножа и револьвера. Женские гениталии символически представляются объектами, которые окружают пустое пространство и могут содержать другие объекты (пещеры, ящики, комнаты, здания и т.д.). (На что была бы похожа психоаналитическая интерпретация принадлежащей Платону *аналогии с пещерой?*) Вторичная работа сновидения проистекает из нашей попытки устно и логически непротиворечиво выразить сновидение. Согласно Фрейду, явное содержание сновидения включает много различных (и противоречивых) элементов. Оно, можно сказать, является как бы *сверхопределенным (over-determined).* Аналогичным образом различные причинные цепочки и факторы *сверхопределяют* психологические симптомы.

Фрейд далее утверждает, что скрытые мысли сновидения подвергаются *цензуре.* Упрощенно можно сказать, что вытесненные и запретные желания должны пройти «цензуру», чтобы проявиться в сознании. Чтобы избежать цензуры, работа сновидения трансформирует скрытые мысли сновидения в явное содержание сновидения. Сновидение, как мы его вспоминаем, содержит секретное, закодированное сообщение, которое контрабандой допускается в наше сознание. Мы можем смотреть на явное содержание сновидения, как на ребус, который должен быть разгадан. Только тогда, когда психоаналитик разгадывает код, сновидение получает новый смысл. Чем является этот тайный смысл? Фрейд говорит, что сновидения взрослых часто сексуально ориентированы и выражают эротические желания. (Этот вывод становится особен-

но проблематичным, когда поздний Фрейд вводит представление об уникальном инстинкте[1] агрессии или смерти).

Выразим основные положения *Толкования сновидений* следующим образом.

1) Различие между скрытыми мыслями сновидения и явным содержанием сновидения является ключом к пониманию смысла сновидения.

2) Явное содержание сновидения — это искажение его скрытых мыслей и является, так сказать, продуктом работы сновидения.

3) Для анализа сновидений Фрейд использует метод «свободных ассоциаций», который может применяться и в психотерапии.

4) Подход Фрейда к интерпретации сновидений содержит зачатки общей психологической модели, которая дает нам более богатую картину человеческих ментальных состояний.

5) Попытка расшифровки сновидений ведет Фрейда к пониманию того, как подсознание функционирует в соответствии с некоторыми «грамматическими» правилами, или того, что подсознание структурировано подобно «языку» (ср. понимание сновидения в качестве ребуса).

Фрейдовское учение о сексуальности

Мы уже подчеркивали центральную роль сексуальности в психоаналитической концепции человека. Эта тема разрабатывалась Фрейдом в *Трех статьях о теории полового влечения* (также *Три очерка по теории сексуальности, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* 1905). Эта работа подводит нас к основам процесса искажения и к источнику эмоциональной энергии, которая, согласно Фрейду, формирует фундамент наших инстинктов и поведения. В дальнейшем эта энергия получила название *либидо (libido). Три статьи* также содержат первые наброски теории детской сексуальности и сексуальных отклонений.

Фрейд выдвигает следующие важные тезисы. 1) Сексуальность не начинается с половой зрелостью, но вполне однозначно проявляется практически с рождения. 2) Необходимо проводить резкое различие между понятиями *сексуальное* и *генитальное (genital).* Первое шире и охватывает многие виды деятельности, которые не имеют ничего общего с половыми органами.

---

[1] Термин *инстинкт* означает не физиологическое понятие *безусловного рефлекса,* а психологический феномен — *влечение. — В.К.*

Фрейдовская теория детской сексуальности встретила сильное сопротивление. Она способствовала полному пересмотру существовавших взглядов на сексуальность. Однако ее помощь была не столь существенной в области, где Фрейд полагал, что смог показать связь между детской сексуальностью и «извращениями», которые обнаруживаются у ряда пациентов в зрелом возрасте.

Согласно Фрейду, рот является первым органом, с которым связаны приятные эмоции. Младенец стремится к удовольствию, которое не зависит от потребности в пище и может быть названо *сексуальным*. После оральной следует анальная и фаллическая фазы. Особенно важным в фаллической фазе становится *Эдипов комплекс* (см. греческий миф об Эдипе, который убил своего отца и женился на собственной матери, не зная о своих родственных отношениях с ними). Фрейд говорит, что приблизительно в 3—5-летнем возрасте у мальчиков возникает сексуальное влечение к их матерям. Кроме того, у мальчиков обнаруживается тенденция рассматривать своих отцов как опасных соперников («страх кастрации»). Часто связанный с Эдиповым комплексом конфликт разрешается по мере того, как мальчик постепенно *отождествляет* себя с отцом и начинает усваивать его ценности и мнения (формирование *суперэго*). В отношении девочек говорят о *комплексе Электры*.

По разным причинам индивид может в своем развитии *остановиться* на одной из детских стадий. В ряде случаев на этой стадии может блокироваться его дальнейшее эмоциональное и психосексуальное развитие (ср. с особенностями личности, остановившейся на «анальной» стадии). Взрослые могут также возвращаться к более ранним стадиям развития. Фрейд называет такие процессы *регрессией*. По его мнению, сексуальные отклонения могут быть поняты как связанные с выбором сексуальных объектов иного рода, чем тот, который считается нормальным для жизни взрослых. Так как извращения имеют прототипы в различных сексуальных объектах ребенка, Фрейд характеризует детскую сексуальность как «полиморфное *(polymorph)* извращение» (характеризуемое многообразными отклонениями). Следовательно, «извращения» взрослых связаны с их разнообразными сексуальными действиями в детстве.

Ментальный аппарат

В силу ряда причин теория Фрейда о «ментальном (психическом) аппарате» трудна для понимания. Во-первых, на разных

фазах разработки психоанализа Фрейд изменял и расширял свои взгляды на человеческую психику *(psyche)*. Хотя он и стремился их объединить, его концепция содержит много неясных моментов. Во-вторых, физиологическая и очень антропоморфная *(человекоподобная)* терминология Фрейда является неоднозначной. Когда он говорит, что «бедное *эго*» должно служить «трем тираническим хозяевам» *(внешний мир, ид* и *суперэго)*, то легко может сложиться впечатление, что он объективирует или персонифицирует ментальные функции и вводит то, что Гилберт Райл (Gilbert Ryle, 1990—1976) назвал «дух в машине» *(the ghost in the machine)*[1].

Первая фрейдовская «топографическая модель» (карта психики или структуры человеческой личности) различает три локализации ментальной жизни. Упрощенно можно сказать, что ментальный аппарат пространственно разделен на три области: бессознательное, предсознательное и сознательное. Сознание может быть охарактеризовано как все то, что непосредственно осознает индивид. Предсознание — область всего того, что индивид может воспроизвести или вспомнить. Фрейд резервирует обозначение *бессознательное* для ментальных процессов, которые достигают сознания со значительными усилиями.

В *Лекциях по введению в психоанализ* (1915—1917) Фрейд приводит аналогию, которая поможет лучше понять сказанное. Гость находится в большой прихожей (бессознательное) и хочет войти в гостиную (предсознание). Но в коридоре между этими двумя комнатами имеется страж (цензор), который отбирает гостей. Если гость не нравится стражу, то гость прогоняется, или *вытесняется*. Даже если гость сумел войти в гостиную, то это не значит, что хозяин (сознание) немедленно обратит на него внимание. Это соответствует представлению о том, что идеи в предсознании не являются осознанными, но они могут стать таковыми. Для того, чтобы идеи в бессознательном стали осознаваемыми, они должны сначала получить доступ в гостиную или предсознание. Если гостя прогнали, в следующий раз он может появиться в замаскированном виде (ср. с «работой сновидения»). Такой гость может быть допущен на прием в качестве «симптома», и хозяин может не распознать его подлинную идентичность. В этой аналогии страж соответствует *сопротивлению (Widerstand)* индивида сделать осознаваемым то, что является бессознательным. Когда страж в двери устает (или индивид спит), гостю легче проскользнуть в замаски-

[1] См. *G. Ryle.* The Concept of Mind. — London, 1949.

рованном виде (то есть в виде явного содержания сновидения). Очевидно, что такой процесс вытеснения может происходить без того, чтобы хозяин его осознавал.

После 1920-х гг. Фрейд изменил топографическую модель и ввел термины *ид, эго* и *суперэго*, обозначающие различные психические инстанции. Тройственное деление психики на *ид, суперэго* и *эго* встретило сильное сопротивление как психоаналитиков (например, со стороны французского психоаналитика Жака Лакана, Jacques Lacan, 1901—1981, *Ecritics*. Paris, 1966), так и представителей философии науки. Поппер однажды саркастически сказал, что это деление имеет такой же научный статус, как и собранные Гомером мифы об обитателях горы Олимп.

Мы предпочитаем интерпретировать понимание Фрейдом ментального аппарата как *метапсихологическую* позицию. Это позволяет нам охарактеризовать точку зрения, с которой он изучал человека, и сделать попытку найти концептуальный каркас для явлений, обнаруженных им в клинической практике. Используя эпистемологические термины, мы можем сказать, что этот метапсихологический каркас является центральной частью «исследовательской программы» психоанализа. Именно в свете идей ментального аппарата, ментальной энергии и инстинктов Фрейд пытается объяснить, почему рациональные аргументы бессильны, например, против иррационального страха и навязчивых действий. Для понимания конфликтов, существующих между нашими инстинктами, нашим отношением к внешнему миру и нашей совестью («внутренний голос»), он разрабатывает, образно говоря, модель нашей ментальной жизни (*ид, эго* и *суперэго*). Очевидно, что Фрейд здесь работает на грани между вымыслом, понятиями и сущностями. Рассмотрим вначале, как он описывает свои взгляды на нашу ментальную жизнь.

«Принятая нами гипотеза о психическом аппарате, расположенном в пространстве, рационально структурированном, развившемся в соответствии с потребностями жизни, которые обуславливают явления сознания лишь в определенной точке и при определенных условиях, — эта гипотеза позволила нам заложить фундамент психологии, подобный фундаменту любой другой науки, такой например, как физика»[1].

Отсюда видно, что Фрейд рассматривает психоанализ наподобие физики. Эта трактовка связана с некоторыми его базисными

[1] *З.Фрейд.* Основные принципы психоанализа. Перевод А.Хомик. — В кн. *З.Фрейд.* Основные принципы психоанализа. — М., 1998. — С. 120.

метапсихологическими предположениями. Он понимает ментальную жизнь как детерминируемую ментальными *силами* и ментальной *энергией*. Следовательно, он может утверждать, что психоанализ является естественной наукой.

Ментальные силы и ментальная энергия могут быть найдены в *ид*, которое является древнейшей ментальной сферой. Она содержит ментальные аспекты человеческих инстинктов. Фрейд сравнивает *ид* с «чайником, полностью возбужденным кипением». Наши инстинкты только то и делают, что стремятся удовлетворить наши потребности. Они подчиняются так называемому *принципу удовольствия*. У *ид* есть и другие функции, которые активируют индивида. Они возникают из предшествующих вытесненных переживаний. Фрейд говорит о «воспоминаниях» идей, действий и чувств, которые вытеснены из сознания, но все еще активируют человека. Эти функции действуют без логической организации. Они алогичны. Однако, в некотором смысле, они все же проникают в человеческое сознание: без нашего понимания причин и следствий они побуждают нас к действиям, приводят в состояние депрессии или порождают мечты и фантазии. Итак, бессознательное является высшим ментальным качеством в *ид*.

К числу наиболее важных в психоанализе относится предположение о том, что процессы в бессознательном, или *ид* подчиняются законам, отличным от тех, которые управляют нашей сознательной жизнью. Фрейд называет эти «законы» *первичными процессами*. Наше обсуждение работы сновидения указало на ряд удивительных и запутанных особенностей процессов, происходящих в бессознательном. Например, в нем противоположности трактуются как тождественные. По-видимому, бессознательное структурировано как «язык», хотя и подчиняется другим правилам, чем наш повседневный язык.

Благодаря влиянию внешнего мира *ид* претерпело уникальное развитие. В нем возникла определенная ментальная область, связывающая *ид* и внешний мир. Эту область ментальной жизни Фрейд называет *эго*. Важнейшая задача *эго* — самосохранение. Кроме того, оно должно обеспечить безопасное удовлетворение потребностей. *Эго* принимает решения по поводу отсрочки или вытеснения требований инстинктов. Оно повинуется *принципу реальности*. Следовательно, *эго* должно быть посредником между требованиями *ид* и внешнего мира. Пока *эго* слабо и малоразвито, оно не всегда справляется с задачами, которые в дальнейшем оно должно решать без всяких трудностей. Требования наших инстинктов и тре

бования внешнего мира могут приводить к *травме*. Беспомощное *эго* защищает себя посредством вытеснений, которые позже могут оказаться неуместными. В этих вытеснениях *эго* получает помощь со стороны *суперэго*.

Фрейд неоднократно поражался тому, что субъект может рассматривать себя как объект и на этой основе вырабатывать критические и здравые *(judgmental)* установки в отношении самого себя. Он предполагал, что эта способность возникает на более поздней стадии, чем другие способности *эго*. Она постепенно возникает у детей в процессах социализации. *Суперэго* является результатом неосознаваемой *интернализации (усвоения)* родительских норм и идеалов. В несколько широком смысле общество и традиция осуществляют свою моральную власть с помощью того, что мы называем «совестью». Можно сказать, что *суперэго* наблюдает за *эго*, дает ему рекомендации и угрожает наказаниями. *Суперэго* требует, чтобы *эго* давало отчет не только в своих действиях, но и в мыслях и желаниях. Следовательно, *суперэго* — это третья сила, которую *эго* должно принимать во внимание. Фрейдовская теория совести отклоняет возможность врожденного или абсолютного представления о правильном и неправильном. Используя эту теорию, Фрейд пришел к выводу, что идея Бога является проекцией отношения ребенка к отцу.

Пытаясь развить эту топографическую модель, Фрейд предложил «динамическую» точку зрения. (Здесь мы снова говорим о рамках, в которых должны объясняться ментальные явления). Она важна для понимания ментальных конфликтов, которые, согласно Фрейду, являются результатом игры сил нашей ментальной жизни. Начиная понимать, как они работают, мы приходим к динамическому взгляду на ментальные явления. Фрейд утверждал, что мы можем идентифицировать эти силы, рассматривая поведение как компромисс тенденций, которые толкают человека в разные направления. Фрейд, очевидно, придерживался точки зрения, что иррациональное поведение должно анализироваться с помощью динамического подхода, основанного на идентификации потенциально конфликтующих ментальных сил.

Вначале динамическая точка зрения имела отношение к человеческим инстинктам. Но она претерпела много изменений, в силу чего не всегда ясно, означают ли ее пересмотры замену или развитие первоначальной концепции. Фрейд часто рассуждал об инстинктах как ментальных представлениях соматического происхождения. Инстинкты могут иметь бесконечно много целей и

конфликтовать друг с другом. Но их проявление должно обладать социальным или культурным «аспектом»: люди испытывают чувство голода повсюду, но то, как они его удовлетворяют, является социально детерминированным.

В поздних работах Фрейд проводит различие между инстинктом жизни *(Эрос)* и инстинктом смерти *(Танатос)*. Он подчеркивает, что идея этих двух основных инстинктов была известна уже греческой философии (ср. с Эмпедоклом). Идея Фрейда об особом инстинкте смерти встретила сильное сопротивление психоаналитических кругов и все еще остается достаточно спорной. Вводя инстинкт смерти, Фрейд хотел объяснить такие явления, как агрессия и война. Но он также подчеркивал, что чрезмерный элемент сексуальной агрессии может превратить любовника в убийцу предмета его страсти. Агрессия может также быть интернализована (обращена во внутрь) и стать саморазрушительной. Всю эротическую энергию Фрейд называет *либидо (libido)*. Либидо может передаваться от объекта к объекту или же фиксироваться на определенных объектах.

Дальнейшая детальная разработка топографической модели привела к фрейдовской «энергетической» точке зрения. Она представляет собой попытку свести все ментальные явления к энергии. Фрейд постулирует, что каждый человек обладает большим, но ограниченным количеством ментальной энергии, которая может вкладываться или извлекаться из идей и объектов. Он настаивает, что эта ментальная энергия принципиально измерима, хотя и не существует методов ее измерения[1].

Жизненные переживания большинства людей могут быть описаны в том или ином смысле в терминах ментальной энергии. В повседневной жизни мы, например, говорим о потребности «выпустить пар» или необходимости избавиться от отрицательной энергии. Однако Фрейд не сообщает нам, каковы свойства такой энергии, а говорит только о том, к каким эффектам она приводит.

В нескольких местах Фрейд характеризует сновидения как психозы, сопровождаемые иллюзиями и нерациональными признаками. Во время сна *эго* ослаблено и господствуют другие силы. Подобное обстоятельство формирует основу для ряда болезней, так как нарушения в функциях ментального аппарата выражаются в неврозах и психозах. При этом связь *эго* с реальностью иска-

---

[1] Эта точка зрения позднее разрабатывалась в теории В.Райха (Wilhelm Reich, 1897—1957) об особой космической «оргонной» энергии. См. *O.Rakness.* Wilhelm Reich and Orgonomy. — Осло, 1970.

жается и частично прекращается. Такое понимание формирует основу для терапевтической цели психоанализа:

«Врач-аналитик и ослабленное Я *(эго)* его пациента, основываясь на реальном внешнем мире, должны объединиться против неприятеля — инстинктивных требований Оно *(ид)* и сознательных требований Сверх-Я *(супер-эго)*»[1].

Вероятно, в этой связи можно говорить об определенном сходстве терапевтической цели психоанализа и теории Ницше о *сверхчеловеке*. И для Фрейда и для Ницше проблема заключается в преодолении конфликта между стандартной гиперморалью и требованиями инстинктов. Ницшеанский *сверхчеловек* преодолевает себя так же, как и невротик в успешном сеансе психоанализа.

Вытесненная культура и чувство вины

В период между мировыми войнами Фрейд сильно интересовался критическим анализом современной ему культуры и цивилизации. И справа, и слева провозглашались упадок и конец западной культуры (Ср. с работой Освальда Шпенглера, Oswald Spengler, 1880—1936, *Закат Европы, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte.* 1918—1922). Интерес Фрейда сконцентрировался на психологических причинах этого столь критического отношения к современной культуре. Его особенно волновали «социальные источники страдания», то есть культура как возможная причина наших страданий и мучений. «Кажется несомненным, что в нашей нынешней культуре мы скверно себя чувствуем»[2]. Этот тезис, по-видимому, противоречит нашему обычному возвеличиванию прогресса. Ведь научные и технические достижения дали нам власть над силами природы; медицинские исследования продлевают нашу жизнь и облегчают ее и т.д. Все же Фрейд подчеркивает, что такой прогресс не является единственным условием человеческого счастья. Цена, которую мы платим за прогресс, — это скорее всего вытеснение наших инстинктов и возрастание в каждом индивиде чувства вины. Такова, согласно Фрейду, основа нашего недовольства культурой.

---

[1] *З.Фрейд.* Основные принципы психоанализа. Перевод А.Хомик. — В кн. *З.Фрейд.* Основные принципы психоанализа. — М., 1998. — С. 94.

[2] *З.Фрейд.* Недовольство культурой. Перевод А.Руткевича. — В кн. *З.Фрейд.* Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992. — С. 88—89.

Фрейд, конечно, понимает, что культура защищает человека от природы и регулирует отношения между склонными к агрессии личностями. Чтобы понять этот тезис, рассмотрим, как он представляет себе первые шаги *первобытного* человека в культуру. Согласно Фрейду, свобода индивида была наибольшей до возникновения цивилизации, хотя эта «дикая свобода» в основном ничего не стоила, так как индивид не был способен ее защитить (см. естественное состояние Гоббса, Гл. 9). Первые ограничения свободы появились вместе с культурой. В результате возникло противостояние индивидуальной свободы и культуры.

Этот конфликт важен для нашего понимания изменений человеческих инстинктов. До некоторой степени вся культура должна основываться на отказе от инстинктов. Об этом свидетельствуют уже и первые табу, первый «юридический кодекс». Помимо прочего, возник запрет на инцест (в широком смысле) как источник сексуального наслаждения. Этот запрет Фрейд характеризует как «самую глубокую за все время рану любовной жизни человека»[1]. Повседневные обычаи устанавливают новые ограничения на то, что позволено. Большинство не связанных с гениталиями форм удовлетворения запрещается в качестве извращений. Отсюда он заключает, что в результате всего этого пострадала сексуальная жизнь «культурного» человека и значительно уменьшилась ее важность как *источника счастья*. В то же самое время культура черпает энергию из подавляемой сексуальности. Сексуальные потребности становятся «десексуализированными» и удовлетворяются иными способами. Фрейд называет этот процесс *сублимацией*. Высшие достижения искусства и науки являются результатом сублимации инстинктов (ср. с «эросом» Платона). В определенном смысле Эрос принесен в жертву на алтарь культуры.

Но Эрос — не единственная сила человеческой жизни. Согласно Фрейду, человеческая агрессия занимает центральное место среди инстинктивных движущих сил. При устранении сдерживающих ограничений человек оказывается диким животным. Чтобы противостоять этому, культура вынуждена предпринимать энергичные усилия. Она должна мобилизовать все свои ресурсы, чтобы ограничить человеческую деструктивность. Тем не менее ее достижения в этой области довольно скромны: людям, очевидно, не так-то просто ограничить свою агрессивность. Цивилизация пытается направить агрессию на внешних и внутренних врагов, что приводит к ужасающим бедствиям, свойственным современной культуре.

[1] *З.Фрейд.* — С. 100.

Основываясь на идее культурных ограничений на сексуальную жизнь и агрессивность, Фрейд полагал, что выяснил некоторые причины для недовольства цивилизацией. Итак, суть его критического анализа культуры состоит в следующем:

«Когда мы справедливо обвиняем наше нынешнее состояние культуры в том, что оно не благоприятствует нашим требованиям счастья, что оно приносит бесчисленные страдания, каковых, наверное, можно было бы избегнуть, когда мы с беспощадной критикой обрушиваемся на ее несовершенства, мы имеем на то полное право и не выказываем себя врагами культуры. Мы должны ждать таких изменений нашей культуры, которые способствовали бы лучшему удовлетворению наших потребностей и сделали бы ненужной эту критику. Однако нам следовало бы свыкнуться с мыслью, что есть трудности, принадлежащие самой сущности культуры, недоступные каким бы то ни было попыткам реформ»[1].

Мы видим, что Фрейд в дополнение к Эросу обращается и к инстинкту смерти (Танатосу). Инстинкт смерти разлагает живой организм и возвращает его в исходное, неорганическое состояние. Не так-то просто понять, как действует этот инстинкт. Фрейд считает, что частично этот инстинкт обращается против внешнего мира и обнаруживает себя в агрессивных и разрушительных действиях. Ограничение направленной вовне (экстравертивной) агрессии увеличивает саморазрушительную деятельность, которая всегда присутствует в индивиде. Танатос может также «смешаться» с Эросом, примером чего является садизм. В то же время мазохизм иллюстрирует взаимосвязь между направленными внутрь (интровертивными) разрушительными инстинктами и сексуальностью.

Итак, Фрейд считал, что человек обладает врожденной потребностью в «зле», агрессии и жестокости. Агрессия — это прирожденный, независимый инстинкт, присущий всем людям. Однако культуре помогает Эрос. Его цель состоит в том, чтобы ассимилировать человека в семью, племя, нацию и, в конце концов, в самую большую общность — человечество. Согласно Фрейду, программа действий, реализуемая Эросом, конфликтует с инстинктом смерти: «Этой программе культуры противостоит природный инстинкт агрессивности, враждебности одного ко всем и всех к каждому»[2].

---

[1] *З.Фрейд.* — С. 110.

[2] *Там же.* — С. 115.

Таким образом, развитие культуры демонстрирует битву Эроса и Танатоса, сил жизни и инстинкта смерти. Поэтому культурное развитие можно назвать «сражением человечества за жизнь».

Возникает следующий вопрос. Какие другие методы используются культурой для укрощения агрессии? Мы лучше поймем это, если обратимся к истории развития отдельного индивида. Что происходит с индивидом, когда разрушен естественный инстинкт агрессии? Как уже упоминалось, в этом случае агрессия направляется внутрь, то есть против *эго*, и начинает использоваться *суперэго*. В качестве своего рода «совести» *суперэго* направляет эту агрессию против *эго*, как если бы оно было другим индивидом или незнакомцем. Напряженность между *суперэго* и подчиняющимся ему *эго* Фрейд называет *чувством вины*. Оно выражает себя как потребность в наказании. Таким образом, культура подчиняет себе индивидуальный инстинкт агрессии с помощью контролирующего его ментального аппарата.

В соответствии с этим Фрейд отрицает существование прирожденной способности к различению добра и зла. Зло может иногда даже быть желаемым и приятным. Именно *суперэго* решает, что является хорошим и что плохим. Страх перед *суперэго* порождает чувство вины. Кроме того, мы приходим к потребности в наказании, так как не можем скрыть наши затаенные желания от *суперэго*. Попытка культуры блокировать реализацию наших инстинктов приводит к возрастанию чувства вины, которое порождает многие трудности индивида. Следовательно, Фрейд небезосновательно полагал, что чувство вины является наиболее важной проблемой в развитии культуры.

Этот анализ открывает возможность нового понимания морали. Цель морали состоит в запрете инстинктивной потребности человека в агрессии. («Возлюби ближнего своего, как самого себя»). Итак, общественная мораль может быть понята как *суперэго* культуры. Фрейдовский тезис заключается в следующем. Точно так же как индивид, подвергающийся психоаналитической терапии, должен часто выступать против своего *суперэго* и заставлять его уменьшать требования, так и каждый должен критически оценивать этические требования со стороны культуры. Фрейд указывает на возможность того, что многие общества под давлением культуры становятся «невротическими» и могли бы использовать некоторые методы психоаналитической терапии (см. критическую оценку современной ему сексуальной морали в *«Die kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosität»*, 1908).

Согласно Фрейду, решающим для судьбы человечества является вопрос о возможности и способах, которыми культура может подчинить себе человеческие агрессивные и разрушительные инстинкты.

«Ныне люди настолько далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с их помощью легко могут истребить друг друга вплоть до последнего человека. Они знают это, отсюда немалая доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их тревоги. Остается надеяться, что другая из «небесных властей» — вечный Эрос — приложит свои силы, дабы отстоять свои права в борьбе с равно бессмертным противником. Но кто знает, на чьей стороне будет победа, кому доступно предвидение исхода борьбы?»[1].

Реконструкция Фрейдом культурной истории человечества имеет несколько общих признаков с моделями, которые мы находим в учениях Гоббса, Локка и Руссо. Его же негативная антропология (пессимистическое видение человека) имеет много общего с идеей Лютера и Гоббса о «войне всех против всех» и тезисом, что «человек человеку волк» *(homo homini lupus est)*. В ряде моментов психоанализ по-новому освещает проблемы социологии. Его разъяснение функции *суперэго* описывает неожиданным образом то, что Вебер назвал «мирским аскетизмом», а его теория о «злой» основе человека вызывает ассоциации с кальвинистским и протестантским пессимистическим взглядом на род человеческий.

Фрейд, конечно, возражал бы против характеристики его как философа. В письме к своему другу В.Флиссу (Wilhelm Fliess) Фрейд говорит, что на самом деле он не ученый и исследователь, а *конкистадор (conquistador)*. С помощью психоанализа он и стал философским *конкистадором*, которым хотел быть, так как завоевал страну *бессознательного*.

Во многом философская позиция Фрейда не однозначна. Диагностируя современность, он для уменьшения невротических страданий рекомендовал большую степень сексуальной удовлетворенности. С другой стороны, он полагал, что вытеснение инстинктов неизбежно для цивилизованной жизни. По-видимому, у него отсутствуют критерии обозначения границ между инстинктами удовлетворения и инстинктами вытеснения. Их проведение становится достаточно трудным, потому что Фрейд делает двусмысленные утверждения по поводу счастья и удовольствия (гедонизм). По-видимому, он также сталкивается с трудностями при обоснова-

[1] *Там же.* — С. 134.

нии морали. Такое обоснование необходимо для разработки *рациональной* концепции культурного *суперэго*, то есть рациональной этики, которая может ограничить произвол и «дикую свободу». Это важно, потому что Фрейд рассматривает *суперэго* как иррациональный аспект ментального аппарата. Поэтому остается неясным, какое значение имеют для него этические проблемы и аргументы. С социологической перспективы, его точка зрения на первоначальную субъективную свободу может показаться иллюзией (см. теории Гегеля и Дюркгейма об историческом генезисе свободы).

Вполне возможно, что Фрейд преувеличивал репрессивный характер современной культуры. Многое из его критики сексуальной морали современной культуры кажется совершенно устаревшим. Фрейд также пренебрегает критикой культуры, которая исходила от мыслителей, подобных Дюркгейму. Последний пытался показать, что кризис современной культуры является следствием возрастающего разрушения стандартов морального поведения. Иначе говоря, Фрейд недооценивал внутреннюю связь *аномии* (*anomie*, то есть разрушения социальных норм), конфликтов совести и чувства вины.

Вопреки многим возражениям, выдвигаемым против учения Фрейда, нельзя не признать его решающий вклад в «демистификацию человека», которая аналогична современному научному «расколдовыванию мира» (Вебер). Вот почему его теории все еще вызывают интерес.

Психоанализ и философия науки

Эпистемологические споры вокруг психоанализа ведутся о его научном статусе, а также о содержании и важности таких основных его понятий, как «ментальный детерминизм», «объяснение», «бессознательное», *«ид»*, *«суперэго»* и т.д.

Существуют большие разногласия по поводу того, можно ли психоанализ считать наукой. До некоторой степени они могут быть прослежены вплоть до того факта, что отсутствует однозначная концепция науки вообще[1]. Кроме того, требования, выдвигаемые к научной теории, сильно различаются в таких разных науках, как физика, социология и сравнительное литературоведение. Иначе говоря, бессмысленно опровергать научный статус психоанализа

[1] Ср. с пониманием науки *(Wissenschaft)* в широком смысле.

на том основании, что он не удовлетворяет некоторым специфическим требованиям, предъявляемым к современной физике. Хотя некоторые из психоаналитических положений и могут обнаруживать определенное сходство с гомеровскими мифами, вряд ли это является достаточной причиной для полного отрицания психоанализа как науки.

Если понимать «теорию» широко (почти как «доктрину» или учение), то можно сказать, что Фрейд считал психоанализ совокупностью утверждений. Часть из них описывает наблюдаемые факты, часть формулирует общие предположения, если угодно, гипотезы, а часть интерпретирует наблюдаемые факты в свете таких предположений или гипотез. Выше отмечалось, что Фрейд трактует психоанализ как естественную науку с такими основными понятиями, как «сила» и «энергия». В современных эпистемологических спорах многие ученые рассматривают это понимание как неверное и выдвигают тезис о том, что психоанализ является фактически интерпретативной, «принципиально герменевтической» дисциплиной.

Психоанализ исходит из фундаментального предположения о существовании бессознательной ментальной жизни. Однако в разные периоды своей научной деятельности Фрейд по-разному отвечал на вопрос, как проводить границы между сознательным, предсознательным и бессознательным. Еще одним краеугольным камнем его теории является тезис о том, что сексуальные инстинкты присутствуют у индивида с раннего детства.

Эти базисные тезисы являются предпосылками других положений его учения, образующих некоторую иерархию. Так, гипотеза о вытеснении находится на более глубоком теоретическом уровне, чем тезис об Эдиповом комплексе. Действительно, представление о вытеснении используется для объяснения происхождения различных комплексов.

Фрейд, по-видимому, полагал, что некоторые гипотезы основываются на наблюдаемых фактах (или индуктивно получены из них). Другие гипотезы должны пониматься как «предположения» или «конструкции», подтвержденные наблюдениями и функционирующие как полезные рабочие гипотезы. (Сам Фрейд называл метапсихологию «спекулятивной надстройкой»). В свете этого можно сформулировать следующий принципиальный эпистемологический вопрос. Насколько психоанализ отвечает общим требованиям, обычно предъявляемым к эмпирическим теориям? В число этих требований входят следующие:

1. Эмпирическая теория должна быть проверяемой, то есть поддаваться подтверждению (быть верифицируемой) или опровержению (быть фальсифицируемой)

2. Эмпирическая теория должна быть плодотворной.

Требование верифицируемости эмпирической теории является критерием, который был сформулирован логическим позитивизмом в период между мировыми войнами. Нет особых оснований считать, что теория Фрейда удовлетворяет позитивистскому критерию верификации. Тем не менее интересно отметить, что многие видные логические позитивисты (Отто Нейрат, Otto Neurath, 1882—1945, Рудольф Карнап, Rudolf Carnap, 1891—1970, и другие) положительно относились к психоанализу. Его утверждения не истолковывались ими в качестве бессмысленной метафизики. Психоанализ рассматривался как естественная наука. В свою очередь, Фрейд придерживался положительного отношения к «позитивизму»[1]. В конце 1950-х годов позитивист Филип Франк (Philip Frank, 1884—1966) утверждал, что, с точки зрения логического позитивизма, нет причин опровергать психоаналитические теории[2].

Поппер был более критичен. По его мнению, тот факт, что теории Фрейда, Адлера (Alfred Adler, 1870—1937) и Юнга (Carl Gustav Jung, 1875—1961) явно *подтверждены* опытом (переживаниями) и имеют огромный объяснительный потенциал, свидетельствует не о силе, а о слабости психоанализа[3]. Аргумент Поппера можно сформулировать так. Тогда как научные теории несовместимы с некоторыми возможными результатами наблюдения («фактами») и, следовательно, могут быть *фальсифицированы*, психоанализ совместим со всеми фактами, относящимися к человеческому поведению. Таким образом, психоанализ не может быть фальсифицирован, и, следовательно, не научен. Ведь возможность фальсификации является общим критерием, который должен вы-

---

[1] См. *H.Ellenberger.* The Discovery of the Unconscious — New-York, 1970. — P 809 «В Берлине с целью выработки единой научной концепции вселенной и, следовательно, для решения проблем человечества группа ученых основала *Gesellschaft für positivistische Philosophie (Общество позитивистской философии)* Среди его членов были Эрнест Мах (Ernest Mach, 1838—1916), Карл Поппер, Альберт Эйнштейн, Август Форель (Auguste-Henri Forel,1848—1931, швейцарский нейроанатом) и Зигмунд Фрейд». Согласно цитируемому автору, это произошло в 1912 г

[2] См *P.Frank.* Psychoanalysis and Logical Positivism — In Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. Ed. by S Hook. — New York. 1959 — P. 313 Следует отметить, что с этой оценкой согласятся далеко не все.

[3] См *K Popper* Conjectures and Refutations — London, 1972 — Pp 33 ff

полняться для эмпирической теории, претендующей на научность. Если бы психоанализ был научной теорией, то он должен был бы, в принципе, сообщать нам, какие факты могли бы его фальсифицировать. Видимый успех психоанализа является, таким образом, следствием отсутствия у него специфического содержания. На этом основании многие философы науки утверждают, что психоанализ оперирует предположениями и гипотезами, которые не может фальсифицировать ни один опыт[1]. Поэтому психоанализ является псевдонаукой. Для понимания проведенной линии рассуждения рассмотрим некоторые примеры.

Предположим, что гипотеза психоаналитика заключается в том, что проблемы пациента связаны с присущим ему неразрешенным Эдиповым комплексом. Пациент испытывает бессознательное чувство ненависти к своему отцу. Если пациент относится агрессивно к отцу, то он, конечно, подтвердит этот диагноз. Но если он демонстрирует к отцу уважение и любовь, то это может быть легко проинтерпретировано как то, что бессознательный страх скрывает его вражду к отцу. Итак, видно, что что бы ни делал пациент, гипотеза психоаналитика будет подтверждена.

Возьмем другой аналогичный пример. Пусть психоаналитик предлагает определенное истолкование сновидения. Если пациент согласен с ним, то это может быть рассмотрено как основание правильности истолкования. Если пациент решительно отвергает его, то это может быть расценено как доказательство *сопротивления* пациента правильному истолкованию! Как в таком случае можно фальсифицировать любую предлагаемую психоаналитиком интерпретацию?

Психоаналитики могут возразить, что подобные аргументы не попадают в цель. Ведь интерпретация действий и реакций пациента основана не на изолированных наблюдениях, а сравнивается с его поведением в других ситуациях. Важна и интенсивность реакции. Гневный и возбужденный отказ пациента от предлагаемого психоаналитиком истолкования может быть знаком того, что оно в значительной степени правильно.

Все же Фрейд выдвинул несколько гипотез, которые не удовлетворяют требованию фальсифицируемости. Некоторые факты, которые находились в очевидном противоречии с его фундаментальными положениями, часто вели Фрейда к выдвижению до-

[1] См., например, *E.Nagel.* Psychoanalysis and Scientific Method. — In Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. — Pp. 38—57.

полнительных гипотез для сохранения первоначальных положений. Поппер особенно сомневается в научном статусе таких дополнительных гипотез или *ad hoc* гипотез. Часто они таковы, что заведомо не могут быть фальсифицированы эмпирически, что порождает проблемы для эмпирической теории. Также проблематично, что такой подход на самом деле исключает ситуацию, в которой *могла* бы быть фальсифицирована первоначальная гипотеза. Следующий пример иллюстрирует это обстоятельство.

На склоне лет Фрейд пришел к заключению, что содержание некоторых сновидений не может быть прослежено до событий жизни взрослого индивида или его забытого детства. Если это заключение правильно (но как он мог бы *узнать* это?), то оно фальсифицировало бы гипотезу о происхождении содержания сновидений из бессознательного. Но Фрейд не сделал такого вывода. Вместо этого он предложил новую вспомогательную гипотезу для «спасения» исходного положения, а именно: мы должны понимать такое содержание сновидений как часть бессознательного, *архаического* наследства, которое ребенок под влиянием своих предков приносит в мир[1]. Эта гипотеза о врожденных идеях является *ad hoc* конструкцией. Ее единственная функция заключается в спасении другой гипотезы и едва ли она может быть сохранена в эмпирической теории. Если принять эту «дополнительную гипотезу», то становится невозможным фальсифицировать тезис о том, что сновидение получает содержание из бессознательного[2].

Такие стратегии защиты фундаментальных положений психоанализа находятся в противоречии с требованием возможной фальсификации. По этой причине Поппер и не рассматривал психоанализ в качестве научной теории. Ведь эмпирическая теория всегда несовместима с некоторыми возможными фактами. Если такие факты имеют место, то теория является ложной. Поппер утверждал, что Фрейд конструирует теории таким образом, что они оказываются нефальсифицируемыми. Но из-за этого они не становятся ни неинтересными, ни «бессмысленными». Психоанализ содержит интересные положения, но не в форме, которая является проверяемой, а в форме ненаучного или «метафизического» (согласно попперовскому определению) учения.

---

[1] См *З Фрейд* Основные принципы психоанализа Перевод А.Хомик — В кн *З Фрейд* Основные принципы психоанализа — М , 1998 — С 82

[2] См *К Marc-Wogau* Freuds psykoanalys Presenation och kritik — Stockholm 1967 — S 44ff

Критика Поппером психоанализа касается и такого момента. Фрейд наряду с многими психоаналитиками утверждает, что психоанализ основан на «клинических наблюдениях». По мнению Поппера, это наивно. Все такие наблюдения фактически являются интерпретациями в свете теорий или гипотез. Не существует каких-либо «теоретическо-ненагруженных», то есть независимых от теории наблюдений. Только тогда, когда психоанализ будет способен объяснить то, что *не* будет применяться в качестве его подтверждения, то есть только тогда, когда психоаналитическая теория станет проверяемой, психоанализ перестанет быть псевдонаукой.

Многие психоаналитики утверждают, что успехи психоаналитической терапии подтверждают теорию. Терапевтический успех — это знак истины теории. Но это сомнительное заключение. В лучшем случае терапевтический успех обеспечивает некоторую поддержку теории, потому что ее определенные прогнозы оказываются точными. Но даже если психоаналитическое лечение приводит к положительным результатам, теория, на которой оно основано, может все же быть полностью или частично ложной. Иначе говоря, безуспешная терапия может быть совместима с тем фактом, что теория, на которой она основана, является истинной. Теория может быть истинной, а психоаналитик плох! Необходимо также подчеркнуть и нечеткость критериев успеха в психоаналитической терапии.

Выводы Поппера не являются общепринятыми в дебатах относительно статуса психоанализа. Некоторые теоретики рассматривают требование фальсификации как слишком строгое. Выдвигалось также возражение, что это требование «уничтожает» любую новую теорию прежде, чем она реализует возможность своего развития.

Так как в некоторых областях психоанализ преуспел в объяснении фактов, которые не могут объяснить другие теории, то можно сказать, что он удовлетворяет требованию плодотворности. Отметим, что теория может быть названа плодотворной, если она приводит к появлению новых исследовательских программ внутри различных дисциплин. Многие считали, что именно так и обстоит дело с психоанализом.

Отметим, что имеются попытки использования психоаналитического понимания в сравнительном литературоведении[1]. Одна-

[1] См. например, *S.Freud.* A Collection of Critical Essays. Ed. by P.Meisel. — New Jersey, 1981.

ко все еще остается спорным вопрос о том, могут ли и в каком смысле эмпирически проверяться подобные программы.

С точки зрения Куна и так называемой теории парадигм, мы могли бы сказать, что фрейдовская метапсихология содержит понятия, направляющие исследование, но не являющиеся проверяемыми. С этой точки зрения, следует искать критерий *адекватности*, а не истинности. Являются ли *адекватными* понятия Фрейда? Как их можно критиковать? В настоящее время споры вокруг этого все еще не завершены.

Новый подход к психоанализу может быть прослежен в ряде школ современной философии. Немецкий социальный философ Хабермас попытался реконструировать психоанализ как теорию о систематически искажаемой коммуникации[1]. Согласно Хабермасу, принадлежащее самому Фрейду эпистемологическое понимание психоанализа основано на *сциентистском* непонимании уникальности психоанализа. Психоанализ — это не естественная наука, а скорее довольно «глубокая герменевтика», которая пытается понять смысл искаженных «текстов» (невротических симптомов, сновидений и т.д.). Психоанализ, следовательно, должен объединить герменевтическую интерпретацию с психологическими исследованиями квазипричинных связей, то есть бессознательных мотивов, которые функционируют как причины «за спиной» индивида. Следовательно, мы можем сказать, что Фрейд развил уникальную демистифицирующую «глубокую герменевтику» или интерпретационную методику для понимания и исправления систематически искажаемой коммуникации. Это поднимает трудные вопросы о критериях *общезначимой (валидной)* интерпретации. По Хабермасу, психоаналитическую терапию лучше всего сравнить с расширяющимся «самопониманием». Индивиду более не следует руководствоваться «причинностью судьбы» *(causality of fate)*. Он должен снова стать свободным субъектом. В соответствии с этим пониманием, психоанализ является «критической теорией» (в смысле Хабермаса — *В.К.*), а не естественной наукой[2].

---

[1] См. *J.Habermas.* Erkenntnis und Interesse. — Frankfurt am Main, 1968. — S. 262 ff.

[2] Острый критический анализ хабермасовской интерпретации Фрейда (и психоанализа вообще) предпринят А.Грюнбаумом (Adolf Grünbaum, 1923). См. его The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique. — Berkeley/Los Angeles, 1984.

Глава 27. РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Предпосылки

Некоторые науки, относящиеся к сфере социального исследования, столь же стары, как и философия. Параллельно с историей философии мы обсуждали проблематику политической теории (начиная с *софистов*). Мы упоминали и такие общественные науки, как историография (от Геродота и Фукидида до Вико и Дильтея), юриспруденция (Цицерон и Бентам) и педагогика (от Сократа до Дьюи). Кроме того, были затронуты политическая экономия (Смит, Рикардо и Маркс) и тенденция развития общественных наук на основе таких утилитаристских категорий, как максимизирующие удовольствие агенты (от Гоббса до Джона Стюарта Милля). Мы охарактеризовали и исторически ориентированный тип социального исследования, основывающийся на идеях Гегеля.

В этой главе мы вкратце рассмотрим становление социологии, которое связано с такими именами, как Конт, Токвиль, Тённис, Зиммель, Дюркгейм, Вебер и Парсонс. Мы уделим особое внимание данному ими анализу современного им общества и проблеме статуса социологии.

Конт — «верховный жрец» социологии

Огюст Конт (Auguste Comte, 1798—1857) был одним из основателей новой науки об обществе, социологии. Термин «социология» вводится в контовском *Курсе положительной философии* (*Cours de philosophie positive.* В шести томах, 1830—1842) в качестве замены ранее использовавшегося им выражения *социальная физика (physique sociale).*

Конт рассматривал возникновение социологии как науки с исторической точки зрения. Он считал, что интеллектуальное развитие человечества проходит три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. Конт полагал, что математика, физика и биология как науки, освободившиеся от теологического и метафизического мышления, уже находятся на позитивной стадии, однако дисциплины, изучающие человека, все еще характеризуются теологическими и метафизическими спекуляциями. Конт хотел продвинуть их на позитивную (научную) стадию. В этом смысле он становится отцом социологии как позитивной социальной науки.

Использование им слова «позитивная» (и «позитивизм») имеет полемическое звучание. Оно направлено против теологических и метафизических спекуляций. Позитивная научная дисциплина является в понимании Конта эмпирической, объективной и антиспекулятивной. Она занимается явлениями, как они нам даны, и их упорядоченными связями, которые могут быть обнаружены в ходе эмпирического исследования. Классическая механика может быть образцом позитивной науки, и социология должна, насколько это возможно, следовать этой модели. Социология должна стать социальной *наукой* в том же самом смысле, в каком физика является естественной наукой.

Позитивный способ мышления положителен также в смысле его конструктивности, методологичности и организованности. Как и французские сторонники реставрации, Конт считал, что идеи Просвещения сыграли отрицательную и разрушительную роль. Критика традиций и властей привела не только к устранению устаревшей политической системы, но и к революции, закончившейся террором и хаосом. (Руссо и Вольтер называются *докторами гильотины (docteurs en guillotine).* Как и философов реставрации (в частности, Бональда и де Местра), Конта волновал нравственный кризис послереволюционной эпохи. Он усматривал его причину в возникающем *индивидуализме* («болезни Западного мира»), зародившемся во времена Реформации и достигшем кульминации в эпоху Просвещения. Явными симптомами этой «болезни» были такие идеи, как суверенитет народа, равенство и свобода индивида, усугублявшиеся негативным отношением к семье, религии, церкви и сообществу. Этот индивидуализм также выражался и в форме «методологического индивидуализма», свойственного традиции, идущей от Гоббса к Канту. Для этих мыслителей индивид являлся начальным пунктом социальной философии (см.

общественный договор), а общество понималось как объединение индивидов. Но, согласно Конту, общество не может быть низведено к индивидам точно так же, как линия не может быть сведена к точкам. С целью анализа общество может быть разделено только на группы и сообщества. Наиболее фундаментальной из этих групп является семья.

От консервативных сторонников реставрации Конта отличают два положения.

Во-первых, он отвергает католицизм в качестве социально интегрирующей силы. Консервативные французские социальные философы хотели вернуться к прежним феодально-католическим принципам старого общества. Конт относит эти принципы к ранней эпохе развития человечества и утверждает, что они должны быть заменены *принципом позитивизма.* Позитивизм — единственный принцип, который может занять место, принадлежавшее ранее католицизму. Позитивизм, таким образом, предстает «объединяющей силой» (*religion,* «религией»)[1] современного общества.

Во-вторых, Конт более положительно оценивает естествознание и основаную на нем технологию, чем сторонники реставрации. Следовательно, в качестве естественной науки об обществе социология могла бы, возможно, создать основу для новой эффективной социальной технологии. Социология должна стать инструментом такого управления обществом, при котором оно упорядочено и согласованно функционирует.

Вместе с тем, согласно Конту, социология не является наукой в ряду других — она вершина научной иерархии. Одновременно она является квазирелигиозным принципом объединения нового общества, аналогичным средневековому католицизму. Эти представления постепенно становились в учении Конта господствующими (см. *Система позитивной политики, Système de politique positive*, 1851—1854). Уравновешенный и антиметафизический дух его ранних работ уступает место пылкой поддержке позитивистской «религии». На этом этапе контовский позитивизм представляет своего рода реставрированный католицизм, сформулированный с помощью нового и светского языка. Для Конта само общество, как оно понимается

[1] Этимология английского слова *religion*, возможно, восходит к французскому слову *religare*, имеющему значение *связывать, скреплять, объединять.* См. Religion. — In Webster's Third New International Dictionary with Seven Language Dictionary. — Chicago, 1986. Vol. II. — P. 1918. — В.К.

позитивной социологией, стало *Величайшей Сущностью (Le Grand Être)*. В конце своей жизни Конт выступает почти как основатель новой гуманистической религии, пользовавшейся значительной поддержкой. Во Франции, Англии и США даже возникли подобия «церквей», проповедовавшие эту религию.

Сторонники контовской программы научной социологии (Джон Стюарт Милль и Спенсер), как правило, игнорировали его неорелигиозные идеи из *Système de politique positive*. Однако в XIX в. основные представления Конта о социологии как «естественной науке» об обществе снискали много сторонников. Влияние этого «высшего жреца» социологии ощущается, например, в переформулировке Дюркгеймом главных особенностей социологического метода (*Метод социологии, Les règles de la méthode sociologique,* 1895). Дюркгейм лишь в незначительной мере использовал труды позднего Конта, но существенно опирался на его *Курс позитивной философии.*

Значение Конта для истории социологии можно кратко выразить в трех положениях.

1. Он разработал программу позитивной «естественной науки об обществе», которая и сейчас все еще имеет много сторонников.

2. Он подчеркивал, что «социальные факты» могут изучаться столь же объективно, как и природные явления.

3. Он утверждал, что социологическое постижение регулярных общественных взаимосвязей открывает возможность развития новой социальной технологии, которая бы упростила решение социально-политических проблем.

Токвиль — американская демократия

Французский философ Алексис Токвиль (Alexis de Tocqueville, 1805—1859) особенно известен четырехтомной работой о современной ему американской демократии (*Демократия в Америке, De la Démocratie en Amerique,* 1835—1840).

Токвиль полагал, что существует непреодолимая тенденция к возрастанию *равенства* как в поведении (и установках), так и в политике (и институтах). Страной, которая дальше всего продвинулась в плане развития такого демократического равенства, были США. За ними должна последовать Европа.

Аристократ по происхождению, Токвиль двойственно относился к этой тенденции в политической и юридической демократии. Но,

как и интеллектуально близкий ему Монтескье, он был реалистом и непредубежденным мыслителем. С одной стороны, Токвиль рассматривал эту демократию как более справедливую, чем старый режим. С другой стороны, он видел опасность «уравниловки» в обществе. Каждый становится более или менее похожим на другого, и это во многом приводит к уравниванию с посредственностью. Согласно Токвилю, американцев удерживает вместе прежде всего общая заинтересованность в деньгах и эффективности. Здесь он предвосхищает современную культурную критику так называемого массового общества.

Однако, по мнению Токвиля, под угрозой находились не только аристократические и высшие интеллектуальные ценности. Он размышлял и о трудностях примирения *индивидуализма* и *свободы* с демократическим равенством. Когда во всех сферах общества власть принадлежит демократическому большинству, то несогласные меньшинства и индивиды испытывают притеснения. Речь идет не только о неприкрытом физическом насилии. Еще более опасно то, что общественное мнение подавляет диссидентские точки зрения тихим и незаметным способом.

Известно, что лозунгом Французской революции были свобода, равенство и братство. Но Токвиль считал, что свобода и равенство несовместимы с демократией и что равенство стремится победить за счет свободы.

Кроме того, Токвиль полагал, что демократия, основанная на равенстве, приведет к сильной государственной власти, а государство создаст одинаковые материальные условия существования для людей.

Токвиль видел тенденции не только к возрастанию равенства, но и к новому «классовому» расслоению. Это расслоение порождалось индустриализацией. С одной стороны, Токвиль считал, что демократическое равенство способствует индустриализации. Во-первых, стремление каждого к материальному благосостоянию создает растущий рынок для промышленных товаров. Во-вторых, возрастающее равенство упрощает доступ способным людям в торговлю и промышленность. С другой стороны, Токвиль видел тенденции к росту неравенства. Самостоятельные ремесленники превращаются в фабричных рабочих, занятых монотонной и скучной работой. Предприниматели создают крупные компании, в которых их общение с рабочими сводится к процессам найма и выдачи зарплаты. Исчезает чувство ответственности, существовавшее между аристократом и его челядью. В этом Токвиль усматривал

тенденцию к новому виду неравенства между предпринимателями и их служащими[1].

Итак, Токвиль прогнозирует тенденции и к политическому равенству и к экономическому неравенству.

Следует отметить, что Токвиль является одним из первых мыслителей, которые высказывали сомнение относительно веры в прогресс и пытались найти баланс между преимуществами и недостатками общественного развития первой половины XIX века.

Тённис — общность и общество

Рассмотрим теперь так называемые антитетические пары социологических понятий. (Их примером являются такая пара понятий, как «закрытое, статическое общество» и «открытое, динамическое общество»). Эти пары или «идейные блоки»[2] могут быть поняты как базисные точки зрения, или своеобразные системы координат, которые принимались классической социологией и опираясь на которые она рассуждала об обществе. Наиболее важная концептуальная пара была введена, по-видимому, немецким социологом *Фердинандом Теннисом* (*Ferdinand Tönnies,* 1855—1936). Она вынесена в название его основной работы *Общность и общество* (*Gemeinschaft und Gesellschaft,* 1887). В этом труде он стремился разработать всестороннюю концептуальную систему, основанную на понятиях *общности* и *общества* Приведем несколько примеров, которые разъясняют смысл этой концептуальной пары и точку зрения Тённиса.

Идея *общности (общины)* является столь же центральной в классической социологии, как и идеи естественного состояния, индивида и общественного договора в политической философии (от

---

[1] Токвиль также утверждал, что большинству при демократии часто гарантируют приемлемую часть производимого продукта для того, чтобы оно не искало для себя выгоды в революции Благодаря этому, меньшинство, которое явно извлекло бы пользу из революции, может быть ограничено большинством — Здесь Токвиль противостоит марксовой теории обнищания См *P Eberts and R.Witton* «Recall from Anecdote Alexis de Tocqueville and the Morphogenesis of America» American Sociological Review, 1970, 35 Pp 1086—1087 Eberts и Witton рассматривают труды Токвиля как важную основу (более плодотворную, чем марксову) для системной теории и макросоциологической модели структурных изменений в демократических индустриальных обществах

[2] Мы заимствовали термин «идейный блок» *(idea-unit)* из *R Nisbet* The Sociological Tradition — London, 1980

Гоббса до Канта). Традиция, начатая Гоббсом, использовала идею договора для легитимации или обоснования существовавших социальных отношений и политических условий. Договор был моделью всего, что было правовым и справедливым в общественной жизни. Все социальные отношения, которые возникли в результате договора, то есть добровольного соглашения, были легитимными, законными.

В возникающей в XIX в. социологии «договор» в качестве основной категории был в значительной степени заменен «общностью». В то же время общность была моделью хорошего общества. Согласно Тённису, *общность* охватывает все формы социальных отношений, которые характеризуются большой степенью личной близости, эмоциональной глубиной, моральной ответственностью, социальной сплоченностью и временной протяженностью. Типичный пример такой общности — семья. Существующие между членами семьи связи и отношения принципиально отличаются от отношений, скажем, между проституткой и клиентом или между современным предпринимателем и служащим. В основанных на общности отношениях господствуют эмоциональные связи, сохраняющие любовь и в радости, и в горе, а не безличные и анонимные отношения, характерные для «общества» [ср. отношения между университетским преподавателем и студентом].

В социологии Тённиса *обществу (Gesellschaft)* дается типологическое определение, заключающееся в том, что оно связывается со специальным типом человеческих отношений, а именно с отношениями, которые характеризуются большой степенью индивидуализма и безличной формальности. Эти отношения возникают на основе волевого решения и личного интереса, а не традиций и эмоциональных связей, составляющих основу *общности*. Тённис рассматривает *общность* как продолжительную и подлинную форму совместной жизни, а *общество* — как преходящую, случайную и механическую форму жизни.

Мы уже говорили, что прототипом *общности* является семья. Индивид рождается в семье. Кровное родство и семейные узы — вот основные опоры *общности*. Но индивид также связан различными дружескими отношениями со своим локальным окружением. К многочисленным манифестациям *общности* относятся гильдии, различные профессиональные и интеллектуальные союзы, религиозные объединения, секты и т.д. Типичные отношения общности раньше существовали между мастером и подмастерьем или между главой дома и членами домашнего хозяйства (включая слуг).

Тённис подчеркивает, что нравственный аспект занимает важное место при обычном понимании *общности*. Общество, характеризуемое отношениями *общности*, часто поражает нас своей «сердечностью», «дружественностью» и «гостеприимством» его членов. Эти патриархальные *(premodern)* черты проявляются особо явственно на фоне распространенных в нашем обществе коррупции, непотизме и существенных правовых и управленческих изъянов. Различие между *обществом* и *общностью* находит выражение в обычном словоупотреблении. Мы говорим о человеке, что «он очутился в плохом обществе *(Gesellschaft)*», но не используем выражение «он очутился в плохой общности *(Gemeinschaft)*». (Однако разве не существуют криминальные группы, отношения между членами которых отмечены «близостью» и «сердечностью»?).

Согласно Тённису, проблемы пола также отражаются в понятиях *общества* и *общности*. Женщины традиционно ориентируются на более «добрые ценности», чем мужчины. Женская эмансипация приводит к тому, что женщины попадают в «мужской мир», основывающийся на отношениях, типичных для *общества*. Благодаря процессу эмансипации женщины становятся более «жесткими», «просвещенными», «сознательными» и «расчетливыми», такими же, как и мужчины. Именно элемент *общности* в женщинах и детях объясняет, по мнению Тённиса, ту легкость, с которой они эксплуатировались на раннем этапе развития индустриального общества. Если женщинам в большей степени, чем мужчинам, присущи отношения *общности*, то это может быть ведущей причиной того, что обычно женщинам гораздо труднее быть лидерами в рациональной и расчетливой борьбе за более высокую заработную плату. Может быть, по этой же причине среди женщин гораздо меньше преступников, чем среди мужчин?

Концептуальная пара *общность* и *общество* занимает центральное место в понимании Тённисом крупных социальных изменений, которые произошли в новейшей европейской истории. Он подчеркивает, что европейский социум эволюционировал от форм жизни, основанных на *общности*, к формам, основанным на *обществе*, главными среди которых являются соглашения и договоры. Этот процесс породил новые связи между людьми. В частности, опорой власти стал не авторитет традиции, а сила. Стали доминировать конкуренция и эготизм (преувеличенное мнение о своей личности). Ядром *общества* оказались рациональность и экономический расчет.

«Теория *общества* имеет дело с искусственно созданным агрегатом человеческих существ, который внешне напоминает *об-*

щность в том, что индивиды мирно живут и сосуществуют друг с другом. Однако в *общности* они остаются принципиально объединенными даже вопреки всем разделяющим факторам, тогда как в *обществе* они разделены вопреки всем объединяющим факторам... В *обществе* каждый существует сам по себе и в изоляции. В нем налицо напряженность со стороны индивида по отношению ко всем остальным. В обществе сферы деятельности и власти индивидов резко разграничены таким образом, что каждый отказывает другому в контакте со своей сферой и в доступе к ней, то есть вторжение в нее расценивается как враждебный акт. Такая отрицательная установка по отношению к другому становится нормой и всегда лежит в основе отношений между наделенными властью индивидами. Она характеризует *общество* в состоянии мира. В нем никто не желает передавать и производить что бы то ни было для другого индивида, никто не склонен быть щедрым по отношению к другому, если в обмен на подарок или труд он не получает то, что рассматривает, по крайней мере, равным отданному»[1].

Возможно, некоторые истолкуют это высказывание как совершенно отрицательную характеристику современного Тённису общества. Видел ли он вообще что-либо положительное в *обществе*? Тённис ни в коем случае не был реакционером и всегда подчеркивал, что без *общества* нельзя было бы представить возникновение современной либеральности и культуры. Подобным образом город и городская жизнь связаны именно с *обществом*. Вместе с городом за наукой «следуют» торговля, промышленность и все то, что подразумевается под современной западной цивилизацией. Если мы все же испытываем ностальгические чувства в связи с утратой *общности*, то это та ностальгия, которая пронизывает «идейные блоки», или основные понятия классической социологии. Эта ностальгия выражает проблему, которая все еще характерна для современной социальной жизни. Согласно Тённису, социальная жизнь, формой которой является *общество*, достигла пика своего расцвета в далеком прошлом. По мере нашего продвижения в современность все более усиливается потребность в формах жизни, основанных на отношениях *общности*. Таким образом, можно сделать вывод, что уже в 80-х годах XIX века предпринимались попытки включения в *общество* отношений *общности* и своего рода «механизмов безопасности» (социальная поли-

[1] *F. Tönnies.* Community and Society. Translated and edited by C.Loomis. — New York, 1957. — Pp. 64—65.

тика, «государство всеобщего благоденствия» и т.д.). Присуща нашему времени ориентация на личную жизнь, локальную социальную среду, «терпимые» ценности и децентрализацию демонстрирует актуальность и важность поставленных Тённисом проблем.

Мы попытались раскрыть, как концептуальная пара *общность* и *общество* характеризует различные типы социальных связей и как эти типы могут быть соотнесены с двумя различными фазами европейской истории. По-видимому, более правильно рассматривать *общность* и *общество* как два крайних состояния, которые никогда не существовали в эмпирико-социальной реальности в чистом виде. В целом же современный социум ближе к понятию *общества*, чем *общности*. Отметим, что эти понятия являются *идеальными типами*, которые более детально будут описаны ниже при характеристике взглядов Вебера.

Введенная Тённисом концептуальная пара играет важную роль в социологии. К ней в своих работах обращался американский социолог Чарльз Кули (Charles H.Cooley, 1864—1929). Он проводил различие между *первичными* и *вторичными* социальными группами. Первичные группы характеризуются непосредственным психологическим контактом и личностными — «лицом к лицу» — отношениями. Они первичны в том смысле, что именно в них происходит формирование социальной природы индивида и его идеалов. Наиболее важные первичные группы — это семья, соседская община и подростковые группы. Они различными способами формируют у индивида «мы-самоощущение», то есть чувство его идентичности с той или иной группой. Организации и политические партии являются примерами вторичных групп. Тогда как в первичных группах велика частота и длительность непосредственных контактов, а связи носят эмоциональный, личностный характер, во вторичных группах контакты являются произвольными, формальными и безличными. Средствами коммуникации в первичных группах являются речь, подражание и жесты, а во вторичных — чаще всего письма, циркуляры и телефонные разговоры.

Рассматриваемая концептуальная пара занимает важное место и в проводимом криминалистом Нилсом Кристи (Nils Christie) различии между «тесно связанным» и «слабо связанным» обществом[1].

В дальнейшем мы остановимся на том, как Вебер и Парсонс развили предложенные Тённисом концептуальные пары.

---

[1] См. *N.Christie.* Beyond Loneliness and Institutions: Communes for Extraordinary People. — Oslo, 1989.

Зиммель — социальная ткань

Георг Зиммель (Georg Зиммель, 1858—1918), немец с еврейскими корнями, является крупнейшим эссеистом среди классиков социологии. К числу его наиболее важных работ принадлежат *О социальной дифференциации* (*Über die soziale Differenzierung,* 1890), *Философия денег* (*Philosophie des Geldes,* 1900) и *Социология* (*Soziologie,* 1908). Кроме того, им написано несколько эссе и книг по философии, искусству, вопросам культуры (*Крупные города и духовная жизнь, Die Großstädte und das Geistesleben,* 1902, *Понятие и трагедия культуры, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, Общество двоих, Die Gesellschaft zu zweien,* 1908, и др.).

Зиммель рассматривал социальную жизнь через призму социального взаимодействия *(Wechselswirkung).* Согласно Зиммелю, социология является наукой о взаимодействиях между индивидами. Поэтому в ней реализуется реляционное мышление, то есть мышление в терминах отношений. В центре внимания социологии находятся *формы* социализации индивида. Социальное взаимодействие, может, так сказать, «заморозиться» в объективных надындивидуальных структурах. Ими могут быть объединяющие символы, вневременные нормы и т.д. Но они также проявляются в качестве специфических форм (экономика, основанная на денежном обращении, кооперация, конкуренция и т.д.). Для Зиммеля взаимодействие есть «жизнь как процесс». Это подразумевает, что в широком смысле социальная реальность является открытым процессом. Зиммель отвергает понимание общества как более или менее закрытой системы (ср. с его возражениями против мышления об обществе с помощью системных понятий). В то же время социальная жизнь, понимаемая как социальное взаимодействие, исключает все монокаузальные теории истории и общества (то есть теории, предполагающие существование *одной* причины).

Для Зиммеля социология во многом похожа на своеобразный социальный микроскоп. В ряде эссе и больших статей он объясняет взаимодействие как между двумя индивидами *(Общество двоих),* так и между «чужаком» *(Fremden)* и большей социальной группой. В эссе *Человек как враг* (*Der Mensch als Feind,* 1908) Зиммель пытается показать, что конфликт между группами может сплотить членов группы в их борьбе против общего врага [ср. с парой социологических понятий *«мы-группа» (in-group)* и *«они-группа» (out-group)*]. Однако взаимодействие между конфликтующими группами также может их сблизить. В целом, для Зиммеля общество является «тканью», сотканной из неисчислимых взаимодействий.

В работе *Крупные города и духовная жизнь* Зиммель показывает, что современный город порождает и новые формы взаимодействия, и новых людей. Он дает следующую качественную характеристику современности *(modernity)*. В большом городе мы находимся под шквалом впечатлений. «Нервная жизнь» каждого индивида интенсифицируется. Мы становимся сверхчувствительными. Интенсивность жизни так велика, что мы не в силах совладать с нею и вынуждены соблюдать дистанцию между нами и окружающей нас физической и социальной средой. Чтобы уберечь себя от увеличивающегося числа впечатлений, мы вынуждены изолироваться от реальности. В качестве понятной реакции на сверхчувствительность возникает современное пресыщенное *(blasiert)* отношение к окружающим. Для того чтобы выжить, мы становимся закрытыми, испытываем антипатию к нашей среде и дистанцируемся от нее. При этом мы либо прекращаем реагировать, либо реагируем неадекватно. В конечном счете, сверхчувствительность помещает нас в вакуум. Невротик, по мнению Зиммеля, страдает и потому, что он слишком близок к вещам, и потому, что слишком далек от них.

Зиммель начинает не с макросоциологических понятий, а с изменчивых «фрагментов» социальной реальности. Согласно Зиммелю, современность приобрела динамическую форму выражения. Целое состоит из маленьких нестабильных фрагментов, и Зиммель находит его «следы» в мелочах жизни. Исследуя эти фрагменты, он пытается также выявить универсальное. Для него общество представляет собой лабиринт, в котором взаимодействуют индивиды и группы. Чтобы понять это взаимодействие, социология должна исследовать микроуровень. Ей необходимо начинать с простейших форм взаимодействия. При этом поиск невидимых нитей, которые связывают индивидов, является условием понимания социальной сети. Разобраться в этом лабиринте можно путем сбора «моментальных фотоснимков», фрагментов и частных впечатлений, а не путем использования системных понятий. Например, монета является символом современных социальных отношений, бесконечного взаимодействия. Понимание монеты в качестве фрагмента может быть ключом к социальной реальности.

Нередко именно идеи Зиммеля были источником вдохновения для развивающейся социологии XX столетия. Многие социологи в том числе и Вебер, опирались на них. В большой монографии *Философия денег* Зиммель описывает процесс расширяющегося распространения в современной жизни мышления в терминах «цель—

средство». Инструментально-целевая рациональность вытесняет все другие формы рациональности. Рассудок берет верх и подавляет чувства [ср. с понятием «эмоциональной нейтральности» у Парсонса]. В указанной книге Зиммель также разработал оригинальную теорию отчуждения, которая позднее заняла центральное место во взглядах венгерского философа Лукача (György Lukács, 1885—1971) и представителей так называемой критической теории *(Франкфуртская школа)*. Зиммель анализирует как непрерывный рост «объективного духа» (в гегелевском смысле), так и то, как культурные объекты делают нас все более и более бессильными. Создаваемые нами вещи становятся нашими господами (процесс реификации). Сколько промышленных рабочих, спрашивает Зиммель, в состоянии понять принципы функционирования машин, на которых они работают, то есть понять, так сказать, материализованный в машинах дух? Таким образом, дух и его результаты становятся чуждыми человеку.

Зиммель уделяет совсем мало внимания обсуждению социологического метода. В своих исследованиях он использовал несистематический или даже антисистематический подход. Его работы, по крайней мере на первый взгляд, удивляют своей фрагментарностью. Его социология во многом является «эссеистской» и не содержит ссылок и сносок. Наиболее известные работы Зиммеля — это скорее собрание эссе, чем систематические исследования. Они — самостоятельные фрагменты того, что Зиммель рассматривал в качестве науки об обществе. Эссе — литературный жанр, который соответствует стремлению Зиммеля выразить свое постижение общества в антипозитивистской, антиакадемической и антисистематической форме. В его манере изложения мы не встретим применения причинно-аналитического «метода». Важно понять и то, что Зиммель не пытается экспериментально проверять свои гипотезы. Не использует он и гипотетико-дедуктивный метод. Форма эссе не повинуется правилам игры в систематическую науку. Во многом эссе Зиммеля — это своеобразные «социологические поэмы». Поэтому его социологический метод презентации обладает трудно воспроизводимым «стилем». Его стиль вызывает ассоциации с творчеством художника и с философией как поэзией (мы наблюдаем такой же феномен, например, у Ницше, позднего Хайдеггера и Адорно). Это указывает, что Зиммель пытался защитить интеллектуала, творческой деятельности которого, как он чувствовал, угрожает опасность. Но в то же время этот «стиль» делает трудным перевод содержания его сочинений на современный

социологический язык. Эссе Зиммеля теряют нечто существенное, когда они излагаются в форме обезличенного научного отчета.

Лукач говорил, что Зиммель во многих отношениях — это социальный исследователь-импрессионист. Точно так же, как художники-импрессионисты меньше внимания уделяли содержанию своих картин, а больший акцент ставили на способе репрезентации, так и Зиммель разрабатывал ряд различных тем, для которых точка зрения более важна, чем индивидуальные детали. Среди этих тем были японские вазы, Микеланджело, поэзия Рильке, Ницше, Кант, одиночество и «общество двоих» *(Zweisamkeit)*, монетарная экономика и городская жизнь. Лукач говорил, что Зиммель был «философом импрессионизма» и разрабатывал концептуальную формулировку импрессионистского видения мира.

Зиммелю удалось с большой проницательностью выразить суть многих социальных отношений и процессов. Он описывал повседневный опыт с новой, импрессионистской, точки зрения. Поэтому не следует удивляться тому, что он учит нас смотреть на многие вещи по-другому. Его эссе помогают нам лучше понять, как соткана социальная «ткань». Читая их, мы вырабатываем способность следовать за нитями в социальном лабиринте. Во многом Зиммель стал «открывателем новых дорог» в социологии для тех, кто ищет путь на фрагментированной территории современной жизни. Однако даваемая им «текучая» картина социальной жизни также воздействует на присущую ему форму изложения. В результате его аргументы часто гипотетичны и неубедительны. Вряд ли существует социолог или философ, который использует слово «возможно» столь же часто, как Зиммель. Поэтому не без оснований немецкий философ Эрнст Блох (Ernst Bloch, 1885—1977) называл его «мыслителем сослагательного стиля» *(ein Vielleichtdenker)*.

Дюркгейм — общество и общественная солидарность

Жизнь. Эмиль Дюркгейм (Emile Durkheim, 1858—1917) родился в г. Эпиналь в пограничной с Германией области Франции. Хотя его отец был раввином, но по отношению к религии Дюркгейм занял достаточно агностическую позицию. Он изучал философию и политическую теорию в Париже, преподавал педагогику и социальную науку в университете Бордо, а позже был профессором в Париже, сначала по педагогике, а потом по социологии.

Дюркгейм был трудолюбив, серьезен и наблюдателен. Своей задачей он поставил создание новой науки об обществе, *социологии*. Он также принимал участие в политике. Дюркгейм защищал Альфреда Дрейфуса (Alfred Dreyfus, 1859—1935) и принимал участие в борьбе против немецкого милитаризма времен первой мировой войны.

Труды. Среди его работ упомянем следующие *О разделении общественного труда* (*De la division du travail social*, 1893), *Метод социологии* (*Les Régles de la méthode sociologique*, 1895), *Самоубийство* (*Le Suicide*, 1897), *Элементарные формы религиозной жизни* (*Les Formes élèmentaires de la vie religieuse*, 1912)

Главная идея Дюркгейма заключается в том, что общество основано на *солидарности* людей. Общество становится больным, когда социальная солидарность ослабевает. Поэтому необходимо найти правильную терапию, чтобы восстановить эту жизненно важную солидарность.

Социология, по Дюркгейму, является наукой об этой солидарности, ее основах, причинах ослабления и способах укрепления.

Дюркгейм считал, что современная ему Франция была обществом с ослабленной солидарностью, то есть больным обществом.

Он отвергал представление о том, что социология должна использовать те же самые социальные понятия, которые члены общества используют для понимания своих собственных социальных взаимодействий (см. Уинч, Гл. 29). Согласно Дюркгейму, социология должна найти другие и лучшие понятия. Он иллюстрирует это положение с помощью понятия самоубийства. Отталкиваясь от повседневного языка и обыденной жизни, Дюркгейм пробует разработать такую концепцию самоубийства, которую можно было бы обрабатывать *статистически*, устанавливая связь частоты самоубийств с различными *социальными* условиями, то есть условиями не психологического характера. Абстрагируясь от различных эмоциональных и индивидуальных аспектов самоубийства — того, что люди чувствуют и думают по поводу самоубийства, — Дюркгейм как социолог дистанцируется от психологии. Он пытается найти статистические изменения в частоте самоубийств в зависимости от пола, возраста, семейного положения, вероисповедания, национальности, социального класса и т.д. Собранные статистические данные образуют основу для теоретической работы Дюркгейма как социолога. (Однако он не останавливается на статистике). Опираясь на них, Дюркгейм формулирует теорию общества, то есть теорию общественной солидарности. Согласно этой теории, высокая частота самоубийств является показателем ослабленного чувства солидарности.

Иногда метод Дюркгейма называют *позитивистским.* Однако это слово настолько неоднозначно, что при его употреблении всякий раз необходимо объяснять, что под ним подразумевается. Дюркгейм не является позитивистом в смысле логического позитивизма. Он позитивист в том смысле, что интересуется *тем, что дано*

(данное = «позитивное»), и хочет понять, как функционирует общество, когда оно функционирует. Он не пытается осуществлять радикальные изменения («отрицать», ср. с Гегелем, Марксом, Сартром: критическое, изменяющееся = «отрицающее»). Для того чтобы найти лекарство против нездоровой общественной дезинтеграции, то есть для проведения лечения, Дюркгейм хочет понять вещи такими, какими они являются. (Отметим, что он в значительной степени смотрел на современные ему социальные перемены как на ведущие к ослаблению общества.)

Утверждая, что социолог должен рассматривать социальные явления как *вещи*, Дюркгейм старается с помощью уточненных обыденных понятий собрать статистический материал, который в дальнейшем может быть теоретически обработан. Этот подход представляет разрыв с той традицией социальных исследований, которая полностью основана на понимании. Но натуралистическая редукция, согласно которой социальные явления, так сказать, обладают таким же онтологическим статусом, как и природные объекты, не является необходимой частью такого статистического теоретического подхода.

Исходя из статистического материала по самоубийствам, Дюркгейм полагал, что смог объяснить социальную солидарность и указать причины ее ослабления. Он называет это ослабление социальной солидарности *аномией* (греч. *a-nomi* — отсутствие закона, нормы), то есть *«безнормием»*. Кратко говоря, состояние аномии — это состояние, в котором ослаблены связи, объединяющие людей. В состоянии аномии индивиды становятся менее устойчивыми к тяготам и трудностям, что ведет к увеличению частоты самоубийств.

Дюркгейм считал, что статистически обоснованно утверждать, что аномия меньше (чем сильнее социальная солидарность, тем меньше самоубийств) среди женатых, чем среди неженатых; среди женатых пар с детьми, чем среди бездетных пар; среди католиков, чем среди протестантов; среди людей из малых общин, чем среди людей из больших городов и т.д. Брак, семья и религия (в качестве социальной формы жизни), особенно католицизм, являются, таким образом, укрепляющими общество факторами.

Экономика, по Дюркгейму, является всего лишь *одним* и не решающим институтом, который взаимодействует с другими. В этом он расходится с Марксом, отдававшим первенство экономике.

Дюркгейм не считал, что для гуманизации общества разделение труда должно быть отменено. Напротив *всестороннее* разделение труда позволило бы в будущем стать обществу опять гармоничным. При

неразвитом разделении труда между людьми царит равенство, но их индивидуальность находится в зачаточном состоянии. Здесь преобладает, по словам Дюркгейма, «механическая солидарность». По мере углубления разделения труда индивиды в большей степени становятся зависимыми друг от друга, что приводит к возникновению «органической солидарности». Каждый зависит от другого, подобно частям одного организма. Такое углубляющееся разделение труда ведет и к специализации, и к индивидуализации.

Согласно Дюркгейму, общество, основанное на разделении труда, может быть как здоровым, так и больным. Состояние общества определяется тем, функционирует ли экономика в соответствии с нормами или нет. Если нет, то возникает аномия (например, обострение классовой борьбы). Дюркгейм обращен не назад, не к обществу без разделения труда, а вперед, к гармоничному обществу, основанному на разделении труда.

Укрепление норм социально-экономической жизни, необходимое для устранения аномии, не может произойти путем простого морализирования или применения одной лишь государственной власти. В государстве должны существовать институты по гармоничному управлению экономикой — *корпорации*. Дюркгейм обосновывает идею корпоративного государства, в котором экономикой квалифицированно и умело руководят кооперативные организации. Но это государство отличается от фашистского корпоративизма, так как предполагается, что корпорации обладают определенной политической самостоятельностью.

Дюркгейм (как и Гегель) предлагает своего рода «социал-демократическое» решение. Он выступает против неконтролируемого экспансионизма чистого либерализма и марксовой теории радикальных изменений. Терапия Дюркгейма в значительной степени направлена против того общего, что имеется у либерализма, социализма и марксизма, то есть против общего им политического наследства эпохи Просвещения, а именно идей развития, освобождения и прогресса. Некоторые теоретики придают исключительно сильное значение этим идеям. Но Дюркгейм трактует их как составляющие опасной тенденции к общественному упадку. Общество должно быть стабильным, хотя и не статическим. Дюркгейм ставит под сомнение такие понятия, как развитие и прогресс. Если применять эти понятия ко всем видам изменений, то они могут в действительности представлять лишь красивое переописание разрушительной аномии. Например, согласно Дюркгейму, мы должны не «освобождать» себя от всего, а попытаться

достичь общественной солидарности, которая является предпосылкой нашей социальной безопасности и счастья.

Однако спорно, удалось ли Дюркгейму добиться примирения иерархии и гармонии.

В настоящее время принято различать два вида социальных теорий. Одни в качестве основы рассматривают *конфликт*, другие — *гармонию*. В этом смысле Дюркгейм несомненно является теоретиком гармонии, а Маркс применительно к классовому обществу — теоретиком конфликта.

Исторически корни учения Дюркгейма восходят к доренессансной политической теории — в частности, к политическим теориям Платона и Аристотеля, подчеркивавшим важность социальной сплоченности и стабильности. В наши дни его учение, по-видимому, представляет интерес и в экологическом аспекте. Оно является своего рода вкладом в возможную социологию общества, находящегося в состоянии экологического равновесия.

Рассматривая отношения индивида и сообщества, Дюркгейм отдает определенный приоритет сообществу и солидарности. Индивиды должны адаптироваться к нормам и правилам, которые необходимы в хорошо функционирующем обществе. Альтернативой этому, в принципе, является анархия (аномия), которая в конечном счете не на пользу индивиду.

Вместе с тем остается открытым следующий вопрос. Могут ли в функционирующем обществе быть гарантированы с помощью, выражаясь словами Гегеля, диалектического опосредствования уникального и всеобщего такие ценности, как индивидуальность и либеральность? Проблемы этого опосредствования индивидуального и общественного трудно решить как теоретически, так и практически. Кстати, это справедливо и для подхода самого Гегеля. Но некоторые ученые все же полагают, что Дюркгейм уделял этому вопросу недостаточное внимание.

Вебер — рациональность и героический пессимизм

Философия науки и идеальные типы

Макс Вебер (Max Weber, 1864—1920), один из классиков социологии, оказавших наибольшее влияние на ее проблемы, модели, основные понятия и структуру. Рассмотрим вначале его философию науки и точку зрения на *«идеальные типы»*.

Согласно Веберу, существует фундаментальное различие между фактами и ценностями, то есть между тем, что *есть,* и тем, что *должно* быть. В качестве ученых мы можем говорить только о фактах, но не о ценностях. Конечно, мы можем исследовать, какие ценности признают люди на самом деле. Это — эмпирический вопрос. Вебер не говорит, что мы не можем (или не должны) занимать определенную политическую и нравственную позицию в отношении ценностей. Но это наша позиция как граждан, а не ученых. Следовательно, мы не должны смешивать эти две сферы — например, вести под видом изложения научной точки зрения политическую агитацию на лекциях. Наука, конечно, может сообщить нам нечто о том, какие *средства* подходят для достижения определенной цели. Она может сказать нам нечто и о «цене» достижения этой цели. Но как только такая информация предоставлена, действующее лицо должно лично сделать *выбор.* В этом суть веберовского тезиса о ценностной свободе *(die Wertfreiheit)* науки. Нука *в качестве* науки может утверждать нечто лишь о том, что есть, но не о том, что должно быть. В науке мы ищем истину, которая *общезначима* для каждого: «Правилен и всегда останется таковым тот факт, что методически корректная научная аргументация в области социальных наук, если она хочет достигнуть своей цели, должна быть признана правильной и китайцем»[1].

Веберовская концепция ценностной свободы не означает, что ценности не играют никакой роли в науке. Согласно Веберу, все знание о культуре и обществе обусловлено ценностными понятиями. Всегда существуют некоторые основные «точки зрения» и «перспективы», которые определяют то, какие темы становятся объектом научного исследования. Соглашаясь с неокантианцем Генрихом Риккертом (Heinrich Rickert, 1863—1936), Вебер характеризует такие нормативные точки зрения как *основывающиеся на ценностях.* Так же как и Риккерт, Вебер проводит различие между науками о культуре, основанными на *понимании,* и естественными науками, основанными на *объяснении.* Науки о культуре характеризуются тем, что они формируют объекты исторического исследования в соответствии с «культурными ценностями». Но в одном важном моменте Вебер не согласен с Риккертом. Последний утверждал, что существуют объективные культурные ценности. Позиция же Вебера до-

[1] *М.Вебер.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. Перевод М.Левина. — В кн. *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 354.

вольно близка позиции Ницше, который считал, что существует многообразие субъективных ценностных точек зрения. Благодаря этому многообразию исследователь достаточно свободен в выборе темы исследования. Итак, второй предпосылкой веберовской философии науки является идея *плюрализма ценностей.*

Вебер утверждал, что вначале мир и жизнь предстают перед индивидом в качестве бесконечного многообразия, почти хаоса, событий и действий. Каждый, кто хотел бы описать мир «без ценностных предпосылок», пришел бы к бесконечному числу наблюдений и суждений, к хаотической мешанине важных и неважных фактов. (В этом моменте позиция Вебера имеет много общего с критикой Поппером примитивного собирательства фактов). Мы структурируем окружающий нас хаос таким образом, что для нас становится *значимой* только *часть* реальности. Специфический предмет исследования, например «Французская революция», значим для нас только потому, что находится в определенном отношении к *культурным ценностям,* с позиций которых мы смотрим на мир. Как раз в свете таких культурных ценностей мы отличаем существенное от несущественного так, как мы их видим. Именно это делает явления *релевантными* и придает им *смысл.* Итак, ценностные понятия являются квазитрансцендентальными предпосылками наук о культуре и обществе.

Вебер осознавал, что ценностные понятия, которые в конечном счете задают изучаемые учеными и научным сообществом релевантные проблемы, могут меняться. Поэтому изменения в социальных науках могут быть результатом глубинных сдвигов в самопонимании данной эпохи и ее взглядах на ценностные понятия. Вебер описывает такие изменения почти в тех же словах, которые мы позднее находим в характеристике Куном научных революций [см. Гл. 29]. «Ценностные понятия» похожи на достаточно широкое куновское понятие «парадигмы». Однако в отличие от Куна, Вебер делает больший акцент на культурные изменения вне социальных наук, которые оказывают влияние на выбор проблем внутри этих наук. Поэтому главными для него являются изменения в ценностных понятиях эпохи или исследователя.

«Однако наступит момент, когда краски станут иными: возникнет неуверенность в значении бессознательно применяемых точек зрения, в сумерках будет утерян путь. Свет, озарявший важные проблемы культуры, рассеется вдали. Тогда и наука изменит свою позицию и свой понятийный аппарат, с тем чтобы взирать на поток событий с вершин человеческой мысли. Она последует

за теми созвездиями, которые только и могут придать ее работе смысл и направить ее по должному пути»[1].

Следуя Дильтею и немецкой интеллектуальной традиции (см. Гл. 19), Вебер утверждает, что социальные науки должны использовать «метод понимания» *(Verstehen)*. Не случайно его главный социологический труд *Хозяйство и общество* (*Wirtschaft und Gesellschaft,* 1921) имеет подзаголовок *Очерк понимающей социологии (Grundriß einer verstehenden Soziologie)*. Социология не должна ограничиваться лишь нахождением общих правил, которым подчиняются социальные действия. Она также должна пытаться *понять* субъективные намерения и мотивы действующего лица. На следующем этапе такие субъективные намерения и цели могут рассматриваться в качестве причин социального действия и могут служить основаниями для социологического причинного объяснения. Это соответствует веберовскому определению социологии.

«Социология (в том смысле этого весьма многозначного слова, который имеется здесь в виду) есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие»[2].

Обратим внимание на два аспекта этого определения. Его исходным пунктом является так называемый «методологический индивидуализм», который влечет за собой веберовское скептическое отношение к коллективным понятиям в социологии. Если понятия типа *духа времени* и *характера народа* не могут быть прослежены до уровня социального действия, то они претендуют на большее, чем могут («откусывают больше, чем могут проглотить»). Однако если социология ограничится лишь присущим действующему агенту пониманием, то она «откусит слишком мало». Веберовское определение содержит также неявное различие между *действием* и *событием*. Социология занимается мотивированными действиями, а естествознание — немотивированными событиями (например, планетарными движениями). Осмысленный характер человеческого действия не имеет аналога в природе. Но это не исключает возможность предсказаний в социологии. Действие имеет специфическое свойство, которое делает его более предвидимым *(calculable)*, чем естественный процесс, а именно оно имеет понятный мотив. Следовательно, действие менее «иррационально», чем событие.

---

[1] *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 414.

[2] *М.Вебер.* Основные социологические понятия. Перевод М.Левина. — В кн. *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 602.

Итак, Вебер подчеркивает, что «понимание» *(Verstehen)* не исключает «объяснения» *(Erklären)*. Герменевтический метод, понимание, является дополнительным к методу причинного объяснения. Одного интуитивного эмпатического проникновения в «горизонт» других людей недостаточно. Понимающая интерпретация мотива и цели должна дополняться и контролироваться причинным объяснением Статистические утверждения, которые описывают процесс человеческих действий (например, частоту самоубийств), могут, согласно Веберу, только тогда получить достаточное объяснение, когда выяснен *смысл* действий. Следовательно, социальная наука должна развиваться *путем* выяснения субъективного горизонта агента и его намерений.

Мы говорили, что темы исследования конституируются с помощью ценностных понятий и что наука должна быть *ценностно свободной*. Вебер не усматривает в этом никакого противоречия. Да, именно посредством ценностей нечто становится релевантной темой исследования. Но то, что мы, как ученые, утверждаем об этой теме, должно быть сказано без помощи ценностных суждений[1]. Здесь центральную роль играют «идеальные типы».

«Идеальные типы» могут быть истолкованы как базисные научные понятия. В совокупности они образуют в некотором смысле «модель» реальности. Для Вебера, который в основном придерживался номиналистических позиций, идеально-типовые понятия (например, «экономический человек») не представляют характеристик реальности. В соответствии с Риккертом и неокантианцами, идеальный тип мыслится только в качестве формального «инструмента», который используется для упорядочивания бессмысленного многообразия реальности. Он высвечивает специфические аспекты предмета исследования и не имеет никакого нормативного значения. (Идеальные типы не имеют ничего общего с «идеалами» в нормативном смысле.) Например, идеальный тип «харизматическое королевство» описывает тип королевства, которое никогда не будет найдено в чистой виде в любом обществе. Это же относится к таким идеально-типовым конструкциям, как «Ренессанс», «протестантская этика», «дух капитализма», «целерациональное действие» и т.д.

Точка зрения Вебера на идеальные типы может быть понята свете кантовской концепции *категорий*. Аналогично тому, как кан

---

[1] Борьба за «ценностную нейтральность» является фактически борьбой место *«ценностных суждений»* в науке *(Werturteilsstreit)*.

товские категории являются условиями любого возможного познания реальности, социологические идеальные типы Вебера выступают своего рода сетями, которые, как предполагается, схватывают нечто в бесконечном многообразии реальности. Однако в противоположность категориям Канта, идеальные типы не вечны и не неизменны. Они конструируются исследователем и могут быть переделаны. Однако они должны быть логически непротиворечивыми и «адекватными» имеющемуся состоянию дел[1].

Типы действия и формы легитимации

Вебер строит свою социологию на четырех «чистых» типах действий (идеальных типах). 1) Действие может быть рационально ориентированным по отношению к данной цели *(целерациональное действие)*. 2) Действие может быть рационально ориентированным по отношению к некоторой абсолютной ценности *(ценностно-рациональное действие)*. 3) Действие может быть вызвано определенными страстями или эмоциональными состояниями агента *(аффективное или эмоциональное действие)*. 4) Действие может определяться традициями и глубоко укорененными привычками *(традиционное действие)*.

Действия первых двух типов рациональны. Термин «рациональное» указывает здесь на определенные критерии, которым не удовлетворяют последние два типа действий. А именно, первые два типа являются рациональными в том смысле, что они направлены на достижение сознательно и недвусмысленно сформулированной цели и используют основанные на доступном знании средства, которые будут вести к реализации этой цели.

---

[1] Здесь Вебер сталкивается с серьезной эпистемологической проблемой. Мы уже видели, что для него эмпирическая реальность имеет почти аморфный характер (в этом он следует за Ницше и частично неокантианцами). Поэтому трудность состоит в том, как определить, адекватны или нет идеально-типовые понятия *эмпирическому состоянию дел*. У Вебера, по-видимому, отсутствуют любые опосредствующие формы между номиналистической сферой идеальных типов (Вебер придерживается номиналистической теории понятий) и «неосмысленной бесконечностью» эмпирического мира. Как говорит Ницше, если реальность с самого начала осознается в качестве «бессмысленного многообразия», то не оказываются ли с необходимостью понятия и концептуальное познание «подделками» реальности. Вебер, можно сказать, не признает, что социальная реальность «почти всегда» истолкована и осмыслена социальными агентами *до* начала ее изучения исследователем.

Целевая рациональность может характеризоваться как инструментально-целевая рациональность (использование средств для достижения поставленной цели). Примером целерациональных действий являются проектирование и создание Вернером фон Брауном (Wernher von Braun, 1912—1977) ракет, которыми нацисты разрушали Лондон и другие крупные города во время второй мировой войны. Другим примером целерациональных действий является успешная стратегия лечения болезни.

Второй тип действий рационален в том смысле, что определяется этическими или религиозными убеждениями действующего агента в том, что форма действия имеет абсолютное значение независимо от результата. Капитан, который погибает вместе со своим судном по соображениям «морской чести» или «долга», действует согласно ценностной рациональности. Действия, которые основываются на «этике морального долга», будут в большинстве случаев ценностно-рациональными. Конкретные примеры показывают, что действие, являющееся для одного агента ценностно-рациональным, может быть «иррациональным» для другого. Обратим внимание, что здесь «рациональность» определяется на основе целей, ценностей и знаний действующего агента, а не на основе того, что ученый-социолог рассматривает в качестве релевантных целей, ценностей и знаний.

Вебер не характеризует действия третьего типа как рациональные. Они являются прямым следствием эмоционального состояния действующего агента. Невротический тип действий, понимаемых как неконтролируемая реакция на необычный стимул, может быть назван аффективным. Действия такого типа находятся на границе между осмысленными действиями и бессмысленным поведением.

Четвертый тип действий охватывает все, что мы делаем почти «бессознательно», благодаря обычаям и привычкам (или нормам), которые мы не осознаем. Этот тип действий также представляет поведение, которое часто выходит за границы так называемых «осмысленных» действий. (Наши традиционные действия приближаются к ценностно-ориентированным действиям, если мы осознаем их связи с тем, что «глубоко укоренено» в нас. Когда мы сознательно ведем себя традиционным образом, то наши действия являются ценностно-рациональными.)

Для Вебера *смысл* тесно переплетен с *рациональностью*. Осмысленные действия связаны с целевой и ценностной рациональностью. Традиционные и аффективные действия относятся к пограничным случаям. К крайнему проявлению относятся случаи бессмыс-

ленного поведения по типу стимул—реакция. Другой крайностью выступают рациональные, свободные и осмысленные действия. Отметим, что для веберовского замысла «понимающей социологии» базисным является представление о «рациональном действии».

Эти четыре типа действия позволяют более точно определить, что означают в развитии европейской культуры «рационализация» и «модернизация». Согласно Веберу, специфически западный «процесс рационализации» может быть описан как такое развитие, которое ведет к увеличению числа областей деятельности, характеризующихся *целерациональными действиями*. Действия внутри таких областей, как экономика, право и управление, близки к идеальному типу «целерационального действия». Если мы рассматриваем целевую рациональность как базисную культурную ценность, то, следовательно, можем говорить о «прогрессе» внутри каждой из этих областей, то есть о ее «рационализации» и «модернизации» в направлении возрастания степени *целевой рациональности*. Если, с другой стороны, мы расцениваем в качестве основной культурной ценности так называемую религиозную «этику братства», то должны, возможно неохотно, понимать, что в связи с секуляризацией мира этика братства постепенно утрачивает свое значение во все увеличивающемся числе областей действия. Такого рода проблемы являются центральными для веберовского диагноза современности.

Веберовская теория действия также бросает свет на феномены, подобные *бюрократизации*. Современная общественная жизнь сопровождается ростом бюрократизации. Причиной этого есть потребность бизнеса и общества в целом в лучших расчетах и планировании. Наука становится частью административной системы и таким образом пронизывает общество как целое. Этот процесс придает действиям большую степень целевой рациональности. Соответственно, увеличивается степень просчитываемой безопасности и уменьшается количество потерь по сравнению с поведением, состоящим из случайных и непредсказуемых действий. Следовательно, общество одновременно испытывает бюрократизацию, сциентизацию и возрастающую степень рационализации.

Для Вебера подобное развитие сочетает и отчуждение, и возрастание рациональности. Он не верит в качественные перемены в этой области. Возрастание демократизации сопровождается одновременным возрастанием бюрократизации. Здесь мы наблюдаем явное расхождением между Вебером и Марксом. Вебер не может вообразить решающие изменения в структуре общества. Он утверждает, что социализм не приведет к качественному усовер-

шенствованию, а отмена рыночной экономики означала бы довольно сильное укрепление бюрократизации.

Вебер разрабатывает три идеальных типа для описания легитимации государственной власти: *традиционный, харизматический* и *легальный.* В ходе процесса бюрократизации меняется также и *легитимация* государства и, *наоборот*, изменения в формах легитимации ведут к бюрократизации. В относительно статичных и традиционных обществах власть государства никогда не ставится под вопрос. Государственная *власть* опирается на *традицию.* Но с ослаблением традиции (в результате сциентизации и модернизации) ослабляется и этот тип власти. Альтернативный вид легитимации (как идеальный тип) Вебер называет *харизмой.* Харизматическая власть легитимируется на основе эмоциональных связей подданных и правителя как личности (см. аффективное действие). Таким лидерам повинуются из-за их личных качеств, а не на основе закона или традиции. «Вы слыщали, что сказано древним... А *Я* говорю вам...» [Матф. 5: 21—22]. Напротив, в современном обществе именно бюрократическая рационализация легитимирует государственную власть. То, что случается, является рациональным и справедливым. Действия государства рациональны и прозрачны. Например, судебный приговор не выносится на основе произвольной, непредсказуемой прихоти, а базируется на неизменных, универсальных нормах. Таким образом Вебер рассуждает об *источнике права (legal authority).* Когда общество дистанцируется от этого идеального типа и приближается к харизматической власти, мы можем выдвинуть несколько интересных социально-научных гипотез. В этом смысле мы как бы «измеряем» реальность с помощью идеального типа.

Вопрос легитимации государственной власти является важным и потому, что Вебер рассматривает государство как институт, который *может легитимно использовать физическое насилие.* Другими словами, его концепция государства охватывает средства, которыми *de facto* обладает современное государство, а не задачи или функции, которые оно должно иметь или не иметь (например, такие, как «подавление народа» или «быть кооперативным административным органом для всех членов общества»).

Четыре типа действий и три формы легитимации являются веберовскими *обобщенными* идеальными типами. Они могут, в принципе, использоваться при анализе всех социальных форм, независимо от времени и места. Можно сказать, что обобщенные идеальные типы сконструированы в качестве моста между номотетическими и идиографическими науками (то есть науками, которые

работают с универсальными законами, и науками, которые описывают отдельные неповторимые факты). Другие идеальные типы могут быть адаптированы к неповторимым историческим явлениям (к тому, что Риккерт называл «историческими индивидуальностями») — например, к «протестантской этике», «Ренессансу» и т.п. С целью упрощения мы можем проводить различие между обобщающими социологическими идеальными типами и индивидуализирующими историческими идеальными типами (см. ниже).

Протестантизм и капитализм

Рациональность и рационализация являются общими темами в историческо-социологических исследованиях Вебера. Опираясь на обширные эмпирические исследования, он пытается объяснить развитие на Западе особого вида рациональности. Центральная проблема формулируется им так:

«Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать — в направлении, получившим *универсальное* значение»[1].

Итак, Вебер ищет характерные социальные и культурные особенности Запада по сравнению с другими цивилизациями. Только на Западе, отмечает он, возникла наука, которая оценивается сегодня как общезначимая для всех людей. Эмпирическое знание, философская и теологическая мудрость существовали и в других культурах, особенно в Индии, Китае, Персии и Египте. Но там приобретенное знание было лишено математической основы, рациональных «доказательств», «экспериментов» и научных понятий.

Нечто подобное мы наблюдаем и в искусстве. Музыкальная культура имеется у всех народов, но только на Западе существует

---

[1] *М.Вебер.* Предварительные замечания. Перевод М.Левина. — В кн. *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 44. *Предварительные замечания* относятся ко всему тому издания: M.Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. 1. Tübingen, 1920. Это «предисловие» во многом является ключом к веберовской социологии.

рациональная гармоническая музыка (контрапункт и аккордово-гармоническая фактура), оркестры и нотное письмо. В течение европейского Ренессанса рационализация внутри изящных искусств была связана с введением линейной и воздушной перспектив.

Только на Западе можно найти «государство» как политический *институт*, обладающий рационально разработанной и формальной «конституцией», рациональными и формальными *законами*. Только в западном культурном круге мы находим систематически подготовленных (вышколенных) *экспертов* и *высокопоставленных специалистов-чиновников*.

Это же применимо и к тому, что Вебер называет «самым могучим фактором нашей современной жизни», а именно к *капитализму*. Стремление к экономической выгоде известно всем эпохам и всем нациям мира. Страстью к деньгам одержимы грабители, игроки и нищие. Но ни это стремление, ни эта страсть не тождественны капитализму. Только на Западе возникла рационально-капиталистическая система хозяйствования, основанная на (формально) *свободном наемном труде*. Современный западный капитализм зависит от исчисляемости решающих экономических факторов. В конечном счете, он стал возможным благодаря *рационально обоснованной науке*. Современный капитализм также испытывает потребность в правовой системе и правительственной бюрократии, которые создают предсказуемое поле деятельности, основанное на праве и справедливости. В целом только Запад смог предложить такие условия деловой активности.

Почему такие *процессы рационализации* не развивались вне Запада? Или более конкретно: почему современный капитализм зародился именно в Европе?

Как и Маркс, Вебер утверждал, что капитализм является особым и основополагающим феноменом социальной жизни Запада. Но он не разделяет марксово представление о том, что буржуазия проиграет классовую борьбу и что капитализм будет заменен качественно новым способом производства (социализмом). Полушутя, Вебер называет себя «классово сознательным буржуа». Согласно Веберу, «буржуа» персонифицируют уникальный тип действий, целерациональные действия, которые в обозримом будущем будут пронизывать все общества. Тогда возникает решающий вопрос. Почему этот тип действия особенно превалирует в западной части мира?

Мы видели, что Вебер указывает на несколько *внешних* условий возникновения капитализма на Западе (наука, юриспруден-

ция и т.д.). Но он также интересуется и тем, что мы могли бы назвать «внутренними причинами». Это те причины, которые связаны со способностью человека развиваться и его предрасположенностью к определенным формам «практически-рационального *образа жизни*». Вебер подчеркивает, не очень отличаясь в этом отношении от Фрейда, что, когда такому образу жизни противодействуют психологические запреты, развитие рационально капиталистической деловой активности сталкивается с сильной внутренней оппозицией[1]. Подобные проблемы сопровождают процессы индустриализации во всех странах. В *Протестантской этике и духе капитализма* (*Die protestanische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* 1904) Вебер пытается *понять*, какие специфические факторы во время и после *Реформации* разрушили эти запреты и сделали возможным возникновение современного общества.

При ответе на вопрос: какие психологические запреты блокируют *буржуазный образ жизни?* — полезны введенные Вебером типы действий. Определенные этико-религиозные *ценности, аффективные установки* и *глубоко укорененные привычки* «запрещают» современный, практически-рациональный образ жизни *(целевую рациональность)*. Вебер говорит, что этика каждой эпохи встроена в определенные образцы действия и может функционировать как внутренняя помеха становлению экономически-рационального образа жизни. (Из теории Фрейда мы знаем, что этика определенной культуры или эпохи в некотором смысле *управляет человеком изнутри,* через *супер-эго*).

Радикальная перемена в этических представлениях о долге, как следствие теологических и этических преобразований в течение Реформации, разбивает эти запреты и делает возможной этику, которая легитимирует новый рациональный образ жизни. Согласно Веберу, протестантская этика по *теологическим соображениям* обосновывает ранее неизвестную этику труда и новую рациональную жизненную установку. Более того, такие этика и рациональная установка даже рассматриваются по религиозным причинам в качестве морально обязательных. Именно это и сделало возможным дух капитализма. Согласно Веберу, решающими здесь являются практически-психологические следствия теологических доктрин Реформации. Так как систематическая работа приобрела религиозное значение для протестантов и кальвинистов, то она ста-

[1] *М.Вебер.* Протестантская этика и дух капитализма. Перевод М.Левина. — В кн. *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 61—70.

ла для них «призванием». В итоге были разрушены запреты, которые ранее в традиционном обществе сковывали усилия человека по поиску прибыли. Экономический успех индивида стал интерпретироваться как знак его принадлежности к «избранным». Отрицательное отношение к «плоти» и всем «чувствам» ограничивало потребление и вело к накоплению капитала. Таким образом, протестантизм создал то, что Вебер называет «мирской аскезой» *(innerweltliche Askese)*. Мирская аскеза порождает новую структуру личности. Мы имеем *внутреннюю* рационализацию личности, которая ориентирует ее на труд и систематический самоконтроль. На следующем этапе внутренняя рационализация поддерживается внешней рационализацией экономической жизни.

В течение этого процесса действующие агенты не обязательно осознают, что закладывают *внутреннюю* или *интеллектуальную* основу буржуазного образа жизни и, следовательно, современного капитализма. Вебер не утверждает, что в *намерения* Лютера и Кальвина *входило* создание интеллектуальных условий для возникновения капитализма. Не развивалась с этой целью и капиталистическая этика. Вебер говорит, что появление на Западе капитализма было *непреднамеренным результатом этико-религиозных способов действия, разработанных в протестантских сектах.* Буржуазный образ жизни и капиталистический дух возникают как бы за спиной действующего агента.

Теория Вебера находится в центре интенсивных дискуссий на протяжении всего двадцатого столетия. Многие видели в ней основную альтернативу марксистской концепции связи между базисом (экономикой) и надстройкой (идеологией и религией). В этом контексте важно осознавать то, чего Вебер *не* говорит. Он не утверждает, что протестантская этика является необходимым и достаточным условием зарождения капитализма, но опровергает «моно-каузальные модели объяснения» и подчеркивает, что существовало много причин возникновения западного капитализма. Таким образом, «протестантская этика» является необходимым, но не достаточным условием возникновения капитализма.

Веберовский диагноз современности: свобода и «железная клетка»

Подобно Ницше, Вебер во многом порывает с верой Просвещения в прогресс. Веберовская концепция современности и будущего находится под влиянием ницшеанского пессимистического

диагноза. Рационализация деловой активности привела к удивительному экономическому росту, но и создала то, что Вебер называет «железной клеткой» («стальным панцирем») капитализма, которая с механистической машинной силой неодолимо устанавливает рамки нашей жизни[1]. Все «постулаты братства» неизбежно терпят крушение в «безжизненной рациональности» экономического мира[2]. Развитие современной науки обеспечивает нам фантастическое понимание естественных процессов, которое, однако, ведет к окончательной «демистификации мира» (*Entzauberung der Welt — расколдовывание* мира). По мере того как наука освобождает мир от религиозно-метафизического «содержания», возрастает наша *экзистенциальная* потребность в смысле. Но она, подчеркивает Вебер, не может быть удовлетворена наукой:

«Судьба культурной эпохи, «вкусившей» плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что *смысл* мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас»[3].

Научная рационализация ведет к тому, что Вебер называет «утратой смысла и внутренней потребности» *(Sinnverlust und innere Not)*. В своем диагнозе современности он, таким образом, сталкивается с проблемами «бессмысленности». В сфере ценностей идет борьба всех против всех. Результат этой борьбы не может быть предрешен рациональными аргументами и критериями. Подобно экзистенциальным философам (Сартр и др.), Вебер утверждает, что мы должны делать *выбор* в этой борьбе, который, однако, никогда не может быть рационально обоснован. В этом состоит так называемый *децизионизм* Вебера.

Согласно предпосылкам самого Вебера, иррациональный децизионизм в сфере этико-политических вопросов во многом является неудовлетворительным. Как мы видели, Вебер подчеркива-

---

[1] *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 206.

[2] *M.Weber.* The Theory of Social and Economic Organization. Translated by A.Henderson and T.Parsons. — New York, 1947. — P. 456.

[3] *«Объективность» социально-научного и социально-политического познания.* — С. 352—353.

ет, что определенные фундаментальные ценности являются конститутивными для научной деятельности в целом. *Истина* и *общезначимость* носят основополагающий характер для любого исследования, независимо от того, какую область выбирает исследователь, исходя из собственных или присущих его эпохе ценностных представлений. Не имеет ли это место и при обсуждении этико-политических вопросов? Придерживаясь одних ценностей и отвергая другие, разве мы не предполагаем, что утверждаемое нами является *истинным* и *общезначимым?* По крайней мере, как подчеркивает Вебер, мы связаны «нормами нашего мышления». В дальнейшем мы увидим, что такие возражения против «децизионизма» и «этического релятивизма/субъективизма» в духе Вебера выдвигают немецкие философы Апель и Хабермас.

Мы указали, что Вебер оценивал рост рациональности и бюрократизации как угрозу человеческой свободе. Единственную *политическую* альтернативу этому процессу он видел в харизматической «вождистской демократии» *(Führerdemokratie),* то есть в харизматическом «вожде», который сможет придать развитию общества *новое направление.* (В свете истории XX века этот тезис вызывает неприятные ассоциации). После первой мировой войны Вебер выразил свой пессимизм в следующем видении будущего:

«Не цветение лета предстоит нам, но сначала полярная ночь ледяной мглы и суровости, какая бы по внешней видимости группа не победила. Ибо там, где ничего нет, там право свое утерял не только кайзер, но и пролетарий»[1].

Только обладая героическим отношением к жизни, современный человек, согласно Веберу, может научиться воспринимать мир и прозу жизни такими, какими они в действительности есть[2].

В моральном плане Вебер напоминает своего современника Фрейда. Центром их мрачного морального видения является не новое общество, а новый индивид. Этот индивид не испытывает ностальгии по утраченному «золотому веку» и не надеется обрести в близком или отдаленном будущем «тысячелетнее царство». Но он обладает болезненно приобретенной и честной точкой зрения на мир и способен стоически воспринимать жизненные реальности.

---

[1] *М.Вебер.* Политика как призвание и профессия. Перевод А.Филиппова и П.Гайденко. — В кн. *М.Вебер.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 705.

[2] *Там же.* — С. 706.

Парсонс — действие и функция

Североамериканец Толкотт Парсонс (Talcott Parsons, 1902—1979) является последним крупным представителем «классической» социологии. С конца 1930-х гг. он пытался развить общую социологическую теорию («концептуальный аппарат»), которая могла бы быть использована для описания различных социальных феноменов. Во многом эта сложная и многосторонняя теория является «великим» синтезом *(a grand synthesis)* классической социологии, фрейдизма и современной теории систем. В своих поздних работах Парсонс пытался реабилитировать теорию всеобщих особенностей общественного развития. В ней центральное место занимают понятия модернизации и дифференциации.

Уже в своей первой крупной работе *Структура социального действия* (*The Structure of Social Action,* 1937) Парсонс утверждал, что такие классические социологические мыслители, как Дюркгейм, Вебер и Парето *конвергируют* в направлении одной общей теоретической позиции. Парсонс пробует сформулировать эту общую цель в виде волюнтаристской теории действия. Помимо прочего, понятие действия предполагает, что действующий агент должен поступать согласно средствам и цели. Вместе с тем действие приобретает направленность только на основании надындивидуальных норм и ценностей. Строго говоря, именно *связанная совокупность ценностей* делает возможными взаимодействие и общество. Итак, в социологии Парсонса очень важной становится сфера культуры. Одновременно его теория действия является волюнтаристской, так как мы можем говорить о действии только тогда, когда индивид в состоянии свободно выбирать между альтернативными средствами и целями (ср. с различием между *действием* и *событием*). Эта ранняя теория действия была позже включена в рамки так называемого «структурно-функционального» подхода в социологии.

Можно сказать, что парсонсовская теория действия представляет собой критику утилитаризма. Последний не принимает во внимание нормативные ограничения на цели, которые ставят перед собой различные индивиды, и на выбор средств их достижения. Ведь согласно утилитаризму, главным является лишь эффективность средств. В противоположность утилитаристам Парсонс утверждает, что общие ценности и нормы ограничивают и координируют действия индивида.

В фундаментальной работе *К общей теории действия* (*Towards a General Theory of Action,* 1951) Парсонс стремится раскрыть раз-

личные виды наших установок по отношению к окружающему миру. Во-первых, мы можем относиться к объектам и людям рациональным, когнитивным образом *(познавательная или когнитивная установка)*. Во-вторых, у нас может быть эмоциональная связь с явлениями *(катектическая установка)*. В-третьих, мы можем оценивать различные варианты действия по достижению поставленной нами цели *(оценочная установка)*. Оценочный подход становится особенно важным, когда мы сталкиваемся с различными альтернативами и их следствиями.

Парсонсовская теория действия подразумевает, что мы всегда совершаем выбор между различными альтернативами, которые предстают перед нами как последовательности дихотомий. Итак, *типовая переменная действия (patterns variable of action)*, значения которой мы должны выбирать, имеет вид дихотомии. Выбор ее значения определяется смыслом ситуации, в которой мы находимся. Парсонс оперирует пятью дихотомиями.

Эмоции — эмоциональная нейтральность[1]

Например, выполняя свои профессиональные обязанности, преподаватель должен выбрать нормативный образец поведения, который предписывает ему эмоциональную нейтральность. Он не должен относиться к студенту эмоционально. Это же относится и к таким профессиональным ролям, как судья, психолог и т.д. С другой стороны, роль отца или матери подразумевает эмоциональное участие. В связи с этим возникает интересный вопрос: не порождает ли модернизация (рационализация и дифференциация) нормативный образец поведения, при котором увеличивается количество эмоционально нейтральных связей (см. различение Тённисом *общности* и *общества*)? В то время как работа и профессиональная деятельность большинства людей являются или должны быть эмоционально нейтральными (см. дебаты о «сексуальных домогательствах» на рабочих местах), частная жизнь становится сферой эмоциональных действий (слезы, нежности и т.д.). Обычно семья выполняла функцию *катарсиса*. Однако в наши дни происходит ослабление эмоциональной функции семьи. В этом, возможно, заключает причина, почему в наши дни создана новая

[1] Название этой пары ценностных установок (ориентаций) на русский язык иногда переводится «аффективность — нейтральность». — *В.К.*

специализированная (и дорогая) сфера услуг по «воспитанию чуткости» *(sensitivity-courses)* для бизнесменов, нуждающихся в понимании своих собственных чувств и чувств других людей.

Универсализм — партикуляризм

Должны ли феномены в сфере действия оцениваться на основе каких-либо универсальных правил (ср. с кантовским категорическим императивом) или на основе более частных ситуативных моментов? В современном обществе мы подчеркиваем важность, например профессиональной компетентности, а не семейных отношений, этнического происхождения и т.д. Согласно Парсонсу, здесь мы делаем оценки на основе общих правил. В этой связи возникает вопрос, не ведет ли модернизация к увеличению числа явлений, которые оцениваются на основе универсальных, а не частных правил (ср. с принципом «равенства перед законом»)?

Ориентация на себя — ориентация на коллектив

Существует выбор между заботой о себе и заботой о других. Позволяет ли нормативный тип действия использовать действующему человеку ситуацию в его собственных целях или он должен прежде всего думать о коллективе? Биржевой спекулянт например, должен, согласно своей роли, действовать во имя собственных интересов или интересов компании. В то же время доктор и психолог должны прежде всего заботиться об интересах пациента. Следуя Дюркгейму, мы могли бы сказать, что ориентация на себя (эго-ориентация) впервые становится возможной с историческим возникновением «индивида» и характерна для общества, основанного на «органической солидарности» (термин Дюркгейма для обозначения дифференциации в традиционных обществах). Коллективная ориентация, или альтруизм, является с такой точки зрения характерной для общества, основанного на «механической солидарности» (термин Дюркгейма для обозначения дифференциации в современных обществах). Снова возникает вопрос: влечет ли модернизация появление нормативного образца поведения, который отдает приоритет эго-ориентации перед ориентацией на коллектив (ср., например, с дебатами о возрастании в последнее время материального эгоизма и об упадке после второй мировой войны коллективной солидарности).

Предопределенное — достигнутое

Эта типовая переменная действия основана на проводимом американским антропологом Ральфом Линтоном (Ralph Linton, 1893—1953) различии между имманентно присущими индивиду и приобретенными им самим социальными характеристиками, как основе его социального статуса. Должны ли мы, например, отдавать приоритет таким характеристикам, как пол, возраст и групповая принадлежность, или же личным достижениям индивида? Мы часто полагаем, что процесс модернизации приводит (или «должен» приводить) к тому, что первостепенное значение должны иметь реализованные характеристики («таланту должна быть открыта дорога»). Например, теперь многие профессии не являются доступными исключительно для аристократии или особой касты (например, «военной», «купеческой» и т.д.). С другой стороны, сейчас наблюдается тенденция делать особый упор на половую принадлежность (например, введение «квот для женщин»). Однако приписывание индивиду особых характеристик на основании его пола может иметь неоднозначные следствия. «Она всего лишь девушка, поэтому...» «Конечно, он хороший парень, но...».

Специфичность — диффузия

Эта дихотомия заключается в различии между односторонним/специфическим и многосторонним/диффузным отношением к явлению. Здесь нормативный тип действия может предписывать либо ограничение одним специфическим аспектом явления (ср. с бюрократической казуистикой), либо расширение отношения к нему до более всестороннего контекста (ср. с педагогическими воззрениями на современного преподавателя как защитника, друга, советника и т.д.). На социальном уровне модернизация, по-видимому, порождает все более специфические отношения. Но налицо и другая тенденция, выраженная в требовании, чтобы бюрократ принимал во внимание «личностные факторы и обстоятельства» и изучал дело со всех сторон. Конечно, «диффузность» является характеристикой сферы *общности (Gemeinschaft),* присутствующей в современном обществе, примером чего служат отношения между родителями и детьми.

Мы можем сказать, что во многом парсонсовские *типовые переменные действия* представляют попытку объединения ряда ос-

новных концепций классической социологии: тённисовских понятий *общности* и *общества*, веберовских *типов действия* и дюркгеймовского различия *механической и органической солидарности*. Эти базисные понятия сообщают нам, что социальные роли «предрасполагают» к выбору отвечающего им значения типовой переменной. Одна профессиональная роль требует, чтобы мы выбрали ориентацию на себя; другая — ориентацию на коллектив. По отношению к своим детям мать например, должна выбрать эмоциональность, диффузность, партикуляризм, предопределенную принадлежность и коллективную ориентацию. Если она выступает в роли учителя, то должна, соответственно, выбрать другие значения этих типовых дихотомических переменных.

Важно отметить, что с помощью типовых переменных мы можем также описывать, какие приоритеты закреплены в нормативной и ценностной структурах общества. Используя типовые переменные, Парсонс очерчивает несколько социальных структур. Например, современные индустриальные общества характеризуются универсалистскими образцами поведения, ориентированного на *достижение* результата. Другие образцы характеризуют предшествующие современности общества. Таким образом, типовые переменные действия составляют часть парсонсовской теории рационализации и дифференциации.

Разными способами Парсонс стремится показать, что «социальные системы» сталкиваются с так называемыми *системными проблемами*. При этом он соединяет свои базисные понятия с некоторыми биологическими представлениями. Так, социальная система обладает механизмами, которые поддерживают ее равновесие в случае изменений в окружающей среде (ср. с принципом *гомеостазиса*). Здесь мы находим начало *функционалистской* модели объяснения. Функция некоторых общественных механизмов заключается в поддержании равновесия социальной системы. Например, дифференциация ролей может пониматься как попытка разрешить «системные проблемы» на микроуровне. На макроуровне также имеется соответствующая функциональная дифференциация (культура, политика и экономика как подсистемы). Итак, общество обладает подсистемами, которые обеспечивают решение проблем адаптации к природе, проблем социальной и нормативной интеграции и т.д. Если общество концентрируется исключительно на инструментальных вопросах, то страдают «общественные ценности» *(value-community)* (для Парсонса важной оказывается культура: школы, университеты, учреждения искусства и т.д.).

В более поздних работах Парсонс попытался реабилитировать теорию универсальных особенностей социальной эволюции *(эволюционных универсалий)*. Развитие социальной *стратификации* и различных форм дифференциации является необходимым, например для увеличения долговременной способности общества к адаптации. Общество также должно быть способно к *легитимации* различных форм неравенства. Эффективное управление предполагает развитие *бюрократии. Политическая демократия* важна для способности общества к солидарности. В этом заключается попытка Парсонса развить веберовскую теорию рационализации.

Парсонсовская социология может также рассматриваться как серьезный ответ на то, что он называет «парадоксом Гоббса». Каким образом возможно возникновение общества на основе принципов гоббсовской теории естественного состояния? Как мы можем, учитывая имеющийся дефицит ресурсов, избежать всеобщей борьбы всех против всех? Парсонс утверждает, что хорошо упорядоченное общество может быть реализовано только тогда, когда существует институционализированная система норм, регулирующая отношения между индивидами («институционализация общих норм»). Очень важным для возникновения общественной стабильности является нормативный элемент. Но как мы можем избежать того, чтобы такое общество не стало слишком «замкнутым», например неприемлемым, полностью зарегулированным, фашистским «новым порядком»? Здесь мы снова должны обратиться к типовым переменным действия (универсализм — партикуляризм и т.д.). Однако Парсонс не разъясняет, как можно обосновать универсальные ценности. Эта проблема находится в центре учения Хабермаса (см. Гл. 30).

Глава 28. НОВЫЕ УСПЕХИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Эйнштейн и современная физика

В XX веке в научном сообществе произошли серьезнейшие изменения. Существенно увеличилось количество активных исследователей и расширился спектр разрабатываемых тем и направлений. Эта экспансия затронула все области исследования, но особенно различные естественные науки и их технические приложения. Гражданские и военные отрасли индустрии стали существенно зависеть от уровня развития многих сфер естественно-научного исследования.

Мы дадим только краткий обзор развития современной физики, уделяя особое внимание тем моментам, которые породили новые философские проблемы.

В качестве исходного пункта обратимся к галилеево-ньютоновской физике. Она являлась основой механистической картины мира, утверждавшей, что все природные явления подчиняются строгим причинным связям. Кроме того, для этой картины мира было характерно определенное понимание эпистемологической ситуации, а именно: считалось, что субъект наблюдает объект таким, каков он есть с присущими ему так называемыми первичными свойствами, то есть весом, длиной, высотой и т.д. (Тогда как так называемые вторичные свойства не принадлежат объекту, но возникают в субъекте, когда он воспринимает чувственные впечатления). Такую эпистемологию часто называют «реализмом», ибо она утверждает, что мы наблюдаем то, что «реально существует». Она критиковалась эмпирицистами от Беркли до Юма, а также Кантом.

Огрубленно можно сказать, что наряду с переходом от классической к современной физике произошла и эпистемологическая

трансформация. До нее ученые в основном полагали, во-первых, что исследователь познает естественные процессы, как они существуют. Во-вторых, они считали, что природа может быть понята согласно принципам, которые обнаруживаются в связанных с техникой явлениях, таких как равновесие тел, падение шаров и т.д. После эпистемологической трансформации современной физики естественные события предстали как *продукт функционирования нашего современного оборудования, предназначенного для экспериментов и наблюдений.* Этот продукт столь зависим от используемой сейчас техники и достигнутого уровня технологического мастерства, что *ставит под сомнение «реалистическую» предпосылку.* Ученые начали систематически применять математические модели для понимания наблюдений. При этом некоторые из физиков отказались от предположения, что *наблюдаемое* существует независимо от понятий и приборов, используемых ими для измерения и наблюдения.

Указанный момент неизбежного влияния «субъективных» факторов на «объект» затрагивает и наш способ *определения понятий.* В геометрии Евклида имелась только одна прямая линия между двумя точками. Однако когда понятие прямой линии определяется *операционально,* то есть при помощи проводимых нами измерений и использования в них световых лучей, то определение прямой линии зависит от совокупности применяемых нами операций. Тогда соответственно различным наборам операций мы имеем операционально различные определения прямой линии. Поэтому с операциональной точки зрения, в принципе, между двумя точками можно провести несколько «прямых линий».

Важным следствием рассматриваемой эпистемологической трансформации является то, что мы как исследователи, с *нашим* оборудованием и *нашими операциональными определениями, помогаем конституировать* исследуемый нами объект.

В этом плане Кант был прав! Но эпистемологическая трансформация также свидетельствует и *против* кантовской точки зрения. Ведь он считал, что *геометрия Евклида* является истинной и что способы конституирования объектов *неизменны.* Однако в современной физике существует, в принципе, несколько различных операциональных подходов, то есть разных операциональных способов конституирования объектов.

Решающими для становления современной физики оказались исследования атома. В 1911 г. Эрнест Резерфорд (Ernest Rutherford, 1871—1937) доказал, что атом состоит из ядра и вращающихся

вокруг него электронов. Один из учеников Резерфорда, датский физик Нильс Бор (Niels Bohr, 1885—1963) развил эту модель. Согласно боровской модели атомов, электроны вращаются по разным орбитам. Они излучают энергию, переходя с более дальней на более близкую к ядру орбиту, и поглощают ее при переходах в обратном направлении. При этом энергия может испускаться и поглощаться только дискретными порциями — *квантами*. Дальнейшие теоретические и экспериментальные исследования привели к пониманию того, что электроны обладают одновременно свойствами и частиц и волн. Некоторые физики полагают, что причина этого в том, что объект исследования формируется нашими понятиями и методами. При одних экспериментальных условиях электроны предстают как волны, а при других — как частицы. Говоря словами Бора, свойство *быть частицей* и свойство *быть волной* являются *взаимодополнительными*. Это означает, что описание *результатов* эксперимента необходимо должно включать и ссылку на экспериментальные *условия* его проведения.

Вернер Гейзенберг (Werner Heisenberg, 1901—1976), работавший в институте Бора в 1920-х гг., обратил внимание на аналогичное важное эпистемологическое обстоятельство. На микроуровне всегда сказывается влияние условий наблюдения и измерения на исследуемый объект. В результате влияния мы не в состоянии одновременно измерять сколь угодно точно его импульс и пространственное положение (а также энергию и временной интервал). Когда мы находим точную пространственную локализацию частицы, то не можем точно определить ее импульс, а когда точно измеряем импульс, то не можем определить пространственную локализацию частицы. В этом и заключается содержательно суть так называемого *соотношения неопределенностей*, которое вместе с *дискретными квантовыми скачками* привело ряд ученых к *статистической точке зрения на причинность* (иногда называемую *индетерминизмом*). Согласно этой точке зрения, в отличие от классической физики причина в квантовой физике ищется не для каждого отдельного события, а только для некоторого их статистически значимого количества.

Точно так же, как при своем возникновении классическая физика вызвала к жизни всесторонние философские дискуссии (от *эмпирицистов* и *рационалистов* до Канта), современная физика породила интенсивные философские споры. Во многом в результате попыток осмысления квантовой и релятивистской физики возник логический позитивизм, являвшийся доминирующей школой философии науки между двумя мировыми войнами. Кроме

того, многие ведущие естествоиспытатели лично занимались связанными с новой физикой философскими вопросами. Это относится к Гейзенбергу, Бору, Эйнштейну и др.

Современная физика создавалась усилиями большого сообщества исследователей из многих стран. Если кого-то из них и следует выделить, то прежде всего Эйнштейна.

Жизнь. Альберт Эйнштейн (Albert Einstein, 1879—1955) родился в еврейской семье в Германии. После пребывания в Швейцарии он стал в 1914 г. профессором и руководителем института физики кайзера Вильгельма в Берлине, где работал до 1932 г., когда уехал из Германии в связи с приходом к власти нацистов (Он обосновался в Принстонском университете в США.) В 1905 г. Эйнштейн создал так называемую специальную теорию относительности, в 1916 г — общую теорию относительности, а в 1921 г получил Нобелевскую премию по физике (но не за работы по теории относительности, а по квантовой механике).

Эйнштейн был пацифистом и критически относился к Германии времен первой мировой войны Был сторонником индивидуальной свободы и мирного международного сотрудничества (Лиги Наций). Очень рано понял, что нацизм представляет главную угрозу человечеству и должен быть остановлен даже путем использования ядерного оружия. На раннем этапе второй мировой войны он пришел к выводу, что физика в состоянии создать атомное оружие, и обратился к президенту США Франклину Рузвельту (Franklin Delano Roosevelt, 1882—1945) с предложением начать разработку такого оружия. Сам Эйнштейн не участвовал в создании атомной бомбы. После войны он выступал против совершенствования и испытаний ядерного оружия и предпринимал усилия для объединения других физиков-атомщиков в борьбе против ядерного вооружения.

Эйнштейн помог основать Еврейский университет в Иерусалиме, но отказался переехать туда, а в 1952 г. отверг предложение стать президентом Израиля. Эйнштейн с его еврейским воспитанием был религиозным человеком, однако не верил в персонифицированного Бога. Для Эйнштейна божественное заключалось в законах физики (параллель со Спинозой?). На протяжении всей творческой жизни он проявлял интерес к философским аспектам физики.

Эйнштейновские теории относительности предлагают новую интерпретацию понятий пространства и времени.

Специальная теория относительности начинает с равномерного движения по прямой линии и объясняет, почему наблюдатели, которые движутся равномерно и прямолинейно относительно друг друга, придут к одним и тем же инвариантным формулировкам физических законов. Общая теория относительности начинает с ускоренного движения и описывает тяготение как свойство четырехмерного «пространства-времени».

Результаты наших измерений зависят от наших измерительных устройств. Так, если мы измеряем с помощью резиновой ленты, то результат будет зависеть от того, как сильно мы ее растянули. Но даже железный стержень несколько изменит свою длину с изменением температуры.

Эйнштейн оперировал понятиями типа «сокращение длины» и «замедление времени». Так, когда стержень измеряется наблюдателем, перемещающимся относительно стержня, то его измеренная длина будет меньше по сравнению с той, которую получит наблюдатель, находящийся в покое относительно стержня. Интервал времени между двумя событиями будет меньше, когда он измеряется наблюдателем, покоящимся относительно этих событий, чем когда измерения проводятся наблюдателем, движущимся относительно этих событий. Другими словами, при измерении из движущейся системы отсчета длина стержня оказывается короче, а интервал между событиями оказывается больше, чем в покоящейся относительно их системе! Эти следствия специальной теории относительности были экспериментально подтверждены следующим образом. Было обнаружено, что нестабильные элементарные частицы имеют большее время полураспада, когда они находятся в движении (скорость которого близка скорости света), чем когда они покоятся относительно Земли. Такой эффект очень мал при медленной скорости, но становится существенным, когда скорость движения частицы приближается к скорости света. Более того, согласно специальной теории относительности, не имеет места классический закон сложения скоростей. Если человек перемещается в вагоне по движению поезда со скоростью в 10 км/час (v), а сам поезд движется 90 км/час (u), то, согласно классической физике, скорость человека относительно земли должна быть равна (10 + 90) км/час ($v + u$). Но согласно специальной теории относительности, скорость человека относительно земли будет равна

$$\frac{v+u}{1+\frac{v+u}{c^2}} \quad \text{или} \quad \frac{10+90}{1+\frac{10+90}{c^2}}.$$

Здесь c = 300 000 км/час — скорость света. Этот результат противоречит классической физике, в которой скорость является аддитивной физической величиной.

Даже бесконечное увеличение приложенной к телу силы не сможет заставить его превзойти скорость света, которая является максимально возможной в природе, то есть физической константой. Однако масса тела не является постоянной и при изменении его скорости изменяется согласно формуле:

$$m = m_0 \gamma.$$

Здесь m_0 — масса покоя и γ (гамма) равна :

$$\gamma = 1 / (1 - v^2/c^2)^{1/2}$$

При приближении скорости тела к c (скорости света) значение массы стремится к бесконечности. Физически это означает, что ни одно тело не может двигаться со скоростью, превышающей скорость света. (Когда скорость тела v приближается к скорости света c, то $(1 - v^2/c^2)$ устремляется к нулю. Гамма является дробью, числитель которой равен 1, а знаменатель является корнем из числа, стремящегося к нулю. Поэтому гамма (γ) и, таким образом, масса (m) устремляются к бесконечности, когда v приближается к c.)

Это опять говорит о том, что скорость света не может быть превзойдена. Некоторые философы (Hans Blumenberg) усмотрели в этом факте фундаментальное ограничение человеческого познания. Мы никогда не будем способны проверить наши гипотезы относительно вселенной, так как ее пространственные параметры настолько огромны, что потребуются миллиарды световых лет прежде, чем «мы» получим ответ. Но к этому времени нас давно уже не будет, и ответ потеряет для «нас» всякое значение! Мы останемся, следовательно, всегда в неведении относительно вопросов о крупномасштабной структуре вселенной.

Эйнштейн также установил, что масса связана с энергией следующей формулой:

$$E = mc^2$$

Световые волны обладают энергией и, как следует из этой формулы, массой движения. Благодаря этой массе они притягиваются к другим центрам масс, и траектории их движения искривляются. Если прямую линию определить как траекторию движения светового луча, то в пространстве, где есть центры масс, между любыми двумя его точками можно провести более чем одну прямые линии. Это «искривленное» пространство описывается с помощью неевклидовой геометрии.

Общая теория относительности утверждает, что скорость массивного тела, на которое воздействуют гравитационные силы, может быть понята как геометрическое свойство пространственно-временного континуума. При этом не существует способа отличить ситуацию равномерного ускорения тела от ситуации его движения в гравитационном поле. Общая теория относительности предсказывает ряд наблюдаемых эффектов и их величину. Наиболее известный из них связан с измерением отклонения исходяще-

го от звезды луча света при его прохождении рядом с поверхностью Солнца во время солнечного затмения (1919 г.). Ряд других успешных подтверждений общей теории относительности был получен в 60-х гг. XX столетия.

Современная физика требует интеграции теоретических и экспериментальных исследований. Сегодня для проведения экспериментов необходимо сооружение гигантских установок, подобных ускорителю элементарных частиц в ЦЕРНе, центре европейских ядерных исследований, где трудятся многотысячные коллективы ученых, инженеров, техников и рабочих. Их строительство и содержание требует многомиллионных затрат. Тем самым технология, экономика и управление превращаются в интегрированные факторы научного исследования. Междисциплинарное сотрудничество и политика управления исследованиями *(research-political management)* становятся необходимыми и порождают много дополнительных проблем.

Сегодня физика является существенной частью современного общества, которое все в большей степени пронизывается научными концепциями, наукоемкими изделиями и решениями. Никогда прежде человечество не знало и не умело так много, как в наши дни. В то же время мы живем под страхом неисчислимых угроз, порождаемых возможностью военной катастрофы и экологических кризисов, материальной несправедливостью и распадом общественных институтов. Как мы можем теоретически и практически улучшить наше понимание этой ситуации?

Разнообразие наук и технологический прогресс — междисциплинарные и практические проблемы сциентизации

В Новое время отношение человека к природе характеризовалось ростом его научного и технологического доминирования. В этом процессе природа осознавалась как неисчерпаемый источник ресурсов для воплощения человеческих целей. Никто практически не отвечал за свои действия по отношению к природе. Каждый был волен использовать природу для реализации своих собственных интересов, по крайней мере в той степени, в какой это не нарушало права собственности других людей или права в общем (например, не вело к загрязнению чужих участков земли или воздуха).

В основе этого отношения лежит предположение о том, что природа сама о себе позаботится. Но постепенно выявилась его несостоятельность, и в наши дни технологическое господство человека над природой породило ситуацию, характеризуемую постоянными сложными кризисами. В особенности они проявляются в следствиях человеческих действий, часто непредвиденных и негативных как для природы, так и для общества. Ключевыми словами здесь являются энергетический кризис и загрязнение окружающей среды, не контролируемое развитие городов, угроза вымирания животных и растительных видов. Со всем этим сочетаются отчуждение и сверхпотребление, чрезмерная нагрузка на политико-экономические системы и накопленный цивилизацией потенциал средств массового уничтожения. Становятся все более очевидными хрупкость и ранимость экологических условий жизни. В результате мы приходим к пониманию того, что более осторожное и бережное взаимодействие с природой является необходимым условием сохранения жизни на Земле.

Сложившаяся и углубляющаяся кризисная ситуация указывает не только на наличие пределов в природе. Растет также понимание того, что существуют внутренние ограничения на чисто инструментальную рациональность и практику.

Ниже мы рассмотрим некоторые междисциплинарные и практические проблемы, вытекающие из такой инструментальной сциентизации. Вначале остановимся на ограниченности использования в современной технологии анализа, основанного на расчете соотношения затрат и прибылей *(cost-benefit analysis),* или, говоря по-другому, на связи между так называемой децизионистско-теоретической рациональностью и этическими соображениями. В дальнейшем мы будем говорить о междисциплинарной и рефлексивной рациональности, которая выходит за границы указанных ограничений. В заключение мы кратко обрисуем, что могло бы стать основой более позитивного отношения к природе.

Мы остановимся на философских, а не эмпирических (социологических) аспектах рассматриваемых проблем, то есть мы будем обсуждать их с точки зрения того, что было бы рациональным (и этическим), и не будем касаться связанных с ними политических и экономических конфликтов, столкновений интересов, а также других фактических условий.

Нормативная теория принятия решений описывает ситуации принятия решений, в которых мы можем выбирать между альтернативами (вариантами), имеющими различные, более или менее

вероятные следствия. Согласно этой теории, совершающий выбор субъект рационален, если он выбирает ту из альтернатив, которая имеет наибольшую сумму арифметических произведений значений, характеризующих вероятность и ценность следствий его выбора. Ниже мы проиллюстрируем сказанное на конкретном примере.

В стандартном случае цель принимается в качестве заданной не в том смысле, что она не может быть изменена, а в том, что в теории решений не обсуждается вопрос о ее важности.

Примером может служить такая проблема: «Каким образом мы можем получить достаточно недорогую энергию в ближайшие пять лет?». Здесь «мы» указывает на специфическую ситуацию (группу, к которой мы принадлежим, имеющиеся в нашем распоряжении ресурсы и т.д.).

Схематично мы можем обозначить важные моменты этой проблемы следующим образом:

1. Формулировка цели
2. Оценивание альтернатив
3. Анализ их следствий
4. Оценка
5. Выбор

1. Формулировка цели является *нормативной* задачей. Оценивание важности цели лежит *вне* научной области. Но с целью связано много фактических проблем, которые открыты для научного исследования.

Формулировка цели часто понимается как часть способа, которым лицо, принимающее решение (ЛПР), описывает ситуацию. В стандартном случае мы принимаем, что и ситуация и цель ясно и правильно понимаются ЛПР и тем, кто его описывает. (Конечно, в реальной жизни это имеет место не всегда).

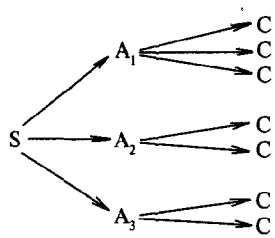
2. Имеется несколько альтернатив, из которых можно выбирать. Частью роли агента является необходимость их осознания. Однако дальнейшее углубление знания требует, в принципе, научной поддержки. Именно *наука* помогает нам как агентам видеть более ясно, какими альтернативами мы располагаем и какие средства (технология) возможны. Именно она помогает созданию новых инструментальных подходов.

3. Таким же образом с помощью *науки* может быть углублено знание о различных следствиях каждой альтернативы. В ходе разного вида научных исследований мы можем получать достаточно хорошие ответы на вопрос о возможных следствиях имеющихся альтернатив и о вероятности этих следствий.

4. В теории решений мера вероятности для различных следствий получает количественное *числовое выражение*. Соответственно этому, значения, которыми следствия обладают для вовлеченных в ситуацию сторон, выражают в положительных и отрицательных числах. (См. проблемы, связанные с такой квантификацией, в Гл. 16 и 17, где рассматривалось утилитаристское гедонистское исчисление).

5. Чем больший вес мы придаем следствию, сравнивая различные альтернативы по соответствующим следствиям, тем большее (по абсолютной величине) положительное или отрицательное число мы ему приписываем. Одновременно мы приписываем больший вес более вероятным следствиям по сравнению с менее вероятными. Для учета этих двух обстоятельств в отношении одного следствия нормативная теория решений использует арифметическое произведение числового значения, выражающего вероятность этого следствия, на числовое значение, выражающее его ценность. Затем каждая альтернатива оценивается суммой таких произведений для всех ее следствий. Согласно нормативной теории решений, *рациональным* является *выбор* альтернативы с *наибольшей суммой* (или *наименьшей*, если сумма отрицательная).

Используем следующий схематический пример для иллюстрации сказанного.



Вероятность 0,7	V ценность	+10
Вероятность 0,2	V ценность	+5
Вероятность 0,1	V ценность	—100
Вероятность 0,7	V ценность	+5
Вероятность 0,3	V ценность	—5
Вероятность 0,9	V ценность	+24
Вероятность 0,1	V ценность	—10

Здесь используются следующие обозначения:

S — Ситуация выбора
A — Альтернатива
C — Вероятность
V — Ценность

Для числовой характеристики вероятности (*C*) используется шкала [0,1]. Мы также округляем числовые значения. Например, вместо 0,7±0,02 берется 0,7. Используя такое приближение, можно проводить вычисления с избранным значением, взяв его верхний и нижний пределы (например, 0,72 и 0,68).

Если стремиться «избегать риска», то следует (пессимистически) приписать нежелательным следствиям большие вероятности, а желательным — меньшие.

Для числовой характеристики ценности ($И$) используется множество действительных чисел, то есть множество, включающее ноль и все отрицательные и положительные действительные числа. Например, уничтожение человеческой расы может оцениваться с помощью «бесконечного отрицательного числа».

В нашем примере мы получаем следующие суммы произведений, сопоставляемые с рассматриваемыми альтернативами.

A_1: 0,7·10 + 0,2·5 + 0,1 (—100) = 7 + 1 — 10 = -2
A_2: 0,7·5 + 0,3 (—5) = 3,5 — 1,5 = + 2
A_3: 0,9·24 + 0,1 (—10) = 21,6 — 1 = + 20,6

Итак, разумно выбрать последнюю альтернативу (и предпочесть вторую первой).

Такое применение нормативной теории решений может показаться достаточно далеким от того, что мы обычно фактически делаем. Можно также возразить против попытки приписывания числовых значений различным видам ценностей. Эти возражения следует рассматривать как серьезные. Но в то же время важно видеть, что так называемая нормативная теория решений не считается способной объяснить *фактическое* поведение людей, но помогает выяснить, каким *должен быть* разумный выбор. По-видимому, большинство людей согласится, что предлагаемая ею схема объясняет многие из наших интуиций о разумном выборе — например, в ситуации, когда мы желаем построить мост через реку. Вероятно, эта схема довольно близко отражает суть рациональности, присущей реализации современных технологических проектов, начиная от выбора метода лечения и до энергетической и оборонной политики.

Прежде чем мы остановимся на присущих этому подходу ограничениях, кратко опишем его положительные стороны.

А) Этот способ исследования и проработки различных альтернатив может значительно усилить наше чувство реальности. В этом смысле он хорош, потому что вынуждает нас к систематическому и научному рассмотрению различных альтернатив и вытекающих из них следствий. Одновременно он помогает развивать наше воображение, так как требует усилий по поиску альтернативных решений.

Б) Из этого подхода вытекает, что нам следует сосредоточивать наше исследование на следствиях, которые имеют самую боль-

шую ценность, положительную или отрицательную, и, соответственно, уделять меньше внимания малозначительным следствиям. Это ведет к определенной ориентации нашей работы и экономии сил.

В) Связанное с этим подходом разграничение разных видов вопросов может помочь нам осознать их эпистемологический статус. Является ли вопрос нормативным или он относится к некоторой научной дисциплине, и если да, то какой? Это помогает нам лучше понять, что мы знаем и чего не знаем, а также что мы можем выяснить с научной точки зрения и что требует этического рассмотрения.

Последнее положение нуждается в комментарии. Дело в том, что децизионистская теоретическая схема во многих случаях «требует» *междисциплинарного подхода.* Это замечание поможет пояснить следующий простой пример. При проектировании атомной электростанции вопросы о возможных альтернативах и вытекающих из них следствиях, конечно, не являются вопросами, которые могут быть разрешены только с помощью различных видов физико-технической экспертизы. Здесь мы также нуждаемся в экономической, экологической и социальной экспертизе. Затраты и риск присущи решениям, принимаемым на всех этих уровнях анализа. Если мы стремимся выбрать рациональное решение, а не просто блуждать в потемках, нам следует получить наиболее реалистичное представление о всех возможных аспектах этого проекта. Но такая задача требует привлечения всех относящихся к делу научных дисциплин.

Многие проекты имели гораздо худшую судьбу, чем заслуживали, как раз из-за того, что под влиянием слишком узкой группы экспертов мы оказывались слепы к некоторым аспектам. Одним из примеров этому является так называемая зеленая революция в производстве зерновых, а другим — разработанные в западном стиле проекты строительства колодцев в африканских странах[1].

Во всех этих случаях необходим междисциплинарный подход. Научная проработка альтернатив и их возможных следствий требует не только технической экспертизы. Например, проект строи-

[1] См. доклад Mette Jorstad'a на сессии Норвежского агентства по развитию сотрудничества (от 15.12.1982) *«Точка зрения ученого обществоведа на стратегию водоснабжения районов Центральной и Восточной Африки и достижение ее явных и неявных целей».* Доклад подчеркивает, что разработчики программы сконцентрировались на односторонней технологической экспертизе и в итоге упустили из виду социальные условия, необходимые для функционирования проекта.

тельства колодцев требует понимания экономических, здравоохранительных, образовательных, социальных и культурных факторов и условий. Чем разностороннее следствия проекта, тем важнее разработка наилучшего из возможных междисциплинарного подхода.

Урок, который может быть извлечен из этих примеров, заключается в том, что привлекаемая к разработке проекта экспертная группа может оказаться слишком односторонней. В таких случаях разумно расширить число дисциплин, представители которых вовлечены в работу над проектом. Мы *должны* сделать это, поскольку без этого будем иметь значительно худшее понимание проекта, чем то, которое могли бы иметь.

В идеале, мы должны включить все относящиеся к проекту дисциплины и проводить полномасштабные исследования всех его аспектов. Но на практике это требование ослабляется из-за нехватки времени и денег. (Исследование может продолжаться до бесконечности, тогда как практические задачи должны быть решены за определенный ограниченный промежуток времени).

В примере с колодцами потребность дополнения первоначальной технической экспертизы экспертизами в области здравоохранения, образования и социальных условий может казаться довольно очевидной. Но в других случаях трудно сказать точно, что является «достаточным», оптимальным, при данной объективной потребности в большем знании изменяющихся факторов и отношении стоимости затрат на его получение к действительно полученному знанию.

На том или ином этапе разработки проекта различные группы экспертов должны *сотрудничать* между собой, по крайней мере таким образом, чтобы предоставить «заказчику» понятную ему совместную точку зрения различных дисциплин.

В этом смысле представители различных дисциплин (например, экономисты и экологи) должны быть в состоянии сотрудничать на академическом уровне. Это предполагает, что они обладают определенной *рефлексивной компетентностью,* позволяющей им обсуждать их собственные методологические и концептуальные предположения, а также соответствующие предпосылки их коллег из других дисциплин. Нетрудно убедиться, что часто это бывает трудно. (В дополнение к чисто теоретическим трудностям междисциплинарного взаимопонимания возникают проблемы, порождаемые различными видами внутрипрофессиональных конфликтов. Часто в обсуждение вовлекаются и экономические инте-

ресы, как это происходит, когда медицинские исследования указывают на опасность курения или когда экологический мониторинг обнаруживает присутствие вредных загрязнений в выбросах промышленных предприятий).

Таким образом, часто возникает объективная потребность в расширении диапазона научной экспертизы — например, путем подключения нескольких естественно-научных дисциплин вместо одной или целой группы наук, в том числе и социальных. Однако когда на сцену выходит человеческий фактор и мы нуждаемся в экспертизе со стороны социальных наук, нередко возникают специфические проблемы предсказания возможных последствий. Предсказания достаточно трудны и во многих естественных науках, например в метеорологии или соматической медицине. Но в большинстве социальных и психологических контекстов они представляются весьма проблематичными. Например, как мы можем знать, что будет делать правительство Ирака в ближайшие тридцать лет с радиоактивными отходами?

Отчасти трудность предсказаний в социальной области носит логический характер. Ведь то, что мы *делаем*, в определенной степени зависит от того, что мы *знаем*. Новые исследования дают нам *новые* знания. Таким образом, *в будущем* появится понимание, которого *нет сегодня* и которое будет влиять на то, что мы *тогда* будем делать. Мы *не можем* предсказать *такие* аспекты наших будущих действий.

Это означает, что когда затрагивается человеческий фактор, в принципе, становится проблематичным оперирование числовыми значениями для вероятностей. Если решиться «играть наверняка», то нужно быть даже более предусмотрительным, чем при принятии рискованных решений. Стоит отметить, что эта стратегия не менее рациональна, чем в «азартной игре». Мы можем даже утверждать, что быть осторожнее более рационально, чем быть смелее, особенно если под угрозой находится благосостояние других.

Кроме того, ясно, что лица, желающие использовать в процессах обсуждения и принятия решений только малую часть естественно-научного знания, не особенно рациональны и объективны. Напротив, именно благодаря *требованиям рациональности* при рассмотрении большинства проектов *должны* быть приняты в расчет, например, экологические и социологические знания. Так следует поступать при расчете степени риска, связанного с атомными электростанциями, где необходимо учитывать человеческий фактор на уровне как преднамеренных акций (например, терро-

ризм), так и непреднамеренных действий (например, ненадлежащее исполнение должностных обязанностей).

Результатом исследования различных альтернатив и их более или менее вероятных следствий может быть то, что находящийся в ситуации выбора человек или институт оценит ее совершенно по-иному. Например, первоначальная цель предстает в новом свете из-за возможных отрицательных следствий, которые ранее были неизвестны или понимались недостаточно ясно. Необходимо ли в свете нового понимания *пересмотреть* или *отклонить* проект в целом или даже соотнести его с более высокими целями? В любом случае наше исходное понимание ситуации изменяется. В примере с колодцами в Африке дополнительная социальная экспертиза установила, что проблема заключается не только в техническом обеспечении строительства колодцев, но и в отсутствии общественных структур, которые могли бы поддерживать их содержание. Ситуация оказалось иной, чем мы о ней думали вначале, и это потребовало полного пересмотра проекта.

Это очень важный момент. Тот факт, что рациональное требование расширения спектра экспертизы может в свою очередь вести к пересмотру, а в конечном счете к изменению всего проекта, показывает, что мы выходим за *рамки предпосылок строгой теории решений*. Мы, так сказать, *заменяем* теорию решений на *самокритичное* и *рефлексивное обсуждение*. Это не означает, что отклоняется тип рациональности, основанный на теории решений. Но он помещается в более обширный контекст «свободно аргументирующей» рациональности, в котором мы в сообществе с другими пробуем объединять различные перспективы и оценивать рассматриваемый проект в его отношении к другим целям и ценностям.

В более сложных индустриальных и военных проектах возможные отрицательные следствия часто имеют глубоко укорененный, глобальный и долговременный характер. Временная длительность последствий таких проектов превосходит сроки, на которые избираются политические деятели, и превышает временные интервалы, обычно учитываемые в деловых расчетах. Во многих случаях (подобно радиоактивному загрязнению) отрицательные последствия затрагивают судьбу будущих поколений. И очень часто последствия выходят за пределы наших собственных государственных границ (например, загрязнение окружающей среды). С точки зрения междисциплинарной экспертизы, в подобных случаях существует объективная потребность в открытых и свободных публичных дебатах, где могут участвовать, в принципе, представите-

ли любых позиций и всех заинтересованных сторон. В идеале, необходим непрерывный и интенсивный обмен мнениями между междисциплинарными разработками по поводу как альтернатив и их следствий, так и критического обсуждения проекта в целом. Все это открывает возможности для его потенциального изменения и отклонения.

Пока мы еще не затрагивали чисто *нормативные* вопросы ни в связи с целью проекта, ни в связи с важностью различных следствий. Дадим их краткий анализ.

Прежде всего следует отметить, что критическое размышление над проектом в целом может быть своего рода процессом *обучения*, в котором мы одновременно *проверяем* и *пересматриваем* наши понятия и предпочтения.

Мы должны также подчеркнуть, что обсуждаются не только эмпирические вопросы, но и вопросы о том, насколько *адекватны* понятия, используемые нами в различных дисциплинах. Так как *нормативные* вопросы всегда формируются внутри некоторой концептуальной схемы, попытка улучшить концептуальное «понимание» всегда оказывается важной для нормативных дискуссий. Этот момент нуждается в нескольких комментариях.

Можно сказать, что резкое противопоставление «фактов» и «ценностей» неудачно, так как *понятия* играют решающую (конститутивную) роль в вопросах и о *фактах*, и о *ценностях* (или *нормах*). Не случайно нормативные дебаты часто принимают форму обсуждения того, как фактически *обстоят дела* и как они могут быть наилучшим образом описаны и объяснены.

В качестве примера можно взять дискуссию семидесятых годов о том, должны ли регулироваться или даже быть прекращены исследования рекомбинантных ДНК[1]. Нормативная по своему характеру, эта дискуссия не сосредоточивалась только на ценностях и нормах. Никто не сомневался в нежелательности возможного отрицательного результата, который мог бы в худшем случае вести к гибели человечества из-за распространения прежде неизвестных организмов. В центре обсуждения был теоретический вопрос о том, что мы в то время фактически *знали* о таких опасностях. Нормативный аспект обсуждения в значительной степени сводился к конфликту между регулированием и свободой, особенно свободой научного исследования, и к вопросу о том, насколько

[1] О дебатах в связи с рекомбинацией ДНК, см , например, *Limits of Scientific Inquiry* Ed by G Holton and R Morison — N Y. 1978

велик риск, который мы можем взять на себя. При этом не обсуждался вопрос о нежелательности возможного отрицательного результата. Каждый считал ответ на него очевидным.

В других случаях дебаты могут принять более явный нормативный характер, так как их участники не определились или расходятся относительно того, насколько желательными или нежелательными являются различные следствия. Например, один из участников может использовать теорию решений при обсуждении хирургических методов трансплантации кровеносных сосудов в ногу. Он может прийти к выводу, что метод *А* ведет к лучшим результатам, чем метод *Б*, но метод *А* является более дорогим. Как при использовании разных методов сравнивать экономические затраты и прогнозы в отношении благоприятного исхода трансплантации для пациента? В этой ситуации нормативные вопросы возникают в самом начале обсуждения[1].

Мы не будем здесь рассматривать вопрос о том, можно ли интерсубъективно решить, какие нормы и ценности являются общезначимыми (см. Гл. 29 и 30). Сделаем только ряд замечаний.

А) Многие нормативные дискуссии возникают внутри некоторой *институциональной рамки (institutional framework)* либо формального характера, как в игре или в юридических отношениях, либо неформального, как в различных традициях и культурах. В таких случаях нормативное обсуждение может проходить рациональным образом с помощью отсылок к более или менее неявным понятиям и правилам, которые конституируют фактическую ситуацию. (В «институте», называемом «футбол», ясно, должен ли вратарь защищать свои ворота от попадания в них мяча. Соответствующая норма является частью игры в футбол).

Б) Но такие институциональные рамки также могут стать объектом нормативных дебатов. (Почему мы должны играть в футбол? Ответ на этот вопрос не следует искать в рамках этой игры). Но даже в таких случаях многие утверждают, что и здесь возможно прийти к рациональному решению (см. Хабермас, Гл. 30). Идея состоит в том, что *компетентная, свободная* и *беспрепятственная* дискуссия всех заинтересованных сторон может вести к соглашению, и если это так, то *это соглашение*, можно сказать, будет тем, *что мы понимаем под общезначимым, нормативным ответом.* Такое соглашение *не являет-*

[1] В этой ситуации перед нами возникает вопрос не только о том, как мы должны сопоставлять материальные затраты и здоровье, но и о том, кто должен платить: пациент или общество?

ся безошибочным ответом, но это самый лучший ответ из тех, что мы, смертные, можем получить. Так говорят сторонники умеренного рационализма, отвечая на вопрос, могут ли нормы быть общезначимыми. Этот ответ условен, так как он не является верным на все времена «окончательным ответом». Конечным основанием здесь служит *сама открытая дискуссия* как непрекращающийся аргументативный процесс «проб и ошибок».

Конечно, умеренный этический рационализм *не* утверждает, что *все* нормативные вопросы можно разрешить таким же путем. Всегда будут существовать нормативные и оценочные вопросы, которые являются вопросами вкуса, стиля и культурных предпочтений. Здесь едва ли можно ожидать общего согласия (или надеяться на него!) относительно того, что является правильным и хорошим. Здесь всегда существует большое поле для легитимного многообразия и рациональной толерантности. О чем мы можем в конечном счете договориться как о нормативно общезначимом, так это об основных человеческих правах, связанных с равноценностью индивидов и одинаковым уважением к ним.

В качестве краткого замечания о проблеме ценностей в теории решений отметим, что она хорошо подходит для довольно *простых* ситуаций экономического выбора (например, когда решается вопрос о вложении капитала в строительство нового пирса). Здесь вопрос о ценностях достаточно прост. Это — вопрос денег, стоимости и прибыли, основанной на рыночных ценах. Это типично «внутриинституциональный» вопрос (см. выше), нормативный аспект которого порожден фактическим аспектом ситуации, в том смысле, что «факты» являются «институциональными» и в силу этого «нормативно-нагруженными». Сказанное относится и к «угловому удару» в футболе, и к «порядку» на бирже. Эти явления есть то, что они есть, благодаря нормативным условиям, имеющим место внутри рассматриваемого института.

Но когда эта схема используется для анализа таких *многосторонних* проектов, как строительство атомных электростанций и оборонной политики, мы сталкиваемся не только со всеми вышеупомянутыми запутанными междисциплинарными проблемами. Мы также приходим к более острым проблемам ценностей в связи не только с вопросом об отношении цели проекта к другим важным проектам и целям, но и с вопросами взаимосвязей денег и здоровья, ваших и моих издержек и т.д.

Сциентизация современного общества характеризуется тем фактом, что такие многосторонние проблемы становятся широко рас-

пространенными. В результате на политическом уровне возникают проблемы управления, а на уровне исследований и разработок — научные и нормативные. Проблема управления является вопросом о том, обладают ли политические институты необходимым знанием и пониманием. По-видимому, ответ предполагает сизифоподобную задачу развития внутреннего междисциплинарного сотрудничества и открытой публичной дискуссии, а также формирования общественного мнения.

Отметим также и такой момент: открытые междисциплинарные дебаты между исследователями необходимы, но не достаточны. Людям необходима объективная, детализированная и всесторонняя «журналистская» информация, но одной ее не достаточно. Что еще необходимо, так это открытый канал коммуникации между научным сообществом и журналистами. Каждый из указанных трех аспектов порождает особые проблемы. Чем сложнее становятся различные науки, тем проблематичнее нормальное функционирование последнего канала. Во всех областях современной науки имеется так много направлений, что информация относительно методологических и концептуальных предпосылок, которые формируют основу для научного исследования (ведь возможны и другие предпосылки), должна распространяться совместно с научным «результатом». Результат сам по себе, без этих предпосылок, дает неадекватное понимание того, к чему он относится. (Выражение «статистика лжет!» содержит много истины! Конечно, корректно работающие статистики не лгут, однако извлечь адекватное знание из предоставляемой ими информации могут только те, кто знаком с используемыми методическими, концептуальными и другими предположениями). Таким образом, становится необходимым высокий уровень общего образования. В этой связи политическим деятелям важно иметь доступ к информации, включающей «весь» спектр предпосылок. Принципиальным моментом здесь является качество связи между университетами и средствами массовой информации.

То, что в наше время науки становятся более разнообразными и сложными, демонстрирует современная физика. Если Галилей мог наблюдать невооруженным глазом только колебание маятников и падение шаров, то сегодня ученые помещают между собой и объектами исследования сложное техническое оборудование. Например, для «наблюдения» явлений микромира построен ускоритель элементарных частиц с окружностью в 27 км! Сегодня мы соотносимся с исследуемыми нами природными явлениями с по-

мощью сложной технологии и сложных теоретических предположений. Для их использования и понимания необходима основательная подготовка. Все это требует философского осмысления и способствует оживлению интереса к эпистемологическим проблемам современного научного исследования.

Но и в повседневной жизни наше отношение к природе и другим людям (да и к самим себе) становится все более и более *опосредованным* технологией и наукой. Это относится и к нашей работе: многие больше не пишут пером по бумаге, а используют электронное оборудование, которое теоретически и технически столь сложно, что только немногие понимают, как оно функционирует. Это относится и нашему быту, в котором, например, телевидение и радио все более опосредствуют наш жизненный опыт и задают коды для его интерпретации. Итак, *сциентизация* порождает техническую и теоретическую «среду», *посредством* которой мы относимся к вещам, окружающим нас людям и социальным явлениям. Следовательно, она жизненно важна и для того, что мы делаем, и для того, чем мы являемся. Благодаря сциентизации не происходит односторонняя стандартизация и тривиализация нашего знания реальности и любых таких «сред» технического и теоретического характера.

В свете современного экологического кризиса становится совершенно неотложной потребность в лучшей научной рациональности, более долгосрочных и разумных предпочтениях и установках. Возникает также необходимость в рациональном «формировании общественного мнения» в том смысле, что как индивидуально, так и институционально мы должны быть открыты для изменения наших ориентаций и ценностей, если результат этого изменения должен быть положительным.

Итак, мы можем сказать, что развитие науки привело к ее дисциплинарному многообразию и обеспечило нас инструментальным типом решений. Но это поставило перед нами совершенно новые проблемы. Можем ли мы вообще разорвать это «магическое кольцо»? Или, как мы предположили в этом параграфе, единственно ответственное решение состоит в том, чтобы идти и дальше по пути рационализации? В дальнейшем мы рассмотрим кратко как отвечают на эти вопросы Хайдеггер и Хабермас (Гл. 30).

Но вначале остановимся на основных особенностях современной философии (Гл. 29).

Глава 29. ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В этой главе мы вкратце рассмотрим ряд направлений современной философии, а именно некоторые особенности логического позитивизма и аналитической философии (Поппер, Кун и Витгенштейн), феноменологии и экзистенциализма. Мы затронем философию Ролза и вопрос о справедливости, а также философские дискуссии вокруг проблем социального признания *(recognition)* и идентичности. Напомним, что такие философские школы, как томизм, марксизм и прагматизм, уже рассматривались в предыдущих главах.

Вообще не следует забывать, что все ранее существовавшие крупные философские направления продолжают развиваться и в наши дни. Платонизм, аристотелизм, томизм, спинозизм, кантианство и т.п. являются направлениями и современной философии. Поэтому понять современные дискуссии и споры споры можно, лишь имея соответствующие знания по истории философии.

Логический позитивизм

В период между первой и второй мировыми войнами были выдвинуты новые философские идеи. Многие из них были стимулированы развитием неклассической физики и стали предметом серьезного эпистемологического анализа со стороны логического позитивизма. Новая жизненная ситуация, возникшая в сложном, основанном на науке обществе, осмысливалась не только развивающимися социальными науками (см. Гл. 27), но и философскими «школами» типа экзистенциализма и «критической теории» (Адорно, Маркузе).

Вначале остановимся на *логическом позитивизме*. Это направление может рассматриваться как развитие наследия британского эмпиризма и философии Просвещения. В то же время оно является своего рода философским ответом на проблемы современной науки. Наконец, оно представляет собой реакцию на возникновение в 1920—1930-х гг. тоталитарных и отчасти иррациональных идеологий (в частности, нацизма).

Сейчас мало кто придерживается позиций ортодоксального логического позитивизма. Но он сыграл важную роль, подчеркивая непреходящую важность здравых и аргументативных аспектов философской деятельности, а также критикуя концептуальную туманность и развращающую риторику.

В период после второй мировой войны развитие логического позитивизма привело к возникновению различных типов философии науки, акцентирующих внимание либо на логике и формальных языках науки, либо на более содержательном концептуальном анализе науки.

Для классического британского эмпиризма, от Локка до Юма, основной исходной точкой были в основном чувственные ощущения. В этом смысле он опирался на психологию. В XX столетии, главным образом в период между мировыми войнами, возникает так называемый *логический эмпиризм,* или *логический позитивизм.* Он был довольно тесно связан с лингвистикой и преимущественно занимался методологическими вопросами, то есть вопросами о том, как может быть обосновано знание или как при сопоставлении с опытом усилить или ослабить наши утверждения о реальности. Мы можем рассматривать логический позитивизм как результат синтеза классического *эмпиризма* и современной формальной *логики.* Он обращался частично к логической структуре языка (синтаксису) и частично к методологической верификации знания. Само название «логический позитивизм» указывает на поворот от психологии к языку и методологии[1].

---

[1] Когда говорится о *позитивизме* в этом значении, то под «позитивным» не понимается что-то «хорошее», «положительное», «нравящееся нам», как это свойственно обыденному словоупотреблению. Термин «позитивное» («позитивизм») используется в философии во многих смыслах.

1) В философии Конта понятие «позитивизм» указывает на конечную фазу исторического развития, то есть *научную* и в этом смысле положительную *фазу.*

2) В логическом эмпиризме оно связано с точкой зрения, согласно которой знание основано на простых утверждениях наблюдения, и правильным методом науки является гипотетико-дедуктивный метод.

3) Для Гегеля (Сартра и других) «позитивное» противоположно «негативному» в смысле «отрицания» и изменения. Позитивное дано актуально, тогда как негативное представляет преодоление данного.

Ключевой фигурой в создании современной математической логики был немецкий математик и философ Готлоб Фреге (Gottlob Frege, 1848—1925) К его известным работам по философии языка принадлежит труд *О смысле и значении* (*Über Sinn und Bedeutung,* 1892) Одним из наиболее влиятельных логиков в современной философии является американец Уиллард ван Орман Куайн (Willard van Orman Quine, 1908)[1]

Первоначально термин «логический позитивизм» использовался для обозначения группы ориентирующихся на науку философов, которые жили в Вене в 1920—1930-е гг. *(Венский кружок).* Она включала таких философов, как Мориц Шлик (Moritz Schlick, 1882—1936, Отто Нейрат (Otto Neurath, 1882—1945) и Рудольф Карнап (Rudolf Carnap, 1891—1970). В эту группу входили и другие немецкоязычные философы (в частности, Карл Гемпель, Carl Hempel, 1905—1998, и Ганс Рейхенбах, Hans Reichenbach, 1891—1953).

Логических позитивистов объединяло их дистанцирование от спекулятивной философии. Время метафизики давно прошло! То, на что мы должны опираться, это логика (включая математику) и эмпирические науки с физикой в качестве образца. Поэтому логические позитивисты единственной философией признавали лишь аналитическую философию науки в том виде, в каком они ее разрабатывали.

Похожее критическое отношение к традиционной философии характеризовало и британскую философию того времени. Отчасти она являлась концептуальной критикой, основанной на обыденном языке (Джордж Эдуард Мур, George Edward Moore, 1873—1958). Отчасти же использовала логические формальные методы, как это делали Бертран Рассел (Bertrand Russel, 1872—1970) и Алфред Уайтхед (Alfred North Whitehead, 1861—1947), завершившие в 1910 г. известный труд по математической логике *Principia Mathematica.*

В течение некоторого времени Рассел был одним из видных британских защитников логического позитивизма. (Другим был Алфред Джулиус Айер, Alfred Jules Ayer, 1910—1989)[2]. Рассел отстаивал тезис о взаимно-однозначном соответствии языка и действительности. Язык состоит частично из атомарных словесных

---

[1] См работы Куайна *Two Dogmas of Empiricism*, Philosophical Review 1951, 60 и *Word and Object* — Cambridge, 1960 (Перевод М Кронгауза I и V глав см *У В О Куайн* Слово и объект — В кн Новое в зарубежной лингвистике Выпуск XVIII — М , 1986 — С 24—98 По современной логике см , например, *B Mates* Elementary Logic — Oxford, 1962 (second edition 1972) и *W O Quine* Methods of Logic — New York, 1950 (fourth edition, 1972)

[2] *A Ayer* Language, Truth and Logic — London, 1936 Перевод А Яковлевым шестой главы этой книги см Аналитическая философия Избранные тексты — М , 1993 — С 50—65

(вербальных) выражений, которые соотносятся с атомарными фактами, и частично из логических взаимосвязей между этими словесными выражениями. Причем логические связи описываются формальной логикой. Рассмотрим, например, слова «кот» и «циновка». Эти слова используются как атомарные словесные выражения, которые относятся к атомарным фактам, то есть к определенному коту и к определенной циновке. Предложение «этот кот лежит на этой циновке» взаимно-однозначно соотносится с определенным сложным состоянием вещей, заключающемся в том, что кот лежит на циновке, так как входящие в это предложение простые (атомарные) лингвистические выражения описывают простые состояния вещей. В то же самое время синтаксическая форма рассматриваемого предложения правильно выражает отношение между котом и циновкой.

Итак, имеется тезис о том, что действительность состоит из простых, отдельных фактов и что таким же образом эпистемически осмысленный язык состоит из простых, отдельных выражений, которые соотносятся с этими фактами. При этом правильные логические связи между этими лингвистическими выражениями соответствуют отношениям, существующим между фактами, на которые указывают эти выражения.

Интересными словесными выражениями являются предложения, которые *утверждают* нечто о том, что имеет место. Такие *предложения* или *утверждения* могут находиться во взаимно-однозначном соответствии с действительностью и тем самым быть эпистемически осмысленными. Другие виды словесных выражений (восклицания, команды, вопросы, оценочные суждения, метафорические высказывания и т.п.) не обладают подобным свойством и не представляют познавательного интереса.

Этот *атомистический* тезис утверждает, что действительность (и язык) состоит из простых, отдельных фактов (и выражений) и что действительность и язык внешне соотносятся друг с другом. Опирающийся на него способ мышления противостоит диалектическому, согласно которому различные понятия и состояния дел отрицают друг друга и указывают на другие понятия и состояния дел. Диалектика обладает тенденцией к поиску целостностей, основанных на внутренних связях понятий, тогда как атомизм понимает мир и язык в качестве отдельных выражений и фактов, находящихся во внешних отношениях друг с другом. Говоря о «внутренней связи», мы подразумеваем, что отдельное понятие не может быть определено вне его отношений с другими понятиями. Другими словами, пол-

ное определение понятия зависит от других понятий. (Ср. с точкой зрения, согласно которой понятие *действия* должно быть определено с помощью таких понятий, как намерение, действующее лицо и объект, на который направлено действие).

Говоря о «внешнем отношении», мы подразумеваем, что понятие есть то, что оно есть, независимо от связей с другими понятиями. (Например, кот есть кот независимо от того, в какой связи он находится с циновкой).

Итак, мы имеем два условия, которые должны выполняться для того, чтобы утверждение было *способным* выражать *знание*.

1. *Утверждение должно быть хорошо сформулированным,* то есть грамматически правильным.

2. Утверждение должно быть *верифицируемым*, то есть мы должны, в принципе, быть способными подтвердить его с помощью наблюдений и гипотетико-дедуктивного метода.

Утверждения, которые не удовлетворяют этим условиям, не выражают знание. Они эпистемически бессмысленны. Их примерами будут такие этические, религиозные и метафизические утверждения, как «не убий», «Бог есть благо» и «субстанция едина». Согласно критериям эпистемической осмысленности, эти утверждения не выражают знание. Конечно, при этом не отрицается, что они могут быть эмоционально осмысленными. Например, утверждения о ценностях часто много значат как для индивида, так и для общества. Но, согласно этим двум критериям, они не являются утверждениями, которые представляют знание.

Имея в виду позицию Рассела (на некотором этапе его философского творчества), можно так кратко выразить точку зрения логического позитивизма. Существуют только два вида эпистемически осмысленных утверждений, а именно аналитические утверждения и хорошо сформулированные *апостериорные* синтетические утверждения.

Иначе говоря, единственными эпистемически осмысленными являются утверждения, которые мы находим в формальных науках (логика, математика) и науках, опирающихся на опыт и гипотетико-дедуктивный метод.

Такой — в упрощенной форме — являлась в межвоенный период основная позиция логического позитивизма, представленного *Венским кружком*[1].

---

[1] Краткое изложение основных идей логического позитивизма см. в кн.: *A.Ayer.* Language, Truth and Logic. — London, 1936.

Различие между эпистемически осмысленными и эпистемически бессмысленными утверждениями — между подлинным знанием и псевдознанием — здесь определяется как различие между утверждениями, которые являются проверяемыми (верифицируемыми), и утверждениями, которые нельзя проверить. Это различие отождествляется с различием между наукой и псевдонаукой.

Подобно другим формам эмпиризма, логический позитивизм выступает против гносеологического рационализма[1], то есть против утверждений, претендующих на истинность, но в то же время не удовлетворяющих требованиям проверки с помощью наблюдения и гипотетико-дедуктивного метода. Так, теология и классическая метафизика (например, онтология) отвергаются в силу их эпистемической бессмысленности.

Как мы уже отмечали, такое опровержение является проблематичным, поскольку возникает вопрос, не попадает ли сам эмпирицистский тезис в ту категорию, которую он объявляет эпистемически бессмысленной. Можно ли эмпирически проверить сам этот тезис? Мы упоминали об этом возражении, основанном на самоприменимости, в связи с Декартом и Локком.

Согласно эмпирицистскому тезису, ценностные суждения — этические и эстетические утверждения — следовало бы объявить эпистемически бессмысленными. Но в этом случае их отклонение имеет иной характер, чем для теологических и метафизических утверждений. Можно сказать, что этические и эстетические утверждения эпистемически бессмысленны, но в противоположность теологическим и метафизическим они и не претендуют на познавательную значимость. Они выражают установки и оценки, которые не могут быть обоснованы в терминах «истина» и «ложь», но все же играют важную роль в нашей жизни. Можно напомнить читателю о точке зрения Юма на связь познания («разума») и эмоций («чувств»), высказанной им при обсуждении этики[2].

Венский кружок ни в коей мере не был индифферентным в отношении политических вопросов. В период между мировыми войнами его члены занимали четкую антифашистскую позицию. Од-

---

[1] Имеется в виду позиция рационализма в теории познания, исходящая из приоритета разума относительно опыта, а не сама концепция рациональности как логической размерности знания, опыта и деятельности. Иначе говоря, понятия «рационализм» и «рациональность» различаются. — *С.К.*

[2] См. *R.Carnap.* Values and Practical Decisions. In The Philosophy of Rudolf Carnap. Ed.by P.Schlipp.The Library of Living Philosophers, vol.XI.— LaSalle/London, 1963.

ним из следствий эмпирицистского тезиса было опровержение фашизма в качестве научно бессмысленного. Таким образом, логические позитивисты могли позволить себе занять определенные политические и этические позиции. Но при этом важно отметить, что они *не* считали, что могли бы *обосновать посредством рациональных аргументов свой выбор* занятой ими нормативной позиции. В конечном счете, когда дело касается этических и политических вопросов, каждый должен полагаться на дорациональные *(prerational) решения.* Каждый делает выбор, который в принципе не может быть рационально легитимизирован.

Независимо от того, предоставлял ли позитивизм, основываясь на эмпирицистском определении неосмысленного (научно непроверяемого), защиту от фашистского *вздора,* он все же не мог бы опровергнуть базисные фашистские нормы. Иначе говоря, позитивисты могли бы отклонить то, что являлось эмпирически непроверенным и непроверяемым в фашистских положениях (например, расовую теорию и идею о тысячелетнем Третьем рейхе). Однако позитивисты явно отрицали возможность проведения аргументированной дискуссии о базисных нормах и принципах. По их мнению, дискуссия в этой области не могла бы привести к убедительным выводам.

Это мнение возвращает нас к дебатам рационализма и эмпирицизма, к вопросу о том, можем ли мы с помощью разума обосновать наши первые принципы, будь они нормативными или познавательными. Неэмпирицистские школы, например феноменология, утверждают, что мы не можем полностью лишить разум способности разъяснять и обосновывать первые принципы, хотя такая деятельность и является проблематичной. Ведь если мы полностью отвергаем эту способность, трудно избежать ситуации, в которой, образно говоря, мы выбиваем опору из-под своих ног. Эмпирицистский тезис о эпистемической осмысленности только научных утверждений и вытекающее из него разделение познания и эмоций (понимаемых в качестве нерациональных) должны быть легитимированы с помощью рационального обсуждения. В противном случае, мы легко приходим к выводу о произвольности нашего решения в пользу этого тезиса[1].

Поппер и «критический рационализм»

Мы уже говорили о невозможности полной верификации общих утверждений, полученных с помощью индукции (см. Гл. 7). Мы действительно никогда не сможем верифицировать общее ут-

[1] См., например, *K-O.Apel.* «Scientism or Transcendental Hermeneutics?» — In Towards a Transformation of Philosophy. — London, 1980. — P. 93 ff.

верждение «все лебеди белые», так как новые наблюдения белых лебедей будут только добавляться к принципиально *конечному* числу подтвержденных наблюдений. Ведь общее утверждение относится к бесконечному числу случаев («*все* лебеди...»). С другой стороны, единичное наблюдение черного (не белого) лебедя фальсифицирует это утверждение.

Такие же аргументы могут быть выдвинуты против научных утверждений вида «сила равна произведению массы на ускорение».

Подобные рассуждения привели к переформулировке критериев эпистемической осмысленности утверждений. Требование их верифицируемости было заменено на требование *фальсифицируемости*. Итак, чтобы утверждение было эпистемически осмысленным (= научным), оно должно быть принципиально фальсифицируемым.

Эта переформулировка заняла центральное место в концепции Карла Поппера (Karl Popper, 1902—1994). Важно подчеркнуть, что мы говорим о принципиальной фальсифицируемости утверждений. Вопрос об их действительной фальсификации зависит в любой данный момент времени от существующих технологических возможностей. Так, для фальсификации утверждения о температуре на обратной стороне Луны или в ее центре требуются определенные технические средства. В отличие от прошлого сегодня мы можем фальсифицировать утверждения о температуре на обратной стороне Луны. Но и сейчас мы не в состоянии (насколько нам известно) фальсифицировать утверждения о температуре в ее центре. Однако, в принципе, располагая в будущем более совершенными техническими средствами, мы сможем сделать это. Поэтому утверждение «температура в центре Луны равна *x* градусам по Цельсию» является познавательно осмысленным, так как оно принципиально фальсифицируемо.

Но что можно сказать об утверждении «температура на поверхности Земли после того как умрут все люди, будет в среднем равна *y* градусам по Цельсию»? Это утверждение, в принципе, не является фальсифицируемым, так как не будет ни одного живого человека, который бы его фальсифицировал (мы предполагаем здесь, что никакие другие существа не займут место человека). Является ли это утверждение эпистемически бессмысленным и, следовательно, ненаучным? Вероятнее всего, ученые противились бы такому выводу. Вряд ли они думают, что такие утверждения являются бессмысленными и ненаучными.

Все это показывает, насколько проблематично отождествлять различие между принципиально фальсифицируемыми и принци-

пиально нефальсифицируемыми утверждениями с различиями как между познавательно значимыми и познавательно бессмысленными утверждениями, так и между наукой и ненаукой.

Работа Поппера *Логика научного открытия* (Logik der Forschung, 1934 — русский перевод этой работы за исключением 8 и 9 глав см. *К.Поппер.* Логика и рост научного знания. Избранные работы, — М., 1983 — *В.К.*) является классикой философии науки. Она находится в тесной, но критической связи с логическим эмпирицизмом и следует восходящей к Локку эмпирической установке. Согласно этой установке, для обеспечения роста знания требуются ясные формулировки и наилучшие из возможных эмпирические проверки наших утверждений[1]. Для обозначения своей теории Поппер использовал термин *критический рационализм.*

Поппер приводит следующий аргумент против *индуктивного* метода. У нас нет законных оснований для вывода общих утверждений (универсальных гипотез и теорий) о всех событиях из сингулярных утверждений, то есть из основанных на наблюдениях и экспериментах описаниях отдельных событий. Независимо от того, сколько белых лебедей мы наблюдали, у нас нет права на вывод, что все лебеди белые (ср. с точкой зрения Юма на индукцию).

В таком случае, как можно обосновать общие утверждения, подобные гипотезам и законам? Ответ Поппера таков: с помощью *дедуктивного* метода проверки, согласно которому после выдвижения гипотезы прежде всего проверяются эмпирически ее следствия. При этом вопрос о том, как мы формулируем универсальные утверждения, гипотезы, должен быть отделен от вопроса об их обосновании или проверке. Вопрос о том, как мы приходим к выдвижению гипотез, — это психологический вопрос, который может быть исследован эмпирическим путем. Вопрос же о том, как мы обосновываем имеющуюся гипотезу, — это логический или методологический вопрос, на который нельзя ответить с помощью эмпирического исследования, поскольку оно уже предполагает свою обоснованность. Итак, мы приходим к фундаментальному различию между фактическими проблемами, решение которых относится к компетенции эмпирических наук, и проблема-

---

[1] «Все сказанное можно суммировать в следующем утверждении: *критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость*». *К.Поппер.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. Перевод Л.Блинникова, В.Брюшинкина, Э.Наппельбаума и А.Никифорова. — В кн. *К.Поппер.* Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С. 245.

ми обоснования или общезначимости *(problems of justification or validity)*, которые должны быть разъяснены с помощью логики исследования.

Как же мы проверяем выдвинутые гипотезы? Мы выводим (дедуцируем) из гипотез сингулярные утверждения, которые затем с помощью эмпирической проверки верифицируем или фальсифицируем соответственно тому, отвечают они или нет утверждениям наблюдения и эксперимента. Дедуцированные сингулярные утверждения говорят, что должно случиться при заданных условиях. Утверждение будет истинным, если то, что оно говорит, имеет место. Если этого не происходит, утверждение оказывается ложным. В первом случае гипотеза выдержала конкретную проверку. Однако эта проверка связана только с одной из бесконечного числа возможных ситуаций, характеризующихся применяемыми процессами вывода и используемыми средствами и методами. Следовательно, мы не можем быть уверенными в универсальной истинности гипотезы, то есть в том, что ее подтвердит любая проверка. Но если результат конкретной проверки отрицателен, то доказано, что гипотеза является ложной.

Итак, между тем, что следует из эмпирически подтвержденной гипотезы, и тем, что следует из эмпирически не подтвержденной гипотезы, существует *асимметричное отношение*. Если одно из следствий гипотезы оказывается подтвержденным, то мы не знаем, является ли она истинной. Если же одно такое следствие оказывается не подтвержденным, то мы знаем, что гипотеза является ложной.

Следовательно, подлинная проверка гипотезы заключается в ее *фальсификации*, а не верификации, которая оказывается принципиально недостижимой. Из этого вытекает, что наилучший способ испытания гипотезы заключается не в проведении множества ее «тонких» проверок, а в том, чтобы найти проверки, которые гипотезе было бы труднее всего выдержать.

Когда гипотеза выдерживает такое испытание, мы можем временно рассматривать ее в качестве подтвержденной. Но этот результат всегда открыт для дальнейшей фальсификации.

Кроме того, чтобы другие ученые смогли без труда увидеть слабые места в нашей аргументации, очень важно ясно и доступно описывать и публиковать всю информацию, относящуюся к гипотезе и ее проверке.

Логические позитивисты придавали особое значение проблеме четкой демаркации науки и метафизики. Они определяли ее в плане

различия между тем, что является верифицируемым, и тем, что не является таковым, то есть различия между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным. Характерным для Поппера было отрицание того, что научные гипотезы и теории являются верифицируемыми. По его мнению, критерием *научности* утверждений является их *фальсифицируемость*, а не верифицируемость.

Поппер также занимался различием науки и метафизики (см. историю дискуссий по поводу этого различия от Локка через Юма к Канту). Оно усматривалось им опять-таки в различии между эмпирически фальсифицируемым и нефальсифицируемым. В той мере, в какой теория не фальсифицируема, она не является научной. Вместе с тем Поппер не утверждает, что это различие является различием между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным. В этом моменте он не разделяет позитивистскую точку зрения.

Но каков логический статус его критерия демаркации? Откуда нам известна его истинность? Поппер отвечает, что этот критерий является в конечном счете конвенциональным предположением, которое мы решаем принять и которое не может быть рационально аргументировано. Итак, Поппер придерживается определенной формы *децизионизма*. Раз невозможно обязывающее рациональное рассмотрение критерия демаркации, то мы должны решить, принимать его или нет.

Но в то же самое время Поппер добавляет (в сноске), «что между сторонами, заинтересованными в обнаружении истины и готовыми прислушиваться к аргументам друг друга, всегда возможна рациональная дискуссия»[1].

С герменевтической точки зрения, можно возразить, что не имеет смысла говорить, будто мы в состоянии *сделать выбор* в пользу рациональности, понимаемой в качестве нашей заинтересованности в истине. Ведь сам акт выбора уже предполагает, что мы в этом смысле являемся рациональными.

Отметим некоторую неоднозначность позиции Поппера в отношении выбора. То, о чем он говорит в этой сноске (многие добавили бы: то, что он делает и на практике, и в своих страстных публикациях на социально-философские темы), свидетельствует о том, что сам он выходит за рамки децизионизма, который он приписывает себе.

Используя термин «критический рационализм» в отношении своей позиции, Поппер делает ударение на то, что он полагается

[1] *К.Поппер.* Логика научного открытия. Перевод Л.Блинникова, В.Брюшинкина, Э.Наппельбаума и А.Никифорова. — В кн. *К.Поппер.* Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С. 59.

на рациональное обсуждение, на разум в его научном и практическом измерении. Для него обсуждение — это открытая и свободная проверочная деятельность, в которой оппоненты принимают участие не для того, чтобы переубедить другого, а для того, чтобы научиться чему-нибудь. Принимая участие в обсуждении, оппоненты ищут возможную фальсификацию отстаиваемых ими утверждений. Каждый участник дискуссии должен быть готов к тому, что правильным может оказаться не его утверждение, а утверждение оппонента. Участники должны испытывать одинаковое доверие к совместному использованию разума как помощника всех сторон. Для Поппера это и есть *рационализм*, то есть убеждение в эффективности использования разума в открытых дискуссиях. *Критический* аспект этого рационализма связан с попытками участников фальсифицировать теории, а также с такой критикой ими правил метода, которая показывает, что они не содействуют получению знания. Итак, можно критиковать философскую позицию без того, чтобы быть способным эмпирически ее фальсифицировать. Поппер относит к подобного рода философским позициям и такой универсальный тезис, как детерминизм.

Но почему мы *должны* развивать *(promote)* знание? Этот вопрос также оказывается предметом обсуждения. Но здесь Поппер склонен к децизионизму: критический рационализм, основанный на открытом, совместном использовании разума, опирается на определенный *выбор*. Этот выбор сам не может быть обоснован с помощью аргументов, базирующихся на критическом использовании разума.

Если фальсифицируемость служит критерием демаркации для науки, то должны существовать сингулярные утверждения, которые могут выступать предпосылками для фальсифицирующих выводов. Дедуцированные сингулярные утверждения не проверяются путем непосредственного сопоставления с реальностью. Они сравниваются с утверждениями наблюдения, то есть с сингулярными утверждениями, говорящими, что дело обстоит так-то и так-то. Но откуда нам известно, что эти утверждения наблюдения (базисные утверждения) истинны? Когда мы имеем непосредственное чувственное переживание (опыт) и выражаем его с помощью сингулярного утверждения вида «сейчас этот дом является зеленым», то, по-видимому, не существует иного способа проверки этого утверждения, как только с помощью другого сингулярного утверждения такого же самого вида. Утверждения о состояниях дел контролируются с помощью новых наблюдений, ко-

торые опять формулируются как утверждения о состояниях дел. Каким образом мы можем быть уверены в том, что не ошибаемся по поводу этих новых утверждений?

Мы уже затрагивали эту проблему в связи с Декартом. Также было упомянуто в связи с Беркли, что некоторые философы склонны воздерживаться от каких-либо утверждений о внешней реальности и ограничиваться лишь утверждениями о непосредственных переживаниях. Но такое ограничение порождает проблему статуса наших чувственных переживаний, так называемых чувственных данных. Действительно, хотя индивид и может говорить, что он уверен в том, что его утверждения о переживаниях являются правильными, так как это его собственные переживания, а не только то, о чем он лишь говорит, цена такой уверенности за это очень велика: при таком ограничении мы лишаемся мира общих для нас объектов.

Как Поппер пытается разрешить эту проблему? Он придерживается прагматического подхода. Если многие люди воспринимают одну и ту же вещь и когда вещь воспроизводится в восприятии как одна и та же снова и снова, то мы получаем объективное основание, в котором нуждаемся. Гарантия, что наши сенсорные восприятия являются общезначимыми, заключается в их проверке на интерсубъективность. Отсюда следует, что воспроизводимое и интерсубъективно доступное — повторяющее себя и общее для нас — может быть содержанием науки в форме утверждений наблюдения.

Но в этом нет абсолютной гарантии. В связи с проверкой утверждений наблюдения возникает регресс *ad infinitum* (бесконечный переход от одного такого утверждения к другому), но на практике ни одна проверка не может продолжаться бесконечно. Однако Поппер не утверждает, что все научные утверждения должны быть проверены, он говорит, что все они *могут* быть проверены.

У Поппера взаимосвязаны не только его методология и его эпистемология. Они оказываются связанными с политической теорией. Чтобы выявить заблуждения, мы должны участвовать в свободных обсуждениях; чтобы участвовать в свободных обсуждениях, мы должны иметь учреждения и традиции, которые делают их возможными, то есть мы должны иметь общество, сформированное согласно научному *этосу*. Для Поппера это общество является открытым и либеральным. Опираясь на свои взгляды на знание и формирование открытого общества, Поппер принимал активное участие в политических дебатах. В книге *Открытое общество и его враги* (*The Open Society and Its Enemies,* 1945) он подвергает критике Платона, Гегеля и Маркса за отсутствие у них заботы об открытом и постепенном, идущим шаг за шагом совершенствовании знания и о либеральности, которую предполагает такое совершенствование.

Согласно Попперу, эти философы строили свои учения на непрочной основе и в духе своего догматизма выдвинули теорию общества, которое представляет опасность для рационального обсуждения и прогрессивного функционирования знания. Тем самым Поппер защищает требования толерантности и либеральности, а также выступает против идеологической обработки (индоктринации) и монополии на истину.

Книга *Нищета историцизма* (*The Poverty of Historicism,* 1957) посвящена «памяти бесчисленных жертв фашистской и коммунистической веры в Неумолимые Законы Исторической Судьбы». Аргументация в этой книге направлена против представлений о возможности предсказаний, относящихся к обществу в целом (холистические предсказания). Эту точку зрения он называет историцизмом и в предисловии сжато излагает основную линию аргументации против нее.

Она заключается в следующем.

«(1) Значительное воздействие на человеческую историю оказывает развитие человеческого знания. (Истинность этой посылки признают и те, кто видит в наших идеях, в том числе в научных, побочные продукты *материального* развития).

(2) Рациональные, или научные, способы не позволяют нам предсказать развитие научного знания. Это утверждение доказывается логическим путем (доводы в его пользу приводятся ниже).

(3) Таким образом, ход человеческой истории предсказать невозможно.

(4) Это означает, что *теоретическая история* невозможна; иначе говоря, невозможна историческая социальная наука, похожая на *теоретическую физику.* Невозможна теория исторического развития, основываясь на которой можно было бы заниматься историческим предсказанием.

(5) Таким образом, свою главную задачу историцизм формулирует неправильно (см. разделы с 11 по 16) и поэтому он несостоятелен». (*К.Поппер.* Нищета историцизма. Перевод С.Кудриной. — М., 1993. — С. 4—5.)

Эта линия аргументации, конечно, не отвергает возможности всех видов социальных предсказаний. Напротив, она полностью совместима с возможностью проверки социальных теорий, например экономических теорий, посредством предсказания того, что некоторые события будут иметь место при определенных условиях. Она опровергает только возможность предсказания исторического развития в той степени, в какой оно будет зависеть от роста нашего знания.

Итак, Поппер не отвергает возможности делать предсказания относительно отдельных частных процессов. Напротив, он считает, что мы должны выдвигать гипотезы о будущем, исследовать их следствия и сравнивать следствия с действительными событиями, корректировать на этой основе исходные гипотезы, снова исследовать следствия откорректированных гипотез и т.д. Другими словами, он переносит основные особенности своей философии науки на политическую философию. Результатом является экспе-

риментирующая *(tentative)* политика постепенных шагов, своего рода научный реформизм.

Этот подход принципиально нейтрален по отношению к вопросу о том, используется ли он для блага той или иной общественной группы в обществе. Следование ему становится проблемой политического выбора. Для Поппера же существенным является то, что с помощью *постепенной социальной инженерии* политика становится научной. Он отвергает стремление планировать общественное устройство именно *как целостность*. Это невыполнимо. Мы не можем изменять все сразу. Те, кто тяготеют к глобальным переменам, становятся не только утопистами, но и обнаруживают склонность к авторитарной власти, так как хотят, чтобы все осуществлялось согласно их планам. Единственно возможный путь состоит в том, чтобы делать все постепенно, шаг за шагом. Причем крайне желательно поступать по-научному и открыто, а именно: мы должны реализовать поставленные цели с помощью проверенных средств и корректировать планы по мере нашего продвижения.

Поппер не отрицает отличия социальных явлений от естественных. Он говорит, что социальные явления в значительно меньшей степени, чем естественные, можно наблюдать будучи свободным от определенных идей о том, что мы наблюдаем. Для него объекты социальной науки являются в значительной степени теоретическими конструкциями. В этой связи он упоминает представления о *войне* и *армии*, которые рассматривает как абстрактные понятия. При этом Поппер отмечает, что люди (солдаты), которых убивают, являются конкретными. Наряду с этим Поппер формулирует принцип *методологического индивидуализма:* «...задача социальной теории состоит в том, чтобы строить социологические модели и анализировать их в дескриптивных или номиналистических терминах, иначе говоря, в *терминах индивидов,* их установок, ожиданий, отношений и т.д.»[1].

Кун — смена парадигм в науке

Критика, направленная против позитивистской концепции *верификации* универсальных утверждений, кратко может быть сформулирована следующим образом. Пусть *«Н»* обозначает гипотезу (например, универсальное утверждение вида $F = ma$ или «все ле-

[1] *К.Поппер.* Нищета историцизма. Перевод С.Кудриной. — М., 1993. — С. 157.

беди белые»). «*I*» обозначает следствие, то есть одно из утверждений об особом состоянии вещей, которое логически вытекает из гипотезы *H* (например, «конкретный лебедь, которого мы будем наблюдать в определенном месте в определенное время, будет белым»). Это утверждение (предсказание, выведенное из гипотезы) может затем быть проверено с помощью наблюдения. Если это утверждение подтверждается, мы получаем в символической форме

$$\frac{\begin{array}{c}H > I\\ I\end{array}}{H}.$$

(*H* влечет *I*, имеет место *I*, следовательно *H*). Но это не есть общезначимый вывод. Таким образом, *H* не верифицируема. Если утверждение относительно наблюдаемого отдельного случая оказалось неправильным, мы получаем :

$$\frac{\begin{array}{c}H > I\\ \neg I\end{array}}{\neg H}$$

(*H* влечет *I*, имеет место не *I*, следовательно не *H*). Этот вывод является общезначимым. Он, следовательно, может фальсифицировать *H*. Итак, общие утверждения являются фальсифицируемыми, но не верифицируемыми.

Одно из возражений, которое можно выдвинуть против этой точки зрения, формулируется следующим образом. Утверждения об отдельных случаях являются выводами из гипотезы, рассматриваемой *вместе с дополнительными условиями* (*A*). Эти условия, например, включают экспериментальное оборудование. Итак, наша формула приобретает такой вид:

$$\frac{\begin{array}{c}(H + A) > I\\ \neg I\end{array}}{\neg(H + A), \text{то есть} \neg H \text{ или} \neg A}$$

(*H* и *A* влечет *I*, имеет место не *I*, следовательно не *H* или не *A*). Это означает, что неподтвержденное следствие (*I*) не требует отрицания (пересмотра) гипотезы. Оно опровергает гипотезу *H* *или* предпосылки (дополнительные условия) *A*. Если мы имеем гипотезу, которая оказалась плодотворной в других случаях, и в данное время у нас для нее нет альтернатив, то вряд ли обоснованно ее отклонять. Более разумно попытаться изменить одну или несколько других предпосылок (*A*).

Томас Кун (Thomas S. Kuhn, 1927—1996), исходя из предложенного им *историко-научного* видения научной деятельности, подверг серьезной критике попперовский тезис о фальсификации. Кун пытался показать, что именно его теория наиболее точно описывает то, что фактически делают ученые.

Важными компонентами куновской картины науки являются концепция парадигм и концепция отношений между *нормальной наукой* и *научными революциями*. Согласно этой картине, проверяемая гипотеза принадлежит обширной совокупности предположений, многие из которых являются неявными. К их числу относится и исследовательская компетентность, приобретаемая учеными в ходе их подготовки к деятельности в рамках избранной научной дисциплины. (Обучение предмету научной дисциплины связано не только с изучением многих фактов, но и с усвоением способов видения и мышления соответствующего научного сообщества, то есть принятых в нем понятий и норм исследования). Чтобы зафиксировать, что отдельная научная гипотеза включена в определенную обширную совокупность предположений, Кун вводит термин *парадигма* для обозначения этой совокупности. В ходе исследовательского процесса ученый может в той или иной степени ощущать потребность в размышлении над некоторыми аспектами этой обширной совокупности и даже в их изменении. Такие размышления и проверки, по мнению Куна, знаменуют начало *революционного периода развития науки*. Ему противостоит период *нормального научного исследования*, в рамках которого ученый работает со специфическими гипотезами (проблемами), не сомневаясь в используемых предположениях. Так как эта обширная совокупность предположений включает и критерии важности и правильности научного исследования, то, согласно Куну, при сопоставлении двух или более парадигм они оказываются рационально несоизмеримыми. По этой же причине отсутствует нейтральная позиция, с которой мы можем оценивать этот конфликт, и, в конечном счете, характеризовать результат его разрешения как научный прогресс. В противоположность Куну некоторые философы науки утверждают, что существуют определенные универсальные формы компетентности и нормы научного исследования и аргументации, которые не могут быть отклонены или опровергнуты (эти формы и нормы предполагаются самим актом отклонения или опровержения) и которые так или иначе являются частью всех парадигм (см. Хабермас, Гл. 30).

Поскольку Кун оперирует «скачками» между различными парадигмами в науке, то, согласившись с ним, мы уже не можем

более говорить о *научном прогрессе* как о линейном и восходящем развитии. Мы можем говорить о росте знания *внутри* парадигмы, не связывая этот рост с переходом от одной парадигмы к другой. Ведь более высокая нейтральная позиция, с вершины которой мы можем оценить возможный прогресс, отсутствует.

Согласно Куну, также проблематична любая форма *взаимопонимания* между представителями двух различных парадигм. Ведь сторонники каждой из них, естественно, рассматривают спорный предмет с точки зрения своих предположений, то есть своей парадигмы. В результате коммуникация возможна лишь между учеными, придерживающимися одной и той же парадигмы, а не разных парадигм.

Радикальная интерпретация куновской точки зрения ведет к отрицанию существования нейтрального языка наблюдения. Ведь все данные отмечены конкретной парадигмой. Не существует каких-либо методов, нейтральных по отношению к отдельной парадигме. Следовательно, все критерии релевантности, объективности и истины зависят от конкретной парадигмы. Отсутствуют критерии, которые были бы выше различных парадигм, и ни один из критериев не является общим для всех парадигм.

Если вышесказанное означает, что вопрос об истинности и общезначимости научных утверждений зависит от отдельной парадигмы, то в результате мы сталкиваемся с *проблемой релятивизма и скептицизма:* истина оказывается относительной. Но это — спорная точка зрения. Здесь опять перед нами возникает проблема самоприменимости (самореференции). Если скептическое утверждение об относительности истины считается универсально применимым, то оно также должно быть применимым и к самому себе. Но тогда оно само себя отрицает. И если это утверждение не считается применимым к самому себе, то тогда должно существовать универсальное и не зависимое от парадигм видение, а именно то, которое выражает это утверждение. (См. аналогичные проблемы самореференции в радикальных версиях позитивизма, первый параграф этой главы).

Сам Кун не желал заходить так далеко, но другие философы науки с аналогичными установками, например, Пауль / Пол Фейерабенд (Paul Feyerabend, 1924—1994), явно пошли в направлении релятивизма. Фейерабенд отверг идею универсальных правил научного метода (согласно известному выражению, *anything goes* — годится все, что подходит). В итоге различие науки и ненауки становится размытым.

Итак, понятие парадигмы является основным в куновской философии науки. Однако это понятие может истолковываться поразному. Поэтому следует отметить, что оно имеет несколько базисных значений. Одно носит онтологический характер и связано с предположениями о том, *«что существует»* (определенный тип онтологии). Второе носит методологический характер и связано с предположениями о *нормах «хорошего» исследования* (определенный тип методологии). Кроме того, еще одно значение указывает на важность примеров в процессе *обучения* научной деятельности. В соответствии с последним значением понятие парадигмы имеет отношение и к процессу социализации ученого, то есть его приобщению к определенному научному сообществу, в ходе которого приобретается компетенция в использовании базисных понятий о бытии (онтология) и методов (методология). Этот тип *«скрытого» опыта, основанного на практике,* играет фундаментальную роль и в философии позднего Витгенштейна. (Ср. также со взглядами Аристотеля на «практически приобретаемую жизненную мудрость»).

Витгенштейн — философия как практика

В той мере, в какой различие между принципиально фальсифицируемыми и принципиально нефальсифицируемыми утверждениями не функционирует в качестве адекватного критерия различия между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным, возникает вопрос о том, как проводить это последнее различие. Ответ на этот вопрос предлагает одно из направлений англо-американской философии, которое частично сформировалось под влиянием поздних работ Людвига Витгенштейна (Ludwig Wittgenstein, 1889—1951). Эта школа, называемая *аналитической философией,* начинает с анализа разнообразных ситуаций использования естественного языка, то есть выходит за границы анализа только дескриптивного содержания языка. Лингвистические выражения *осмыслены,* если они *совместно используются.* Их бессмысленность должна быть понята как разрыв с совместным лингвистическим использованием.

Рассмотрим вкратце следствия этого подхода.

Сразу можно сказать, что в отличие от логического атомизма аналитическая философия отказывается от тезиса о взаимно-однозначном соответствии языка и действительности. Следователь-

но, она не соглашается с тем, что существует только один специфический язык, который является принципиально правильным, а именно язык естественных наук. Аналитическая философия утверждает, что слова и предложения обладают многообразием различных функций. Слова «пять красных яблок», например, имеют различный смысл в зависимости от контекста. Произнесенные перед продавцом эти слова функционируют как словесное оформление желания совершить покупку, а сказанные учеником на уроке математики они могут выражать правильный ответ на арифметическую задачу.

С целью сравнения скажем, что один и тот же кусок дерева может быть двумя разными вещами в зависимости от того, используется ли он при игре в шахматы (например, как пешка), или при игре в шашки (как шашка). Ответить на вопрос, чем является этот кусок дерева, можно лишь ссылаясь на конкретную игру, в которой он используется. Точно так же одно и то же слово имеет различный смысл в различных контекстах. На вопрос о его смысле можно ответить, лишь указав конкретный способ его использования.

Рассматриваемые в изоляции слова и предложения обладают лишь *скрытыми* смыслами. Только будучи помещенными в специфический контекст, они приобретают действительный смысл. Итак, мы можем сказать, что *использование* определяет *смысл*. А так как слово или предложение может быть помещено во многие контексты, то слово или предложение обладает многими смыслами.

Таким образом, между языком и действительностью нет взаимно-однозначного соответствия. Не существует также и единого правильного, «научного языка», который отражает мир таким, каким он есть.

Резкое разграничение между осмысленным и бессмысленным ведет к вопросу: какой имеется в виду смысл и какое использование? Во многих контекстах язык не функционирует дескриптивно. В поэзии и сфере нравственности язык в основном не используется для утверждений о действительном состоянии дел. Поэтому мы не должны отвергать в качестве эпистемически бессмысленной ту часть нашего языка, которая не соответствует требованиям языка эмпирической науки. Наша задача состоит в том, чтобы найти уникальное лингвистическое использование, которому подчиняются различные использования языка в поэзии, в нравственной сфере и практической жизни.

Следовательно, важно каждый раз выяснять фактический контекст использования языка. В повседневной жизни контексты и

использования языка являются в той или иной мере осмысленными. Поэтому необходимо анализировать естественный язык, как он функционирует в реальной жизни. В этом смысле аналитическая философия является «философией естественного языка».

Движение, известное как *философия естественного языка,* возникло в Англии в 1930-е гг. как антитеза программе идеального языка, выдвинутой Венским кружком и логическим эмпирицизмом (позитивизмом). В то время как последние были вдохновлены современной формальной логикой и применением в современной физике математического языка, считавшегося «идеализированным», *философия естественного языка* подчеркивала значение анализа разнообразных языковых выражений, используемых нами в повседневной жизни. В философии естественного языка можно выделить следующие направления: (1) *философия здравого смысла (common-sense philosophy),* представленная прежде всего Джорджем Эдуардом Муром (George Edward Moore, 1873—1958); (2) *кембриджская* школа, включающая позднего Витгенштейна, Джона Уиздома (John Wisdom, 1904—1993) и Нормана Малкольма (Norman Malcolm, 1911—1990) и (3) *оксфордская* школа, включающая Гилберта Райла (Gilbert Ryle, 1900—1976), Стюарта Хэмпшира (Stuart Hampshire, 1914), Питера Стросона (Peter F. Strawson, 1919), Стивена Тулмина (Stephen Toulmin, 1922) и Джона Остина (John L. Austin, 1911—1960). Всех их объединяет использование анализа естественного языка как отправной точки для определенной критики идеализированного языка, применяемого в математически сформулированных естественных науках, и идеализированного языка, применяемого философами, вдохновленных символической логикой. Итак, представители *философии естественного языка* защищают повседневный язык и *здравый смысл* (ср. с феноменологией.)

На основе тщательного анализа использования естественного языка Остин критиковал философов, которые, по его мнению, оперировали претенциозными и нечеткими требованиями (ср. с локковской интеллектуальной «чисткой», средством которой было прояснение языка). Исходя из понимания, которое обеспечивает естественный язык, он скептически критиковал метафизику (и позитивизм). Одновременно он пытался разрушить философский (теоретически обоснованный) скептицизм. Остин различал *дескриптивные,* или *описательные (констатирующие)* высказывания и так называемые *перформативные (исполняющие некоторое действие)* высказывания. Высказывание «я гуляю» является *дескриптивным* (оно *утверждает* нечто). Высказывание «я обещаю, что...» является утверждением, которое одновременно будет исполнением некоторого действия (оно *исполняет* действие)[1]. Если мэр в официальной церемонии говорит: «Я именую эту улицу «Штатная дорога»», то он совершает не описание (дескрипцию), а выполняет действие, а именно дает улице название. (Отметим, что это верно, пока все делается так, как это должно быть, то есть социальные роли и функции таковы, какими они должны быть в подобных церемониях). Таким образом, Остин обращает внимание на отношения между пользователем языка и лингвистическим выражением (и на социальный контекст, внутри которого пользователь языка выражает самого себя). Эти отношения могут быть исследованы психологически. Но для Остина их изучение является задачей философского (концептуального) анализа. Исследование отношения между пользователем языка и лингвистическим выражением часто называют «прагматическим» (тогда как исследование структуры языка называют «синтаксическим», а исследование различных смысловых значений языка — «семантическим»). Если использовать эту терминологию, то можно сказать, что Остин интересуется *прагма-*

[1] См. *J.Austin.* How to Do Things with Words. — Oxford, 1962.

тикой в философском смысле. В послевоенной философии Остин, следовательно, выступает ключевой фигурой в повороте к лингвистической философии и философии речевых актов (в так называемом *лингвистическом, или прагматическом повороте*). Чтобы лучше анализировать и понимать различные виды речевых актов, Остин разрабатывает тройственную концептуальную схему, в которой различаются локутивные, иллокутивные и перлокутивные речевые акты. *Перлокутивная сила* речевого акта связана с причинными отношениями. Когда я говорю, например, «ручная граната сзади вас может взорваться в любое мгновение», то произнесение этой фразы может принудить вас к бегству. Говоря это, я «причиняю» действие с вашей стороны. Речевой акт, таким образом, обладает перлокутивной силой. Но даже если вы не начинаете бежать, я все же предупреждал вас, произнося это предложение. В соответствии с принятыми для предупреждения других соглашениями, а также для того, чтобы снять вину с себя за ваше ранение, поскольку я предупреждал вас, мой речевой акт считается успешным, даже если вы проигнорировали мое сообщение. *Иллокутивная сила* речевого акта, таким образом, связана с осуществлением соглашений, но не *причинных эффектов.* (Обратите внимание на следующую параллель: мэр присваивает название улице в соответствии с соглашениями, не в силу причинного эффекта). *Локутивный* аспект речевых актов основывается на том, что мы могли бы назвать содержанием утверждения (тем, что выражается). Один и тот же речевой акт можно охарактеризовать по-разному всеми этими тремя аспектами[1].

Теория речевых актов в дальнейшем развивалась американским философом Джоном Сёрлом (John R. Searle, 1932)[2]. Начав с идеи, что речевые акты обладают иллокутивной силой, Сёрл пытается обнаружить правила для успешных речевых актов, то есть правила, которые являются для них *конститутивными* (а не только *регулятивными*). Упрощенно говоря, шахматные правила являются *конститутивными* для шахматных ходов, потому что индивидуальные акты в шахматах, индивидуальные ходы есть то, чем они являются только благодаря этим правилам. Но запрет «не курить в помещении» только *регулирует уже существующее поведение,* курить или не курить, и сам по себе не является условием существования этих типов поведения. Правила для речевых актов, которые пытается обнаружить Сёрл, основываются, например, на наших обычных предположениях о том, что люди правдивы; что мы обычно допускаем, что люди предполагают существование того, о чем говорят; что роли и институты обычно таковы, что речевые акты людей являются осмысленными. Когда мы слышим, что мэр говорит: «Я называю эту улицу «Штатная дорога»», то обычно предполагаем, что мэр понимает то, о чем говорит; что он предполагает существование улицы, которая получает название; что он является мэром, выполняющим официальный акт. Когда речевые акты являются осмысленными и успешными в человеческом общении, то это происходит именно благодаря конститутивным правилам (о которых мы часто не думаем, считая их само собой разумеющимися, и когда говорим и когда слушаем). Эти неявные правила для речевых актов, таким образом, имеют статус конститутивных условий способности понимания друг друга в языковом общении. Практически существуют, конечно, всевозможные факторы, которые приводят к тому, что мы *не* понимаем друг друга правильно.

---

[1] Хабермас проводит различие между иллокутивными и перлокутивными аспектами в рамках общей теории речевых актов, в которой фундаментальным служит различие между *коммуникативными* и *стратегическими* актами. См. Гл. 30.

[2] *J.Searle.* Speech Acts. — Cambridge, 1969. Русский перевод четвертой главы см. *Д.Сёрл.* Референция как речевой акт. Перевод Т.Радзиевской. — В кн. Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. — М., 1982. — С. 179—202.

Часто это происходит из-за преднамеренного или ненамеренного нарушения одного или нескольких таких правил. Но точно так же, как *правдивый* разговор понимается прежде всего по отношению ко *лжи* (так как лжец, чтобы быть способным лгать, должен предполагать, что собеседник полагает, что лжец говорит правду), так и эти правила являются *первичными* по отношению к их нарушению. То, что эти правила часто нарушаются, не подвергается сомнению и отрицанию. В этой связи Серл вводит также термин *«институциональные факты» (institutional facts)*. Он обозначает им социальные факты, которые бы не существовали, если бы не были помещены внутри некоторых институциональных структур. Примером последних служат правила для речевых актов, которые «конституируют» эти факты. (Концепция *грубых фактов (brute facts)*, как аналог концепции институциональных фактов, была развита Элизабет Анскомб (Elizabeth Anscombe, 1919)[1].

Что в таком случае является бессмысленным? Это прежде всего неправильное использование осмысленного естественного языка. Согласно философам-аналитикам, классические философские проблемы часто являются результатом такого неправильного употребления. Занимаясь этими проблемами, мы используем слова, осмысленные в одном контексте, в совершенно другом, не подходящем для них контексте[2]. Подобное использование похоже на смешение игры в шашки с игрой в шахматы. Если человек, ожидающий автобус, спрашивает, знаем ли мы, когда отправляется автобус, и мы отвечаем «я не знаю ничего достоверного», то мы неправильно используем язык. Данный нами ответ не имеет смысла в *контексте* заданного вопроса. Способ, которым задавший вопрос человек использует слово «знает», является осмысленным. Он соответствует контексту ожидания автобуса. Но наше использование этого слова в ответе предполагает совершенно иной контекст, а именно контекст, в котором обычно обсуждаются эпистемологические понятия. (Более радикально настроенный представитель философии естественного языка далее утверждал бы, что даже философские дебаты об эпистемологии и определенном виде скептицизма являются выражениями того факта, что мы используем осмысленные в повседневной жизни слова в теоретических контекстах, которым эти слова не принадлежат. В силу этого и возникают сложные философские проблемы).

Согласно стандартному аналитическому тезису, классические онтологические определения есть не что иное, как выражения проекций лингвистических дистинкций на вещи. Так, категории,

[1] *E.Anscombe*. On Brute Facts. Analysis. 1958, Vol. 18.

[2] См., например, анализ апории «Ахиллес и черепаха» в *G.Ryle*. Dilemmas. — London, 1964.

которые Аристотель нашел в сущем, являются в конечном счете дистинкциями языка, а не, как это наивно думают, свойствами самих вещей. Различие между субстанцией и свойством например, является только проекцией на вещи лингвистической дистинкции между грамматическим субъектом и предикатом.

Описываемая таким образом философия естественного языка оказывается определенным видом номинализма. Но дело обстоит не так просто. Вскоре мы увидим, что центральная идея так называемых *языковых игр* предполагает включенность языка в «речевые акты», в которых лингвистические выражения, задачи и объекты так формируют общий горизонт, что размывается само различие между языком и действительностью. Поэтому не будет правильным утверждать, что мы имеем, с одной стороны, язык с его дистинкциями и, с другой, вещи, которые являются как бы эпистемологически независимыми.

Аналитическая философия хочет не только анализировать, но и «лечить». Она стремится провести «терапию» против лингвистической путаницы, которая проистекает из неправильного употребления естественного языка. Аналитические философы, например Витгенштейн, считает эту терапию особенно важной для классических метафизических проблем. Понимание философии как терапии несет антиметафизическую направленность. До этого момента между аналитическими философами и логическими эмпирицистами существует согласие. Но когда аналитические философы, следуя Витгенштейну, рассматривают философию как терапию, они также полагают, что философия не дает ответов в форме тезисов и точек зрения. Терапевтическое понимание философии означает, что она является *деятельностью*, которая распутывает лингвистические (концептуальные) узлы, так сказать, без того, чтобы самой делать какие-либо утверждения. Здесь аналитический подход обнаруживает определенную близость с сократическим методом.

Терапевтический метод пытается *указать на то,* что может и не может быть сказано в различных лингвистических контекстах. Вообще этот метод предполагает, что индивид, живущий в определенном языковом сообществе, обязательно обладает неявным знанием правил осмысленной языковой деятельности в рамках этого сообщества (без такого знания языковое сообщество невозможно). Указывая с помощью анализа и аргументации на невыраженные словами правила лингвистического использования, философский лингвистический анализ пытается сделать неявное явным. Итак, можно сказать, что базисные правила естественного языка

функционируют как своего рода высшая инстанция: языковые выражения осмысленны, если они соответствуют этим правилам.

Но как мы решаем, кто прав, когда расхождения возникают и относительно того, чем на самом деле являются базисные правила? Мы можем только прояснить этот вопрос, *подчеркнув* снова: на естественном языке бессмысленно говорить, что «число семь является зеленым», поскольку это противоречит базисному правилу, согласно которому числам не может быть приписан цвет. Чувство бессмысленности, которое мы (как можно надеяться) ощущаем при произнесении этого предложения, определенно указывает на это базисное правило.

Другие аналитические философы, например Гилберт Райл, используют лингвистический анализ более конструктивно[1]. Разъясняя способы осмысленного соединения наших понятий, мы можем более ясно осознать, чем на самом деле являются язык и феномены. Этот метод предполагает, что с помощью аналитического мысленного эксперимента мы пытаемся выяснить, какие понятия внутренне связаны друг с другом и какие понятия не могут быть объединены (то есть для них результат объединения будет бессмысленным). Так, понятие действия необходимо связано с понятиями действующего лица и намерения, тогда как понятие числа не может осмысленно сочетаться с понятием цвета.

У других придерживающихся позиции Райла аналитических философов антиметафизическая направленность становится менее выраженной. Анализ оказывается средством приобретения понимания классических предметов исследования, например вопросов о том, что такое действие или что такое человек. (См., например, Хэмпшир и Стросон[2].)

В *Философских исследованиях* (*Philosophical Investigations,* 1953) Витгенштейн анализирует язык как внутренне неотделимый от его *использования*. Язык понимается в свете языковых игр, то есть разнообразных конкретных лингвистических контекстов, в которых язык и его использование образуют единство. В языковой игре, подобной покупке пяти красных яблок в бакалее или просьбе ответить на вопрос о происхождении вспышек света на строительной площадке, отсутствует внешняя связь между вещами и языком. Явления, поскольку они включены в языковую игру, мо-

[1] *G.Ryle.* The Concept of Mind (1949). — London, 1990.

[2] *S.Hampshire.* Thought and Action (1959). — London, 1960; *P.Strawson.* Individuals (1959), — New York, 1963.

гут быть удовлетворительно описаны только посредством понятий этой языковой игры. В свою очередь, понятия приобретают смысл только через явления, взятые со стороны их включенности в эту языковую игру.

Языковые игры в большей или меньшей степени пересекаются друг с другом. В зависимости от этого пересечения их правила более или менее уникальны или же являются общими для нескольких языковых игр. В силу этого лингвистические выражения из различных языковых игр могут иметь некоторый общий смысл или обнаруживать так называемое *семейное сходство (family resemblance),* даже если между ними и нет ясно определенного общего тождества.

Витгенштейн полагал, что смог объяснить эту ситуацию без обращения к языковой игре более высокого порядка, которая в качестве своего объекта имела бы все остальные языковые игры. Он отклоняет идею такой языковой игры, то есть определенной универсальной языковой игры, которая задает основу (рамки) понимания для всех языковых игр повседневной жизни (включая и науки). (Это означает, что в определенном смысле Витгенштейн воздерживается от того, чтобы самому быть лингвистическим арбитром. Но такая позиция является спорной).

Один из последователей Витгенштейна, Питер Уинч (Peter Winch, 1926) использовал теорию языковых игр для разработки особой философии социальных наук[1]. Он исходит из того, что понимание общества подобно пониманию набора языковых игр. В свою очередь, понимание языковой игры означает ее понимание на основе присущих ей понятий и правил. При этом нельзя использовать другие понятия и правила — скажем, предполагающие причинные объяснения. Уинч является выразителем идеи социальной науки, основанной на *понимании.* Итак, он предлагает теорию языковых игр, которая обладает статусом метатеории по отношению к различным конкретным языковым играм.

В каком смысле базисные правила языковых игр таковы, что мы можем отказаться от них, и в каком смысле они таковы, что мы не в состоянии сделать это? Мы можем считать, что существуют определенные базисные правила, образующие такую необходимую компоненту всех языковых игр, от которой мы не в состоянии отказаться. В этом случае мы не отказываемся от этих правил и можем говорить о них. При этом мы можем рефлексивно пока-

[1] *П.Уинч.* Идея социальной науки и ее отношение к философии. — М., 1997.

зать, чем они являются, и в этом смысле высказываться о них, когда мы их используем. В результате мы приходим к определенному трансцендентальному варианту лингвистической философии, а именно: язык содержит некоторые общие, неизбежные правила или принципы, которые конститутивны для лингвистической осмысленности в целом и выполняют роль высшего апелляционного суда для всех осмысленных языков. Если дело обстоит так, то мы имеем некоторые общие базисные критерии лингвистической осмысленности.

Мы находим подобные мысли у Ноама Хомского (также Чомски) (Noam Chomsky, 1928) в его теории универсальной грамматики. Базисная структура языка понимается им в качестве универсальной эпистемологической структуры. Такой подход достаточно далеко уводит от позиции Витгенштейна, который не желал выходить за пределы решения терапевтических задач, связанных с простыми конкретными языковыми играми.

Если критерии осмысленности связаны с *использованием* языка, то как обстоят дела с отношением между языком и *пользователем*? Разве язык не связан *необходимо* с пользователем языка, субъектом? И что можно сказать о пользователях языка, об интерсубъективном и социально-историческом аспектах? Ведь язык не наследуется пользователем подобно биологическим признакам, а усваивается им от других и в общении с другими! Эти проблемы внутреннего отношения языка к говорящему и познающему субъекту и, более того, к историческому и социальному сообществу выводят нас за границы присущего лингвистической философии подхода и ведут в направлении феноменологии и экзистенциализма.

Феноменология и экзистенциализм — Гуссерль и Сартр

Феноменология не является однородным течением. Ее основатель Эдмунд Гуссерль (Edmund Husserl, 1859—1938) развивал ее в течение всей своей научной деятельности. Велики расхождения и между теми, кого часто причисляют к феноменологическому течению. Среди них Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger, 1889—1976), Жан Поль Сартр (Jean Paul Sartre, 1905—1980) и Морис Мерло-Понти (Maurice Merleau-Ponty, 1907—1961). Однако Сартр при этом может считаться и экзистенциалистом.

Вначале ограничимся кратким обзором феноменологии.

Феноменология (буквально: теория феноменов или явлений) — это философская школа, которая стремится *описывать* события и действия *такими, какими они являются.* Ее критическое острие направлено *против* тенденции принимать в качестве реального *только* то, что описывается естественными науками. Феноменология хочет описать используемые нами повседневные вещи так, как они обнаруживаются перед нами. Так, карандаш, с помощью которого я пишу, феноменологически описывается только так, как он используется в этом контексте. Феноменологическая критика направлена против представления о том, что карандаш на самом деле является только некоторой совокупностью атомов. В этом смысле мы можем говорить, что феноменология хочет реконструировать вселенную во всей ее полноте и многообразии, со всеми ее качествами. Она противостоит одномерной стандартизации, основанной на научной онтологии, то есть теории, согласно которой только понятия естественных наук схватывают вещи таковыми, каковыми они являются на самом деле.

Здесь просматриваются определенные параллели с концепцией языковых игр, которую мы находим в аналитической философии. Так, представление о правильности только языка науки отвергается в пользу представления о многообразии различных лингвистических контекстов: лингвистический смысл определяется контекстом. Однако в феноменологических описаниях не язык, а явления занимают центральное положение. Но и в феноменологии критикуется абсолютистская точка зрения, согласно которой единственно правильным является использование естественнонаучных понятий.

В то же время следует подчеркнуть, что ни аналитическая философия, ни феноменология не выступают *против* естественных наук! Они критикуют лишь философскую теорию, согласно которой действительность может быть схвачена исключительно естественно-научными понятиями.

Феноменология часто описывает простые ситуации: помол зерна, ковка конской подковы, написание письма. Обо всем этом часто говорится как о *жизненном мире (Lebenswelt),* то есть о мире, в котором мы живем, с его повседневными вещами и мыслями — явлениями (феноменами) и лингвистическими выражениями, через которые они наличествуют. (Ср. с параллелью с языковыми играми, которые в языковом смысле оказываются прагматическими, а не чисто синтаксическими или семантическими). Следовательно, так же, как и пользователи языка, язык-в-использовании составляет часть *жизненного мира.*

Феноменология не выдвигает понятие *жизненного мира* только как альтернативу научному представлению. *Жизненный мир* обладает эпистемологическим приоритетом. Науки стали возможными благодаря *жизненному миру*. Неверно, что исторически они возникли вне *жизненного мира*. Именно *он* делает научную деятельность возможной в трансцендентальном смысле.

Итак, феноменология (например, у Гуссерля) осознает себя как продолжение европейского научного развития, в котором философия, так же как и наука, преследует рациональность как цель *(telos)*, а феноменология имеет задачу освещения и разъяснения базисных проблем науки. Если использовать слова Гуссерля, то «трансцендентальная феноменология», иначе говоря «философия как строгая наука», обеспечивает поддержку науке в условиях «кризиса европейских наук». Усилия феноменологии по спасению научных аспектов в самой науке состоят в открытии и детальном изучении *жизненного мира* как смыслообразующего основания наук и их внутреннего стремления *(telos)* к разуму.

Феноменология, как указывалось, описывает не только явления, то есть вещи обыденного обихода, но и намерения людей и т.д., как они обнаруживаются в различных контекстах. (Феноменология не основывается на поэтическом описании собственных переживаний индивида, своего рода лирической версии его наблюдений). Ее более глубокая цель заключается в том, чтобы обнаружить условия внутри *жизненного мира*, которые делают его возможным, то есть открыть его *смыслообразующие* условия, без которых он бы не существовал. (Ср. снова с игрой в шахматы: шахматные правила являются смыслообразующими для различных сильных и слабых ходов). Здесь присутствует, как и при лингвистическом анализе, определенная трансцендентально-прагматическая аргументация. Но, заметим, трансцендентальная философия этого рода ищет более или менее изменчивые смыслообразующие предпосылки *языково-практического сообщества,* а не *одного субъекта*, как это делал Кант.

Разъяснение структур *жизненного мира* имеет определенную *эпистемологическую* цель. При этом важно, что *жизненный мир* обладает практической природой, раскрывающейся через целенаправленные задачи и регулируемые нормами действия. Поэтому эпистемологические проблемы обсуждаются в контексте *действий* (заданий, труда, взаимодействия), а не пассивного чувственного опыта (например, как в учении Беркли). Знание того, что мы *делаем,* трактуется в качестве фундаментального. Оно не может быть

сведено к простым чувственным впечатлениям. Например, когда я колю дрова, я знаю импульсивно подсознательно, что я делаю. И то, что я знаю, например, о движениях моей руки, не есть то, что я узнаю, *посмотрев* на мою руку, если бы она была просто объектом наблюдения. Конечно, я смотрю на мою руку, когда колю дрова, но мое зрительное восприятие руки является частью контекста действия, при котором осознание движения руки отличается от моего осознания руки, когда я просто рассматриваю ее как посторонний объект[1].

Тот факт, что феноменология начинает эпистемологически с наших поведенческих задач, а не с пассивных чувственных восприятий или чистого мышления, означает, что в ней проблемы взаимосвязи субъекта и объекта уникально переплетены с обнаружением вещей и себетождественностью индивида *(personal identity)*. В качестве действующего лица человек принимает непосредственное участие в деятельности. Здесь нет никакого абсолютного раздвоения на субъект и объект. Явления есть таковы, каковыми обнаруживают себя вещи в данной ситуации. На протяжении времени действия именно сознание действующего лица гарантирует его непрерывность и себетождественность. Ср. с проблематикой вещей (внешнего мира, «материальной субстанции») и субъекта («ментальной субстанции» в учениях Беркли и Юма).

Феноменологические описания, которые начинаются с *действия*, представляют интерес для социальных наук и ведущихся в них принципиальных споров. В феноменологическом анализе жизненных контекстов, основанном на понятии действия и связанных с ним понятий намерения действующего лица, партнера и объектов действия, главным является представление сферы действия с помощью категорий, используемых действующим лицом. Таким образом, феноменология тесно связана с так называемым *понимающим* подходом в социальных исследованиях, противостоящим объяснительному подходу. Феноменологическое рассмотрение соответствует и анализу общества на основе модели языковых игр (Уинч).

Как уже было сказано, феноменология преимущественно пытается найти не только описание ситуации, но элементы, кото-

[1] Что означает понимание того, что́ некто делает, когда он колет дрова, просто наблюдая за движениями своей руки, как если бы она была ему чуждым объектом? См. различие между наблюдением (и знанием) того, что я поднимаю свою ногу (в результате моего собственного действия), и наблюдением (и знанием) подбрасывания моей ноги в результате удара доктором маленьким молоточком по месту ниже коленной чашечки.

рые конституируют ее смысл. Поэтому важно осознавать, на каком логическом уровне рассмотрения мы находимся в любой момент времени. Например, когда Сартр в *Бытии и ничто* (*L Êntre et le Néant*, 1943) говорит о свободе, он имеет в виду свободу как имеющую конституирующий смысл. Свобода обладает логическим статусом необходимого *условия* для действия: действовать означает действовать намеренно *(intentionally)*, в том или ином смысле сознательно. Действие *предполагает*, что мы видим, что ситуация могла бы быть иной, чем она есть, что существует альтернатива тому, что дано, а именно позитивная альтернатива, которую мы можем реализовать с помощью особой последовательности действий. Другими словами, действие превосходит наличное бытие, действие «отрицает» данное (= «позитивное» в гегелевском смысле) в свете другого состояния дел. В этом смысле возможное обладает приоритетом перед действительным, возможное — это то, что еще не действительно, но оно может быть реализовано с помощью действия. Если мы не видим, что благодаря нашим усилиям ситуация вокруг нас могла бы быть иной в тех или иных аспектах, то мы не способны действовать. (Рабочие восстают не только потому, что они страдают. Они восстают и потому, что понимают, во-первых, что они страдают, *и*, во-вторых, что ситуация могла бы быть иной *и* что существует ряд действий, которые они могут предпринять, чтобы реализовать эту возможную альтернативу). Это возможное намеренное отрицание *данного* указывает на свободу как условие действия. Свобода, таким образом, *конституирует* действие. В этом смысле действие возможно именно благодаря свободе.

В то же время Сартр говорит в *Бытии и ничто,* что люди могут потерять свою свободу. Как это возможно, если свобода является базисным, конститутивным элементом человека? Ответим, сказав, что фундаментальная свобода, которой человек всегда обладает латентно, может быть утрачена в тех особых ситуациях, когда он не осознает, во-первых, ситуацию в качестве такой, которую он может и должен изменить, и, во-вторых, себя самого в качестве того, кто может и должен принять участие в ее изменении. В таком случае человек фактически рассматривает себя как некоторую *вещь*, не способную к действию. Если человек придерживается этих иллюзий, свобода не реализуется. Именно таким образом она может быть утрачена. Однако свобода как существенное свойство человека латентно присутствует даже в подобных обстоятельствах.

Это достаточно вольное, хотя в основном и верное, изложение сартровского понимания проблемы свободы.

Кроме того, теория Сартра о *«дурной вере» (mauvaise foi)* может быть представлена в соответствии с его воззрениями на возможную *натурализацию* человеческого существования.

Итак, мы рассмотрели прежде всего связь феноменологии с теорией действия и эпистемологией. Но кроме того феноменология оказалась плодотворной для сферы искусства и литературы, так как снова вернула миру качественное измерение. Опять стало законно говорить о явлениях в их качественной полноте, как это присуще стихотворениям Нерваля (Gérard de Nerval — псевдоним Жерара Лабрюни, Gerard'a Labrunie, 1808—1855, одного из первых символистов и сюрреалистов во французской поэзии) или картинам Винсента ван Гога (Vincent van Gogh, 1853—1890). Как и герменевтика, феноменология функционирует в литературоведении в качестве интерпретативной науки.

Близость феноменологии к искусству и литературе ярко демонстрирует творчество Сартра, который был также известным писателем и драматургом. В художественных произведениях он существенно опирался на разработанную им теорию действия и эпистемологию.

В своей поздней работе *Критика диалектического разума* (*Critique de la raison dialectique,* 1960) (ср. с. названиями основных работ Канта!) Сартр обсуждает связь между своей более ранней (экзистенциалистской? — *Г.С.* и *Н.Г.*) феноменологией и марксизмом. Начав с понятия *индивидуальной практики,* он пытается с помощью диалектической трансгрессии разработать теорию социально-исторической целостности. В этой связи важными оказываются его взгляды на то, каким образом искусственные материальные структуры — улицы, здания, лестницы, рынки и т.д. — задают возможные для нас сферы деятельности. Эти структуры способствуют росту отчуждения, так как становятся материальными «посредниками» между людьми, между человеком и сообществом. К числу таких «посредствующих» факторов относится и формирование различных групп. Это верно как для *группы*, спонтанно действующей в направлении достижения общих целей, так и, по выражению Сартра, для *очереди*, в которой отдельные индивиды формируют часть социальной системы, не вступая в общение и не образуя сообщество (как в очереди на автобусной остановке). Чтобы избежать отчуждения, человек должен активизироваться в «группе» и выйти из ситуаций, в которых совокупные индивидуальные действия ве-

дут к непредсказуемым результатам. Одна из таких ситуаций возникает, когда разумные действия отдельных фермеров по заготовке древесины ведут к неразумному истреблению лесов и природным бедствиям. (*Вопреки* благим намерениям нередко сумма частично рациональных действий приводит к неожиданным неприятным последствиям. Имея это в виду, Сартр говорит о контрфинальности *(counter-finality)* человеческих действий).

Сартр, защищавший в *Экзистенциализме и гуманизме* (*L'Existentialisme et la humanisme,* 1946) и *Бытии и ничто* индивидуалистическую точку зрения, позднее пытался развить разновидность марксистской философии, согласно которой индивид и сообщество разумно «опосредствуют» друг друга. Он говорит, что по отношению к «целостности» Гегель был прав по сравнению с Кьеркегором, а по отношению к «уникальному индивиду» прав был Кьеркегор, а не Гегель. По мнению Сартра, его версия Маркса «опосредствует» обе эти концепции (целостности и индивида). Здесь Сартр подчеркивает значение семьи — среды первичной социализации и индивидуализации ребенка — как посредника между универсальным и партикулярным.

Отметим, что корни экзистенциального способа мышления восходят к Кьеркегору, Паскалю, Августину и Сократу. В строгом смысле *экзистенциализм* не является философской школой. Этот термин используется по отношению к достаточно разным мыслителям — таким, как католик Габриэль Марсель (Gabriel Marcel, 1889—1973), атеист Сартр, феминистка Симона де Бовуар (Simone Beauvoir, 1908—1986), деист Карл Ясперс (Karl Jaspers, 1883-1969) и философ бытия Мартин Хайдеггер. Однако между ними, если использовать выражение Витгенштейна, имеется определенное семейное сходство, которое может быть замечено в том, как эти мыслители интериоризируют способ бытия человека. Они рассматривают человека в качестве конечного и смертного индивида, часто трагического и парадоксального, живущего незавершенной жизнью, в которой лишь самосознание является фундаментальным и непоколебимым. Итак, основная особенность экзистенциалистской философии заключается в положении, что каждый индивид должен осознавать границы своей собственной жизни [и нести за нее ответственность — *В.К.*].

С помощью такого экзистенциального способа мышления — при персональном осознании каждым неизбежности его собственной смерти — люди получают сигнал к пробуждению, почти рождаются вновь, но уже с сознанием, которое проникает до наи-

больших глубин. Даже если мы и не можем найти ответы на вопросы, которые Достоевский называл проклятыми: откуда мы? кто мы? куда мы идем?, то все же мы остаемся с этим сознанием уникальности человеческого существования, с этим чистым пламенем жизни. Жизнь «полностью немотивирована, совершенно противоположна разуму — это чистый постулат, настолько сильный, что мы не можем его избежать, настолько возвышенный, что отвергает свое обоснование, настолько суверенный, что, даже отрицая его, мы всеми фибрами нашей души подчиняемся его законам или прихотям» (Арне Гарборг, Arne Garborg, 1851—1924, *Tankar og utsyn, Мысли и мнения*).

Скажем несколько слов о взглядах Сартра, как они выражены в его работе *Экзистенциализм и гуманизм*.

Сартр говорит, что в человеке существование предшествует сущности. Под этим он подразумевает, что нет никаких норм — например, никаких «божественных идей» в Создателе, которые утверждали бы, что мы должны делать в нашей жизни. Человек, следовательно, свободен. Он свободен в том смысле, что нет никаких объективных норм или предписаний. (Ср. отличие этой концепции свободы, исходящей из отсутствия норм, от концепции свободы в *Бытии и ничто*, основанной на действии и намерении). Для разъяснения сартровской позиции прибегнем к следующей иллюстрации. Человек подобен актеру, который внезапно обнаружил себя на театральной сцене в середине представления. При этом он не знаком со сценарием, не знает названия пьесы и роли, которую он играет. Ему неизвестно, что он должен делать или говорить. У него даже нет информации о том, существует ли автор, написавший эту пьесу, и является ли она серьезной или смешной. Актер должен *лично* решить, кем ему *быть* — проходимцем или героем, комичным или трагичным. Наконец, актер может в любой момент покинуть сцену. Но это тоже выбор роли, выбор, который делается без понимания актером того, чему вообще посвящено театральное представление.

Сходным образом люди как бы вбрасываются в существование. Человек существует, он находит себя свободным, так как нет никаких предписаний, и он сам должен принять решение и определить, какого рода личностью собирается быть. Итак, сущность (определение) следует за существованием (за тем, что мы уже живем).

В ранней версии экзистенциалистской философии Сартра исключительно важным является *выбор*. Он не имеет в виду выбор вещей на основе стандарта, а «выбор» самого стандарта! Выбор

человеком самого себя. Но, согласно Сартру, этот фундаментальный выбор не может быть обоснован. Напротив, все попытки его обоснования должны с чего-то начаться, а здесь именно выбор является исходной точкой.

Однако с этим выбором связана определенная произвольность. Фундаментальный выбор индивид совершает сам, один. Даже спрашивая совета, человек сам принимает решение и по этой просьбе, и по тому, как интерпретировать совет и следовать ли ему. Выбор оказывается решением и в этом смысле достаточно произвольным. Можно выбирать альтруизм или эгоизм, коммунизм или фашизм. Сам выбор не может быть рационально обоснован. (Ср. параллель с Поппером и Карнапом).

Но в то же время Сартр говорит — достаточно интересно — что мы, как индивиды, все же выбираем от имени *каждого*. Здесь мы встречаемся с кантовской идеей универсализации норм поступков и действий.

Но действительно ли мы настолько суверенны, что можем определять нашу идентичность таким образом? Разве в своем внутреннем бытии мы не связаны с сообществом — через социализацию, через взаимное признание в нашей последующей жизни, через объективный, необходимый мир труда и через язык?

По-видимому, имеется нечто проблематичное в отношении между индивидом и сообществом, как его понимал ранний экзистенциалист Сартр.

Идентичность и признание — де Бовуар и феминистская философия

Основной проблемой экзистенциализма является вопрос об *идентичности*[1]. По существу, кто я есть? Сартр, как мы видели, полагал, что человек, в принципе, свободен в определении своей идентичности. Нет никакого предопределенного сценария нашей жизни! Нет никакой «сущности», которая сообщает нам, кто мы такие и какими мы должны быть. Наша свобода и наша ответственность в том и состоят, что мы сами, все вместе и каждый по отдельности, должны найти, точнее сотворить, ответ на эту экзистенциальную загадку.

Сартр унаследовал эту проблему от Гегеля, который рассматривал вопрос об идентичности как вопрос о взаимоотношении

[1] Под идентичностью понимается самоотождествление, самопонимание человека — *В.К.*

человеческих субъектов. Когда встречаются два субъекта, то начинается борьба за *признание, борьба* за то, чтобы каждый из них рассматривался другим так же, как другой рассматривает самого себя. Это — «духовная» борьба в том смысле, что она ведется не за материальные ценности, а за взаимное признание. Тем не менее, по Гегелю, это борьба не на жизнь, а на смерть. Ведь для нас жизненно важен вопрос, кто мы по отношению к другим.

С точки зрения Гегеля, это вопрос еще и о признании другого в качестве либо высшего, либо низшего. Это борьба за то, кто должен быть «господином», а кто — «рабом». Далее Гегель связывает эти позиции с материальными условиями: раб — тот, кто, опасаясь за свою жизнь, вынужден работать на господина.

Следовательно, Гегель понимает человеческую идентичность — наше самопонимание и наше понимание других — как уязвимый результат продолжающегося социально-психологического процесса. Идентичность не подобна тому, что *принадлежит* нам, как цвет волос или набор генов. Она приобретается нами в ходе наполненного напряженностью интерсубъективного процесса и всегда может оспариваться снова и снова. Люди уязвимы не только как физические существа в отношении болезней и смерти, но и как социальные существа в отношении определения и переопределения нашей идентичности другими людьми.

Считая, что идентичность все же является продуктом природы, мы можем создать впечатление как у нас самих, так и у других, что эта социально определенная идентичность просто такова, какова она есть, и не изменяема, подобно другим нашим природным признакам. Слуга, дескать, является таковым *по природе*, и господин является господином *по природе*. Они таковы, каковы есть по природе или по милости Божьей, а не в силу результатов *игры социальных сил*, игры, которая, в принципе, всегда может быть переопределена по-новому и иначе. Так, белый человек может рассматривать себя как господина по природе, а черного человека как раба по природе, и оценивать существующее положение дел, как такое, каким оно и должно быть. Следовательно, и господин и раб разрушают то обстоятельство, что отношение между ними на самом деле является результатом *социально* заданного взаимопонимания, которое *может быть изменено*.

Такова наша интерпретация позиции Гегеля и того, что Сартр унаследовал от него (частично через Александра Кожева, Alexandre Kojève, русская фамилия Кожевников, 1902—1968). Для Сартра *натурализация* была бы примером «дурной веры», то есть самооб-

маном, с помощью которого мы устраняемся и от экзистенциальной ответственности за нашу собственную жизнь, и от ответа на вопрос, кто мы.

И для Сартра, и для Гегеля взаимное признание индивидов является полем битвы. По Сартру, когда два человека смотрят друг на друга, всегда присутствует элемент силовой борьбы по поводу того, кто намеревается контролировать, *кто собирается определить самого себя и другого?*

Даже в *неравноправные* формы взаимопонимания и идентичности вовлечены *две* стороны, которые соглашаются с неравным положением. Это — вопрос взаимного отношения, а не только внутреннего видения изолированным субъектом самого себя и других. Мы не можем обладать желаемой нами идентичностью без признания со стороны других. Именно поэтому мы *зависим* от того, что *каждый другой* думает о нас, вот почему неизбежна борьба. Однако мы можем считать, что это происходит благодаря природе, а не культуре и борьбе.

Эти мысли о социальной идентичности выражают связь между теорией и практикой в том смысле, что указывают на то, как можно понимать неравноправные социальные отношения и как, в принципе, можно попытаться их переопределить. Тем самым теория дает импульс для политического действия и легитимирует его.

Подобные идеи были взяты на вооружение группами, которые чувствовали, что не пользуются всеобщим одобрением. Это относится к участникам антиколониальной борьбы в период после второй мировой войны (например, Францу Фанону, Frantz (Omar) Fanon, 1925—1961, и его последователям). Это также применимо и к возникшему после второй мировой войны женскому освободительному движению и такой его выдающейся представительнице, как Симона де Бовуар.

Симона де Бовуар (Simone de Beauvoir, 1908—1986) выросла в традиционной буржуазной среде во Франции, где женщины впервые получили право голоса после войны, когда де Бовуар было около 40 лет. В это же время она наряду с Сартром стала одним из первых членов радикального экзистенциалистского движения. Ее особо заботило неравноправное социальное положение, которое занимали женщины как особая группа. По отношению к мужчинам женщины определялись как *другие*, отличные от них. Именно мужская «точка зрения» определяла и мужчин, и женщин (как «второй пол»). Преобладало мужское самопонимание и мужское понимание *других*, то есть «второй половины» человечества. В це-

лом, женщины определялись как второстепенная часть людского рода и усваивали это представление о себе и мужчинах. Результатом было то, что женщины обладали *неподлинной* идентичностью.

Это социальное определение понималось и легитимировалось в качестве данного от природы. Для экзистенциалистов, подобных де Бовуар, оно было исключительно серьезным унижением человека, так как для них люди прежде всего определялись свободой, а именно свободой лично решать, кем быть. По сравнению с мужчинами женщины как группа обладали значительно меньшей свободой индивидуального выбора форм своей жизни. А ведь такая свобода рассматривалась экзистенциалистами как основная особенность и главная ценность человеческого существования. Женщины определялись как «второй пол», что считалось неизменным и данным от природы.

Для переопределения этой модели нужно было сначала показать, что приписываемая женщинам роль является результатом социальных определений, а не природы. Затем предстояло с помощью теоретических и практических усилий подвести обе стороны, как мужчин, так и женщин, к новому и более равноправному пониманию самих себя и других. Исходя из этого, де Бовуар выстроила свой жизненный проект как в сфере теории и практики, так и в области философии и литературы.

Содержанием ее жизни стало создание книг, философских эссе и других публикаций, обосновывающих и разъясняющих ее позицию. В качестве интеллектуала она занялась активной политической деятельностью, особенно в области культуры, где развернулось сражение за признание и идентичность. Но она также участвовала в борьбе за разрешение многих конкретных вопросов, подобных праву женщины самой решать вопрос о рождении ребенка и избавляться от нежелательной беременности. Здесь главным было отстоять право женщины на аборт.

Давление биологических факторов на человеческую жизнь приводит ко многим конфликтам с экзистенциалистским пониманием первичности нашей свободы. Де Бовуар вместе со своим супругом Сартром предпочла лично минимизировать это «давление природы», отказавшись иметь детей.

Во многих отношениях целью Бовуар было *равенство*. Мужчины и женщины должны взаимно признавать друг друга в качестве *равных*. Это не означает, что между ними не должно быть различий и что их жизненные проекты должны быть одинаковы. Но общепринятая трактовка женщин как второстепенного пола должна быть устранена.

Имеется, однако, другой способ переинтерпретации женских ролей и идентичностей. Можно утверждать, что и невозможно, и нежелательно бороться за равенство, когда речь заходит о взаимопонимании. Можно утверждать, что мужчины и женщины различны, что они понимают себя и других по-разному и что, следовательно, было бы иллюзией верить, будто в любой ситуации они будут признавать друг друга *в качестве равных*. Они могут признавать друг друга в качестве *равноправных*, но вместе с тем *фундаментально различающихся*. И мужчины, и женщины являются «другими» относительно друг друга. Именно так оно есть и так должно быть.

Но это наполненное напряженностью признание без полного взаимопонимания может вести к отрицанию и притеснению, что традиционно и происходило по отношению к женщинам. Такое положение должно быть исправлено, однако целью не может и не должно быть полное взаимопонимание и равенство. Юридически, материально и социально должно быть равноправие. Но когда дело касается равенства в отношении нашей *идентичности*, взаимопонимания и признания самого себя и другого, то важно понять, что оно *не может* быть реализовано полностью и его *нельзя* добиться.

Эту позицию разрабатывает феминистка Люси Иригерей (Luce Irigaray, 1932). Опираясь на философию языка и психоанализ, она утверждает, что мужчины и женщины необходимо различны и что лучшее, чего можно и необходимо стремиться достичь, — это *признание* их базисного различия, их *«непохожести» (otherness)*.

Иригерей не считает полезным взгляд на равенство, вытекающий из рассмотрения людей как *одного* человеческого вида. Существует не один, а *два* вида людей — женщины и мужчины. Мы должны признать этот факт и согласиться с ним. С этих позиций она критикует многие рассуждения о полах, включая и принадлежащие де Бовуар. Если де Бовуар является *феминисткой равенства (equality-feminist)*, то Иригерей — *феминисткой различия (difference-feminist)*.

Различие заключается в том, как должны интерпретироваться и физические, и психологические различия. Насколько они существенны или несущественны для человеческой идентичности, для наших концепций ценностей и нашей точки зрения на разум и справедливость? В этом суть разногласий между этими двумя видами феминизма.

Признание другого не только как *равного*, но и как фундаментально *отличного*, постепенно стало центральной темой в совре-

менных (постмодернистских!) дискуссиях. Мы пришли к социально-критической *защите различий* в отношении не только полов, но также *этносов* и *культуры* вообще. Сейчас мы придерживаемся «политики признания», в соответствии с которой разные группы требуют именно этой формы признания при защите различий, потому что они не хотят стать подобными доминирующей группе или группам[1]. Происходит вспышка дискуссий по поводу культур меньшинств в Северной Америке, включая гомосексуалистов. В некоторых феминистских кругах разгораются споры о «феминизме различия». Рассматриваемая с этих позиций де Бовуар может выглядеть традиционной конформисткой. Монокультура модернизма атакуется, и на передний край выдвигается постмодернистский культурный плюрализм!

Но в «позднем современном» обществе существует не одно, а *много* мнений по поводу практически любого вопроса, в том числе и по поводу сказанного выше. Так, биологическое и генетическое измерение человеческой жизни постепенно становится одним из центров обсуждения (см. Гл. 23 о Дарвине). Кроме того, имеется много различных направлений и дисциплин и внутри психологии, социальных и гуманитарных наук, которым есть что сказать о человеке. Если философ хочет утверждать, что понял, чем на самом деле *являются* люди, указывая при этом на принципиальную важность либо общей экзистенциальной свободы (де Бовуар), либо фундаментальных различий между полами (Иригерей), то он явно берется за трудную задачу, пытаясь объяснить, почему мы именно такие, какие есть. Но даже если такой философ и не может доказать или убедительным способом недвусмысленно обосновать свою точку зрения, он все же может предложить интересные альтернативные перспективы и, возможно, изложить более весомые доводы по сравнению с конкурирующими направлениями и теориями. Это всегда можно сделать. И мы должны делать это, так как мы, люди, должны обладать тем или иным мнением об обществе и человеческой жизни. Далее, мы должны стремиться найти мнения, которые являются разумными (или менее неразумными) по сравнению с другими известными позициями. В этом аспекте де Бовуар и Иригерей будут постоянно будить нашу мысль. Поэтому мы должны изучать сказанное ими.

---

[1] См. *Ch.Taylor.* Multiculturalism and «The Politics of Recognition» Ed. by A.Gutmann with commentaries by A.Gutmann, S.Rockefeller, M.Walzer and S.Wolf. — New Jersey, 1992.

Идентичность — индивидуальная и коллективная — стала центральной темой нашего общества. Не только *природа* более не способна к самовосстановлению. Стали дефицитом и *социальный, и экзистенциальный смыслы.* Даже о так называемой *реальной политике (Realpolitik)* говорят в терминах не только силы или денег, но и идентичности. Мы пришли к новой религиозности и новому национализму. Поэтому вопрос об идентичности очень сложен. Кто я? Кто мы? Откуда мы и куда мы движемся? Возникающие проблемы сложны и в социальном контексте. Вообразим себя шестидесятилетней еврейской матерью из рабочей семьи во Франции. Социально, кто я на *самом деле?* Француженка? Человек среднего возраста? Пролетарий? Еврейка? Мать? Или женщина? Я все это, и многое другое в разной степени. В нормальных условиях в значительной степени от меня зависит, что я желаю подчеркнуть, какие я играю роли и к каким институтам я хочу принадлежать. Но иногда это решаем не мы, а другие. Так, во времена режима Виши еврейская идентичность имела жизненно важное значение, потому что на ее основании меня могли бы отправить в Освенцим.

Сталкиваясь с культурным многообразием современного общества (по отношению к идентичности), некоторые философы полагают, что необходимо найти нечто *формально общезначимое* в виде норм, которые могут регулировать взаимоотношения *между* различными культурами и ценностями. Такие идеи мы обнаруживаем у Ролза и Хабермаса (см. Гл. 29 и 30).

Но эта попытка найти «тонкую» универсальность в виде формальных процедур (подобно *исходному положению* Ролза) вызвала новые возражения. Такая идеальная универсальность должна быть укоренена и в конкретных ситуациях. Универсальное обоснование требует, в свою очередь, умения различать, которое делает нас способными к корректному применению норм и понятий в конкретных контекстах.

Одним из философов, участвовавших в обсуждении этих вопросов, была Шийла Бенхабиб (Seyla Benhabib, 1950), профессор Гарвардского университета и бывший редактор левого философского журнала *Praxis International,* профессор, мать, замужем за немцем, житель США. Бенхабиб принадлежит нашему времени и нашему миру. Заголовок одной из ее книги достаточно многозначителен: *Ситуатизируя себя. Пол, сообщество и постмодернизм в современной этике* (*Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* — New York, 1992).

Бенхабиб стремится быть посредником между универсалистскими (Хабермас и Кольберг, Lawrence Kohlberg, 1927) и контекстуалистскими позициями (Кэрол Гиллиген, Carol Gilligan, 1936 и другие феминистки)[1].

Бенхабиб соглашается с Хабермасом и Кольбергом в том, что в современном плюралистическом обществе мы нуждаемся в идее *формальной универсальности*. В противном случае, не имея основы для беспристрастной критики, мы придем к вечному сражению разных перспектив и ценностей[2]. При этом будет исключен весь беспристрастный теоретический и нормативный рационализм. Но нам необходима определенная минимальная рациональность, если мы хотим разрабатывать критические комментарии, если мы хотим утверждать, что нечто лучше другого или что нечто честно или справедливо по отношению к чему-либо другому. И согласно Бенхабиб, мы, следуя Хабермасу, можем приводить доводы в пользу такой минимальной рациональности.

Но, с другой стороны, она подчеркивает, что мы всегда *ситуатизированы* (то есть находим себя в определенной ситуации — *В.К.*). Мы сформированы определенным окружением, живем в специфическом контексте и связаны с конкретными людьми. Следовательно, мы должны привнести и в философию нашу ситуатизированную идентичность. Должен быть рассмотрен не только «обобщенный другой», которого мы признаем в качестве человека и потенциального партнера по дискуссии, но и «конкретный другой». В нашей философии должны быть отражены не только общие нормы справедливости, но и конкретные связи и чувства по отношению к «близкому» другому. Если мы назвали де Бовуар «феминистской равенства», а Иригерей — «феминисткой различия», то Бенхабиб может быть названа «универсалистской ситуативной феминисткой» *(universalistic situating-feminist)!*

В настоящее время дискуссия по выше очерченным проблемам все еще не завершена. Для нас достаточно подчеркнуть, что она продолжается, и добавить, что под влиянием других философов (в частности, Бенхабиб) Хабермас постепенно включил в свою философию ряд важных дистинкций. Сейчас он различает такие

---

[1] См. *C.Gilligan.* In a Different Voice Cambridge, 1982. См. также *L.Kohlberg.* Essays in Moral Development. — San Francisco,1984; *S.Benhabib and D.Cornell* (eds) Feminism as Critique. Minneapolis. 1987; *N.Fraser.* Unruly Practices. — Cambridge,1989.

[2] Как сказал Вебер, «борьбе ценностей», то есть различных фундаментальных ценностей.

виды нормативных обсуждений: 1) ведущиеся с позиции силы, но честные переговоры; 2) максимизация предпочтений, подобная существующей на экономических рынках (ср. с утилитаризмом); 3) разъяснение того, кто мы (я) есть и кем хотим быть (ср. с аристотелевской этикой блага и концепцией идентичности, как она рассматривается гегельянцами и «коммунитарианцами» *(communitarians)*[1]); 4) анализ справедливости, основанный на возможности консенсуса заинтересованных сторон (так, чтобы мы могли трактовать одинаковые ситуации, как в случае кантовского категорического императива); 5) правовые обсуждения в рамках политического сообщества (государства), включающие все вышеприведенные формы дискуссии.

Принимая во внимание все сказанное выше, заслуживает порицания требование только *одного* типа нормативного мышления в тех сферах, где имеются основания для использования и иных видов размышления. Одни рассматривают все с экономической точки зрения, другие — с точки зрения идентичности и самореализации, третьи — с позиции беспристрастных принципов справедливости. Но *глубокую проницательность* обнаруживают как раз те, кто в своих дискуссиях с другими способны думать и разумно использовать *все* эти перспективы. Ведь в дискуссии неизбежна постановка вопроса об идентичности и признании (пункт 3). Однако он должен быть взвешен с точки зрения издержек и предпочтений (пункт 2) и рассмотрен в связи с более высокого порядка дискуссиями о справедливых и несправедливых формах идентичности и признания (пункт 4).

В целом, центральной темой для Бенхабиб, как и для де Бовуар и Иригерей, является философская возможность нормативной критики устоявшихся констелляций.

Ролз — справедливость и права человека

Вопрос о человеческих правах и принципах справедливости приобрел новое звучание после второй мировой войны. Важный вклад в его обсуждение внес американский философ Джон Ролз (John Rawls, 1921). В книге *Теория справедливости* (*A Theory of Justice,* 1971) он обсуждает принципиальные вопросы прав, утверждения

[1] *Коммунитарианцы* — защитники ценностей *сообщества* (*community* values) перед индивидуальными ценностями.

справедливости и справедливого распределения. Одна из проблем теорий о «человеческих правах» и «справедливости» состоит в том, что они часто формулируют принципы, которые противоречат друг другу. Например, если теория исходит из утилитаристского принципа «наибольшего возможного счастья для наибольшего числа людей», то она может легко впасть в конфликт с принципом ценности каждого отдельного человеческого индивида. Так, правильно ли совершать несправедливое действие (например, наказывать невинного человека), если бы оно гарантировало наибольшее возможное счастье или пользу для наибольшего числа людей? Если наш ответ на такой вопрос негативен, то мы должны рассмотреть также и другие принципы. Однако и они могут прийти в конфликт с нашими «моральными интуициями». Ролз пытается дать ответы на такие вопросы, и надо сказать, что его работа привлекла внимание многих людей весьма далеких от философии.

В некотором смысле Ролз пробует разъяснить принципы справедливости, которые присущи современной либеральной демократии.

В своей *Теории справедливости* он стремится показать, что существуют определенные принципы справедливости, которые выбрал бы каждый разумный человек. Методологически Ролз осуществляет своего рода *мысленный эксперимент*. Если бы вы не знали, кем вы являетесь по национальному, образовательному, социальному и политическому статусу, к какому полу, расе и классу принадлежите, то какую форму общества вы бы предпочли? Если бы вы оказались в обществе, в котором вам неизвестно ваше положение и место, то какие принципы справедливости вы бы выбрали для этого общества? Этот мысленный эксперимент — в котором индивид должен выбрать принципы справедливости для общества, не зная, кем бы он был в этом обществе и какое место занимал, — Ролз называет *исходным положением*. Замысел этого умственного эксперимента состоит в том, чтобы найти такие принципы для справедливого социального порядка, с которыми бы согласились все разумные люди. Иначе говоря, суть эксперимента состоит в универсализации путем гипотетического «изменения ролей».

Согласно Ролзу, мы можем ожидать, что разумный человек, находящийся в «исходном положении» и, следовательно, не осведомленный о своих природных дарованиях и ресурсах, сделает выбор в пользу *либеральных политических прав*. Никто при таких условиях не выбрал бы общество без политической свободы.

Кроме того, Ролз говорит, что разумный человек в «исходном положении» выбрал бы общество, где материально ущемленные

индивиды не были бы принесены в жертву ради преимущества индивидов, живущих в лучших материальных условиях. Он поступил бы так, например, согласно утилитаристским расчетам обеспечения наибольшего возможного благосостояния для наибольшего числа людей, причем так, чтобы не было оснований волноваться за людей, живущих в самых плохих условиях. Этот выбор объясняется тем, что разумный человек сам мог бы оказаться среди живущих в наихудших условиях. Требование защиты тех, кто находится в наихудших условиях, называется *принципом несходства (the difference principle).*

Таким образом, должны быть приняты во внимание и базисные политические права, и обеспечение базисного благосостояния (своего рода середина между кантовскими и утилитаристскими идеями).

Мысленный эксперимент с так называемым *исходным положением* представляет критерий для нормативной общезначимости. Он говорит нам, как мы должны поступать, чтобы выяснить, является ли норма общезначимой. (Мы можем, следовательно, говорить об этом критерии как «метанорме»).

Ролз интересным способом пытается избежать некоторых обычных проблем моральной философии. Например, он не хочет *обосновывать* мораль в традиционном смысле.

Философские проблемы обоснования морали связаны с вопросом о том, можно ли и каким образом считать, что моральные утверждения являются истинным или ложными, правильными или неправильными. Если, например, не существует никаких моральных фактов, то моральное утверждение не может *соответствовать* «фактам» (ср. с логическим позитивизмом). Ролз реализует иной, основанный на идее *теоретической согласованности (a coherence-theoretical perspective)* подход: можно сказать, что моральный принцип является обоснованным, если он хорошо согласуется с другими нашими нормативными точками зрения и мнениями. Итак, целью является своего рода *рефлексивное равновесие,* которое мы исправляем и корректируем, пока не достигаем определенной гармонии. Моральная теория является более сильной, если она хорошо согласуется с нашими моральными интуициями и теориями о человеке и социальных условиях.

Можно возразить, что такая позиция не позволяет полностью избежать некоторых базисных проблем моральной философии. Например, можно ли вообразить несколько *возможных* «согласован-

ных» *(coherent)* моральных систем и как в этом случае нам следует выбирать между ними? В такой ситуации мы едва ли сможем обратиться к «согласованности» как критерию. Кроме того, этот способ обсуждения, по-видимому, предполагает, что если принцип *может* быть согласован с тем, во что мы вообще верим как в правильное, то мы получаем определенное практическое подтверждение. Но здесь некоторые философы сказали бы, что мы снова столкнулись с классической проблемой. Откуда нам известно, что правильным является то, «во что мы верим как в правильное»? Итак, Ролзу не удается полностью избежать базисных проблем моральной философии.

Ранее мы по разным поводам обсуждали вопрос о возможности постижения нормативных проблем — например, в связи с софистами, Сократом, Платоном, Юмом и Кантом. В то же время мы отмечали определенную неоднозначность политических следствий принятия того или иного ответа на этот вопрос. (Например, индивид, думающий, что может достичь постижения этико-политических вопросов, способен как защищать, так и критиковать существующий режим; ср. с отношениями церкви и государства в Средневековье.)

Вопрос не в том, существует ли «нормативное» в том смысле, что имеются нормы, претендующие на общезначимость, а в том, можем ли мы иметь знание о «нормативном» как о*бщезначимом*. Другими словами, вопрос не в том, можем ли мы знать, что люди думают о нормативных вопросах или каким нормам они практически следуют в различных ситуациях. Мы все согласны, что можно получить такое эмпирическое знание. Вопрос в том, можем ли мы иметь постижение того, что является нормативно общезначимым? *Можно ли вообще говорить о нормах как истинных (общезначимых) или ложных (не общезначимых)?*

Мы видели, что на этот вопрос давались разные ответы, которые основывались на различных предпосылках и аргументах (софисты и Сократ, Кант и Карнап). Сейчас мы только попытаемся отметить политическую *неоднозначность*, связанную с различными предложенными ответами.

Предположим, мы не можем обладать знанием о нормативном в том смысле, что считаем себя не в состоянии *рационально убедить* и самих себя, и наших оппонентов в большей истинности одной нормативной позиции по сравнению с другой. Это не влечет за собой ни того, что мы лично воздерживаемся от какой-либо определенной нормативной позиции (как такое вообще могло бы случиться?), ни того, что нам необходимо воздерживаться от защиты или поддержки нормативных точек зрения. Однако это влечет за собой невозможность нашего рационального обоснования требования общезначимости нормативных точек зрения.

Такая *агностическая* позиция (греч: *a* = нет, *gnosis* = знание) может быть согласована с *разными* политическими точками зрения. Мы упоминали, каким мог бы быть ответ сторонников *представительной демократии* (например, парламентаризма). Так как мы не можем доказать, кто прав, когда речь заходит о нормативных вопросах, то в отношении тех из них, обращения к которым мы не в состоянии избежать, следует прибегать к *голосованию*, подобно тому, как это делается в отношении налогов и взносов, а также, возможно, в семье, в области культуры и т.д. Голосование приводит к компромиссу по нормативным вопросам, так как здесь рациональная аргументация не может вести к общезначимому соглашению. Это — один из возможных ответов, то есть ответ, который общепринят в новейшее время: представительная демократия возникла одновременно с появлением определен-

ного плюрализма ценностей. (Мы, конечно, не утверждаем, что налицо простая причинная связь между «плюрализмом ценностей» и свободным голосованием — все это было частью большой социальной игры).

Но этот ответ не является единственно возможным для агностического отношения к нормативным вопросам. (Заметим, что представительная демократия предполагает согласие по присущим ей нормативным правилам игры, но агностик считает, что мы не в состоянии рационально его обосновать. И, как мы скоро увидим, можно также достичь политического идеала представительной демократии с помощью иной точки зрения на «нормативное» — например, взятой из теории равенства, основанной на концепции естественного права. Мы уже упоминали, что французские скептики времен Декарта (Гл.10) часто приходили к *традиционалистским* выводам: раз мы не можем рационально обосновать, что является правильным, то давайте оставаться с тем, что мы имеем!

Но агностическое понимание нормативных вопросов может также поставить нас в оппозицию к традиционалистскому пониманию. Если ничто не является объективно правильным, то я сам могу суверенно решить, что является нормативно правильным! Мы могли бы назвать эту позицию нормативным *децизионизмом:* что мы/я решаем/ю считать правильным, то и является правильным! Решения, а не рациональные аргументы определяют то, что является нормативно правильным.

Мы сталкивались с различными версиями нормативного децизионизма у социал-либерала Поппера, экзистенциалиста Сартра и у фашистских идеологов. Итак, решение может приниматься по широкому кругу различных вопросов. Когда мы слышим, что определенный человек является агностиком по отношению к нормативным вопросам и одновременно децизионистом, то мы не в состоянии только из этого сделать вывод о его политических взглядах. Он может, например, быть приверженцем как фашизма, так и марксизма, сторонником как классовой борьбы, так и классового мира, как тоталитаристом, так и либералом. (Но все же существуют позиции, которые децизионист не может поддержать, не разрушая свою интеллектуальную целостность. К их числу, например, относится вид традиционализма без *выбора*, то есть традиционализм, усматривающий благо в том, чтобы быть способным жить в обществе, в котором рожден, не обладая при этом выбором между различными альтернативами. Не *выбрал* бы децизионист и политическую позицию, которая претендует на рациональную демонстрацию того, что она является самой истинной).

Что можно сказать о тех, кто думает, что могут рационально показать правильность определенной нормативной позиции? Даже эти люди *(гностики)* могут придерживаться *различных* политических позиций соответственно тому, во что они верят в качестве нормативно правильного. Так, Платон защищал иерархическое устройство общества, которое проводило различие между теми, кто обладает знанием и теми, кто не обладает. Локк отстаивал организацию общества, при которой все были бы принципиально равноценными и защищал современную ему представительную демократию с помощью концепции естественного права. Итак, на основе утверждения о возможности рационального постижения нормативных вопросов можно отстаивать и иерархию, и равенство. Как «гностик» по отношению к нормативным вопросам, индивид может утверждать, что только меньшая по численности, избранная часть общества должна им управлять (ср. с Платоном, папистами и приверженцами ленинской идеи о руководящей и направляющей роли коммунистической партии). Причина в том, что только немногие обладают правильным постижением (благодаря интеллекту и обучению, вере и посвящению в тайну, классовой принадлежности и образованию). *Или* же индивид может утверждать, что все равны в нормативном плане и никто не должен обладать большей властью, чем другие.

«Агностик» может поддерживать террор и убийства (подобно римскому императору Калигуле, 12 до Р.Х.—41) или демократию и мир (подобно ценностному

нигилисту шведскому философу Акселю Хегерстрему, Axel Hagerstrom, 1868—1939) В свою очередь, «гностик» может убить ради истины в которую он верит (как слепой фанатик), или быть противником любого насилия (как квакер)

Против «агностической» позиции можно возразить что мы все же находим некоторые нормативные точки зрения в качестве более приемлемых и что, следовательно, мы должны пытаться аргументировать за и против различных нормативных позиций Против «гностиков» можно выдвинуть возражение, связанное с существованием столь многих различных концепций нормативно правильного, что в этой области претендовать на знание явно проблематично Можно также попытаться защищать промежуточную или, возможно, синтетическую позицию Иначе говоря, мы обязаны пытаться легитимировать наши нормативные точки зрения и в то же время быть открытыми для признания возможности, что мы постоянно ошибаемся Такая промежуточная позиция также имеет определенные политические следствия Например она могла бы повлечь за собой появление условий для рациональной дискуссии между различными точками зрения без каких-либо иллюзий о ее легкой достижимости Открытые, публичные дебаты должны поддерживаться созданием и функционированием необходимых для них установок и институтов Это требует такой формы организации общественной жизни, неотъемлемыми признаками которой является либеральность и равенство Каждому в принципе, должно быть дано право иметь собственное мнение и каждому должно быть позволено выражать его Посредством образования и социально-экономических усилий должны быть созданы такие практические условия, при которых каждый имел бы приблизительно одни и те же возможности реализации этих прав

В таком обществе каждый стремится не только защищать то, во что он верит в качестве истинного и правильного, но и изменять свою точку зрения под воздействием аргументов В последнем случае он предполагает, что можно научиться и у других Короче говоря, все сказанное влечет за собой такую организацию общества, при которой с помощью дискуссий ведется эффективный поиск рациональных ответов

Эти организационные инициативы являются следствием стремления к рациональности или, более правильно, точки зрения согласно которой мы практически всегда привержены нормативному и теоретическому обоснованию

Могут возразить что воплощение таких инициатив не представляется возможным Например, могут появиться социально-экономические силы, которые их деформируют или разрушают Такое возражение является достаточно серьезным, так как в истории человечества подобная деформация имела самые разные формы и степени Вопрос, следовательно, заключается в том, может ли быть найдено интеллектуально обоснованное опровержение этого возражения

Допустим, что большинство людей не способно распознать истину Например, можно считать (подобно Ленину времен Октябрьской революции) что в силу своей классовой принадлежности капиталисты не способны воспринимать истину без идеологических искажений[1] В частности, отсюда следует, что посвященные и обладающие знанием истины члены партии не могут аргументированно спорить со своими классовыми врагами, а должны только сражаться против них Допустим также, что сами рабочие не могут правильно осознать свое положение Отсюда вытекает, что обладающие знанием истины члены партии должны руководить массами до тех пор, пока массы с помощью классовой борьбы не поднимутся на более просвещенный уровень, то есть не приобретут правильное классовое сознание В силу этого мы должны предположить, что если *одна личность* обладает правильным зна-

[1] В Советском Союзе эта позиция с течением времени не оставалась неизменной

нием, то она способна доказать это с помощью аргументации другим, которые находятся на таком же уровне, что и она. (Иначе говоря, члены партии должны быть способны к совместному рациональному обсуждению дел и, в конечном счете, на основе правильных решений и партийной программы просвещать массы). Короче говоря, независимо от степени пессимизма индивида по отношению к народной глупости и иррациональности (и независимо от того, как понимать и объяснять эту иррациональность), необходимо допустить, что раз *один индивид лично,* основываясь на доводах *разума*, постиг *истину*, что люди глупы и иррациональны, то эта истина, в принципе, может быть также понята и другими.

Конечно, защищая свою позицию, явно недостаточно утверждать, что она представляет собой правильную классовую (расовую, мужскую, женскую или еще какую-нибудь) точку зрения. Вообще говоря, выразителем и носителем «правильной классовой точки зрения» не является, например, большинство рабочих. Эта «правильная» точка зрения заключается в том, *что* рабочие должны были бы (и будут) «объективно» понимать под своим классовым положением, исходя из, так сказать, правильной теории о том, кем они объективно являются. Эта теория должна быть такой, чтобы каждый понимал ее истинность. Но знать, что нечто истинно, не одно и то же, что верить в истинность этого нечто. Знать — значит обладать основаниями для того, чтобы думать, что нечто является истинным, то есть необходимо быть способным привести доводы в обоснование истинности своей точки зрения. Если думать, что правильная классовая точка зрения должна быть *выбрана* до изложения рациональных аргументов, то проблема, конечно, заключается в наличии различных мнений по поводу того, чем действительно является правильная классовая точка зрения и как можно узнать, что сделан правильный выбор? Выбор стандарта для рациональности (здесь — правильной классовой точки зрения, правильной партии) не может быть выбором с помощью рационального стандарта. Если кто-то говорит, что практика выявит правильную (классовую) точку зрения, то ему необходимо знать уже сейчас, является ли эта точка зрения истинной и что понимается под неоднозначным словом «практика». Другими словами, ему необходимо владеть истинным постижением и того, что считается практикой, и того, как практика определяет то, что является истинным постижением.

Истина как неизбежная обязанность, вопреки всем трудностям и препятствиям, по-видимому, является той основной чертой человеческой судьбы, которую трудно полностью отвергнуть.

Глава 30. СОВРЕМЕННОСТЬ И КРИЗИС

Критика современности

В этой книге мы предложили определенную точку зрения на развитие европейской философии от Античности через Средневековье до нашего времени. Чем с этой точки зрения представляется «современность» и ее критический анализ?

В том аспекте, в каком современность характеризуется всесторонней сциентизацией, мы уже дали ей определенную оценку, а также привели примеры ее критического анализа, принадлежащие Руссо и Берку, Фрейду и Ницше, Дюркгейму и Веберу. Сейчас мы вкратце очертим видение современности, разрабатываемое и обсуждаемое в немецкой и французской философии и социологии. Оно выступит как отправной момент нашего рассмотрения таких мыслителей, как Хайдеггер, Аренд, Хабермас, Гадамер, Деррида, Фуко и Рорти.

Дифференциация часто трактуется в качестве уникальной особенности социальной *модернизации* Общество, в котором каждый занят в основном тем же, что и другие, является «примитивным» В обществе, где существует разделение труда, может быть решено большее количество проблем (примерами является строительство дамбы и организация совместной обороны) Оно более развито, чем общество, в котором отсутствует такой вид специализации Наряду с дифференциацией, ведущей к разделению труда возникает потребность в координации и тем самым в сосредоточении ответственности, связанной с принятием решений и их воплощением в жизнь Результатом является общественное расслоение Оно, в свою очередь, ведет к потребности в легитимации социальных различий в отношении как трудовой деятельности, так и распределения власти При этом увеличивается степень господства над природой и возрастает значение общественно необходимой дисциплины

На ранних этапах европейского развития существовало различие между церковью и государством Церковная и светская власть не совпадали друг с другом Эта дифференциация открывала возможности для критики мирской власти и тем самым для определенного интеллектуального выбора

Перечисленные *институциональные* дифференциации сопровождались *интеллектуальными* дифференциациями, так сказать, дистинкциями в нашем самосознании и в типах принимаемых нами «ценностных сфер». Мы уже упоминали о постепенном разделении теологии и философии, а также эмпирической науки и философии (и теологии). Мы также указали на определенное разграничение трех «ценностных сфер»: *науки, права/морали* и *искусства.* В них рассматриваются, соответственно, вопросы истины, справедливости или добра, прекрасного или возвышенного. (Ср. с тремя кантовскими *Критиками*). Искусство не отвечает ни на вопросы о том, что является истинным или справедливым, ни на теологические вопросы. Оно есть искусство ради искусства. На вопросы о том, как мы должны поступать в юридическом и моральном аспектах, отвечают не науки, а действующее право и этическая аргументация. Науки же являются конечной инстанцией в вопросах о фактических состояниях сущего и их объяснении. Это схематическое представление различных «ценностных сфер», конечно же, должно быть модифицировано и уточнено в свете многочисленных промежуточных случаев и пересекающихся областей. Тем не менее существование демаркационных линий между этими сферами не вызывает сомнения — вопрос в том, где и как они должны быть установлены.

Со времен Ренессанса *познающий субъект* стал философской точкой отсчета. Это верно для эмпирицистов (например, Юма), рационалистов (например, Декарта) и кантианцев. В политической теории (начиная с Локка и Милля) *индивид* является *носителем рациональности,* будь то на рынке, в политике или области права. Просвещенный субъект противостоит невежеству и предрассудкам. *Прогресс* — это развитие науки и просвещения, увеличение технологического господства над природой и улучшение материального благосостояния. Независимо действующий и познающий субъект, наука и просвещение, прогресс и разум — вот ключевые представления, которые характеризуют Новое время.

Берк и Токвиль, Руссо и Гердер и многие другие критиковали эти модернистские (*modernist* — то есть возникшие в Новое время — *В.К.*) представления. Они подчеркивали непреходящий характер традиций, неоднозначность прогресса и разрушительные тенденции, вытекающие из автономизации индивида. Вот ключевые понятия, которые характеризуют консервативную критику того, что являлось новым, современным.

Ближе к нашим дням произошло ускорение темпов сциентизации и технологического развития. При этом стали гораздо более сложными и проблематичными социальная интеграция и политическое управление. Значительно выросли мобильность и ролевой репертуар каждого индивида. Одновременно возрос контроль над обществом и вмешательство в природу. Таковы «современные времена», когда работу и досуг характеризуют большая «свобода выбора» и более централизованная власть, краткосрочные интересы и анархия в долгосрочной перспективе.

Маркс, Фрейд и Ницше низвергают потоки *критики* на оптимистическую веру в то, что разум и свобода находятся на правильном пути. Маркс критикует идеологию, а Фрейд — разум. То, что мы ранее считали рациональными объяснениями поведения и установок, разоблачается последним в качестве «рационализаций», в качестве неосознаваемых искажений реальности. Идея свободного и рационального индивида обнаруживает свою несостоятельность. Мы оказываемся наедине с темным океаном скрытых потребностей и желаний. Просвещение и знание — просто внешнее и ненадежное прикрытие, и полагаться на него было бы слишком опасной иллюзией. Вся цивилизация дисциплинирует, и поэтому связанный с ней «дискомфорт» является, в конечном счете, неустранимым. В борьбе против собственного инстинкта смерти мы можем пытаться ограничить нашу деструктивность, но без утопической надежды на постоянный мир.

Хотя это и мрачная интерпретация фрейдовской критики культуры, но она может использоваться и как ключ для ницшеанского критического анализа. Когда мы

говорим об истине, то за этим скрывается воля к жизни[1] Вот почему все наши утверждения раскрывают только одну сторону предмета рассуждений, а другие оставляют в тени Следовательно, истина и неистина идут рука об руку, и за ними скрываются жизненные силы и воля к власти *Рациональность*, которую превозносят в науке и политике, на самом деле является *скрытой властью* Как теологические, так и гуманистические *ценности* оказываются *иллюзиями* Болéе не существует ничего, во что можно верить Исчезает вся ложная надежда Европейский нигилизм достигает своего завершения Только с помощью художественных и возвышенных действий мы можем вырваться на свободу из железного панциря рациональности Поэтическая речь — вот то единственное, что осталось от философии для тех, кто имеет уши, чтобы слышать За границами этого мы имеем критику, *деконструкцию (deconstruction)*, с помощью которой выносится на свет и критикуется скрывающаяся за словами и действиями власть

Такова суть *тотальной критики развития.* Возвышенные идеалы прогресса в сферах просвещения, управления и господства над природой отбрасываются как выражение упадка и глупости, как сковывающая жизненные силы дисциплина и как неразумное разрушение естественных условий В период между двумя мировыми войнами эта тотальная критика исходила из уст тех, кто рассматривался в качестве сторонников левых политических взглядов, а именно из рядов представителей вдохновленной марксизмом Франкфуртской школы К ним относятся Теодор Адорно (Theodor W Adorno, 1903—1969), Макс Хоркхаймер (Max Horkheimer, 1895—1973) и (позднее) Герберт Маркузе (Herbert Marcuse, 1898—1979) Эти мыслители уже не верят в «революционного субъекта» (пролетариат), который поведет нас в лучшее общество Они более не верят безоговорочно в Просвещение, так как просвещение всегда неоднозначно Они скорее доверяют перманентной критике и освободительному потенциалу эстетических установок и действий Эта радикальная самокритика современного общества позже была продолжена так называемыми постмодернистами *(post-modernists)* (Фуко, Деррида и другие)

Отталкиваясь от понимания немецкими интеллектуалами межвоенного кризиса, мы рассмотрим выводы, сделанные из его осмысления Мартином Хайдеггером (Martin Heidegger, 1889—1976), Ханной Аренд (Hanna Arend, 1906—1975) и Юргеном Хабермасом (Jürgen Habermas, 1929). Хайдеггер занял скептическую позицию. Аренд стремилась оживить аристотелевскую концепцию политики. Хабермас занялся поисками «минимального разума» в сотрясаемом кризисами мире[1]. Мы также вкратце рассмотрим взгляды Гадамера, Деррида, Фуко и Рорти.

Хайдеггер и поэтическое

Согласно Хайдеггеру, западная история не является триумфальным маршем к свету и счастью. Напротив, она характеризуется *постоянным упадком,* начавшимся во времена *досократиков*. Чем

[1] См *J Habermas* The Philosophical Discourse of Modernity — London, 1987

больше люди пытаются охватить существующее в своих теоретических понятиях и овладеть им с помощью техники, тем более они умудряются *забыть то, что является существенным*. Итак, история — это роковое упадническое движение от того, что существенно, к беспомощному поиску несущественного, будь оно теоретическим постижением, техническим могуществом или способом жизни.

Платон фиксирует первый шаг в этом направлении. Он помещает все мирские творения под иго идей. В дальнейшем философия и теоретическая наука так сильно и всеобъемлюще развили платоновский подход, что едва ли найдется хотя бы один феномен, избежавший этой дисциплинирующей идеализации. Технологическое развитие представляет собой практическую параллель этой теоретической тенденции. Все должно быть объектом рационального управления: природа, общество и сами люди. Но кто управляет кем? Мысль или ее отсутствие? Мудрые действия или неудержимое и близорукое стремление к новому, по сути остающемуся старым?

С одной стороны, Хайдеггер — экзистенциалист (см. Гл. 29). Он озабочен проблемами аутентичного и неаутентичного существования, нашего уникального сознания, нашего выбора и нашей смерти, которая «всегда с нами». Можно сказать, что он является феноменологом при описании основных особенностей способа человеческого бытия (см. его книгу *Бытие и время, Sein und Zeit*, 1927). Люди понимают мир на основе своих жизненных «проектов». У нас нет никакого доступа к миру вне таких формативных «проектов». Феномены всегда появляются такими, какими они обнаруживаются в свете каждого отдельного «проекта». Постижение, включенное в такой проект, может быть выражено в форме утверждений или оставаться «неявным знанием», как это имеет место в случае умелого владения молотком и пилой.

Наше понимание может быть развито и углублено. Оно всегда реализуется на фоне того, что мы считаем уже известным. Мы видим новые вещи в свете уже знакомого нам и, следовательно, никогда не остаемся без предпосылок. Однако мы можем ослабить и переформировать предположения, которыми обладали до настоящего времени. Следовательно, наше постижение может изменяться. Благодаря этому мы также изменяем самих себя. В определенном смысле мы формируем самих себя, так как не только формулируем явные гипотезы о себе самих, но и формируем неявные базисные предпосылки о том, что «мы есть», которые чаще всего

не осознаем. Итак, *герменевтический* процесс разворачивается на более глубоком личностном уровне, чем гипотетико-дедуктивное исследование (в котором сформулированные гипотезы подвергаются проверке). Но Хайдеггер трактует герменевтику не просто как метод наряду с другими методами. Герменевтика — это базисная схема человеческого познания. Мы так осциллируем между известным и неизвестным, между частью и целым, что в нашем поиске усматриваем новые стороны предмета дискурса и, по-видимому, видим их лучше и истиннее, хотя и остаемся существами, всегда подверженными ошибкам.

С определенной культурно-политической перспективы (которая не является хайдеггеровской) Хайдеггер выглядит критиком натурализации и утраты исторического сознания, следуя в этом экзистенциалистской критике массового общества (Ясперс, Марсель).

Но за всем этим скрывается тотальный критицизм Хайдеггера: никаких компромиссов с их иллюзорными попытками «украсить» это мрачное развитие! Мы сосуществуем с *техникой как нашим роком* и все глубже попадаем в ее объятия, когда занимаемся поверхностными решениями. Кризис охватывает всю нашу европейскую историю с такими ее основными заповедями, как наша научная рациональность и техника. Следовательно, поиски преобразования должны вестись на самом глубоком уровне, где скрыто забытое и существенное.

Но что является существенным? Не «сущность» в виде Бога или принципа, а то, что нам близко, но чему мы стали чуждыми. Однако мы можем предположить это существенное и приблизиться к нему с помощью философов того времени, когда приоритет еще не отдавался идеям. Существенное есть «бытие Бытия», — говорит Хайдеггер и добавляет, что для современного человека оно все еще покрыто тайной.

Мы должны учиться так слушать язык, чтобы он мог говорить с нами. Язык, особенно поэтический, является благоприятной возможностью *(an opening),* особенно восприимчивой к тому, что трудно передать. По этой же самой причине важно и искусство вообще.

Язык есть речь. Мы выражаем себя в речи. Выражая себя, мы сообщаем, кто мы. Поэтому в речи мы не только говорим *о* чем-либо, но в качестве говорящих сообщаем о *самих себе.* С помощью речи мы выражаем переживаемое нами состояние. Мы сообщаем о нашей ситуации. Мы передаем наше настроение и с ним рас-

крываем наше отношение к миру и к самим себе. Это происходит всегда. Но значение такой экзистенциальной коммуникации варьируется при переходе от научного языка к поэзии. В поэзии относительно неважно, *о* чем мы говорим. В ней существенным является передача определенного настроения как способа раскрытия истинной сущности бытия, как оно есть. Поэзия является активной силой конституирования смысла, открытия мира. Она передает наш экзистенциально «настроенный» и раскрывающий истинную сущность способ «ситуатизирования» в мире. Знакомясь с народной поэзией, мы постигаем дух и способ бытия народа. Таким же путем мы можем найти самих себя и открыть нашу скрытую судьбу и предназначение.

Хайдеггер исключительно высоко оценивает поэзию, слово. Язык является домом человека, а поэзия — нашим творческим воссозданием и актуализацией. Обеднение языка, выражающееся в пустых разговорах, клише, болтовне и бранных словах, показывает обеднение сущности человека.

Согласно Хайдеггеру, поэты, а не ученые или политики, находятся в авангарде человечества! Поэты и поэтически мыслящие философы — вот выразители скрытой и загадочной сущности человека.

Хайдеггер не придает особого значения рациональным дискуссиям, происходят ли они в античном полисе, в лекционной аудитории или в научной лаборатории. Эти обсуждения, несмотря на их триумф, не являются подлинно существенными.

Хайдеггер, философ-поэт, не подходит к истории как предмету теоретического исследования. Он скорее размышляет по ее поводу и пытается представить себе появление Слова в начале нашей истории. Выступая в роли аполитичного критика современности и ее корней, он является последовательным сторонником форм жизни, связанных с *«эйкосом»,* домашним хозяйством. Для Хайдеггера деревенские формы жизни, повседневная деятельность фермера и ремесленника являются менее вырожденными и более подлинными, чем городская жизнь с ее отчуждением и отсутствием привязанности к родной почве. Он — мыслитель «почвенничества», который рассматривает сельскую жизнь с гораздо большим воодушевлением, чем городскую. С присущим ему «двойным рефлексивным» *(doppelt reflektvierte)* подходом (предполагающим выяснение предпосылок обсуждаемого вопроса, а затем предпосылок этих предпосылок и т.д. — *В.К.*) Хайдеггер выступает своего рода «мыслителем родных мест» *(Heimat-Denker):* В поэтиче-

ском смысле человек живет на родной земле, погрузившись в неспешные думы *(logos)* и заботы о своем домашнем хозяйстве *(oikos)*. В локальном и характерном Хайдеггер усматривает настоящую подлинность (и одновременно универсальность).

Хайдеггер не обосновывает в обычном смысле свою позицию. Для этого язык является (все еще?) недостаточным. Но Хайдеггер пытается сообщить нам в поэтической форме, что является существенным. Итак, его критика современности и ее истоков выражена с *помощью поэтического.*

Аренд и vita activa

Ханна Аренд или Арендт (Hannah Arendt) принадлежит к тому же поколению еврейских интеллектуалов, что и Маркузе, Адорно и Вальтер Беньямин (Walter Benjamin, 1892—1940). Она родилась в Ганновере в 1906 г. и выросла в Восточной Пруссии в Кенигсберге (сейчас Калининград). В 1920-х гг. Аренд изучала философию под руководством Хайдеггера, Гуссерля и Ясперса. Восемнадцатилетней студенткой первого курса она близко познакомилась с Хайдеггером, завершавшим в это время свой главный труд *Sein und Zeit.* Пятью годами позже защитила философскую диссертацию о понятии любви в учении Августина. После прихода в 1933 г. к власти Гитлера была арестована за антинацистскую деятельность. Позднее уехала в Париж и затем эмигрировала в 1940 г. в США, где и оставалась до своей смерти в 1977 г.

Аренд принадлежит к числу известных политических мыслителей XX века. Однако ее трудно отнести к какому-либо политическому течению. Такие обозначения, как «левая» или «правая», «радикальная» или «консервативная» не подходят для характеристики ее философии. Превыше всего Аренд хотела быть *независимым* мыслителем, а не представителем того или иного философского «изма».

Для Аренд политика не может быть сведена к власти и насилию, к контролю одних над другими, свидетелями чего мы часто являемся. Не будет политикой в подлинном смысле и борьба за парламентскую власть или влияние в коридорах власти. Сущность политики заключается в дебатах и обсуждениях, в том, что античные греки называли *праксисом.* Цель Аренд состоит в том, чтобы возродить ту концепцию политики, которая часто подавлялась и забывалась, но которая все еще обнаруживает себя в истории в

качестве постоянной возможности. Имеется в виду политика как *участие* в публичной деятельности по образцу греческого *полиса*. Аренд усматривает проявления подлинной публичной жизни в Американской революции (1776), в Парижской коммуне (1871), в социалистическом движении после первой мировой войны, в Венгерском восстании (1956), в американском движении за гражданские права и в студенческих волнениях в Париже (1968). Общим во всех этих событиях было то, что их участники, находившиеся до этого вне политики или в положении политических маргиналов, сумели выразить свою индивидуальность и спонтанно организовывали себя, создавая новые измерения политической свободы. Согласно Аренд, это является высшей формой *vita activa* — активной жизни. Она мало интересуется политикой, которая осуществляется и контролируется политическими партиями. Ее мало занимали парламентская демократия, политические «торги» и политика, выражавшая частные интересы.

Чтобы лучше понять намерения Аренд, кратко рассмотрим анализ трех основных форм деятельности в ее главном труде *Vita activa*[1]. В этой книге она проводит различие между *трудом, производством и активностью.*

С помощью труда человек возник как *animal laborans*, работающее животное. Работая, человек получает еду и все остальное, необходимое для выживания. Эта элементарная активность ради жизни не оставляет после себя никаких продуктов. Она только обеспечивает, говоря словами Кнута Гамсуна, «проживание жизни» *(life is lived)*. У античных греков труд проходил дома в сфере домашнего хозяйства, эйкоса *(oikos)*. В греческой античности эйкос являлся частной сферой, не подлежавшей обнародованию. Глава семьи управлял эйкосом деспотически. Греческое слово *despotes (деспот)* просто означает *хозяин дома*. В эйкосе преобладали необходимость, принуждение и отсутствие свободы (ср. с ролью рабов в домашнем хозяйстве).

С помощью *производства* человек формируется как *homo faber*, творческое существо, которое преобразует себя и свое окружение. Для Аренд производство соответствует тому, что греки называли *пойезис (poiesis)*, а именно созданию «искусственного», сделанного человеком мира объектов.

---

[1] Vita activa впервые вышла в свет в 1958 г. на английском языке под названием *The Human Condition*. — Chicago.

Но что прежде всего характеризует человека, так это его способность действовать спонтанно и непредсказуемо, приносить в мир принципиально новое. В этом смысле *активность* требует определенной сферы действия, политической «публичной арены», которая делает возможными участие и обсуждение. Далее можно сказать, что активность является чем-то большим, нежели просто трудом и производством. Моделью активности для Аренд является *праксис*, который развертывается в *полисе* между его равноправными гражданами.

Почему различие между трудом, производством и активностью столь важно для Аренд? Она считает, что политические движения XX столетия пытаются свести активность к труду и производству. При этом политика трактуется так, как если бы она была формой политического мастерства, техникой или «социальной инженерией». В результате исчезает место для активности. Труд и производство «подчиняют» себе политическую жизнь. Политические вопросы сводятся к «социальным проблемам», что ведет к драматическим последствиям.

Критика Аренд относилась ко многим современным политическим движениям, особенно к нацизму и сталинизму. Исследование проблематичности связи труда, производства и активности занимает важное место в ее первой большой работе *Истоки тоталитаризма* (*The Origins of Totalitarianism,* 1951). Аренд одной из первых использовала термин *тоталитаризм* по отношению и к нацизму, и к сталинизму. Согласно Аренд, в сталинском Советском Союзе и гитлеровской Германии новым было стремление *создать* нового человека и совершенно новый политический порядок. В противоположность традиционным диктатурам эти режимы основывались на тоталитарной идеологии, крупномасштабной мобилизации масс, систематическом манипулировании ими, идеологической обработке и последовательно технократической точке зрения на политику. Харизматический *лидер (Führer)* хотел создать нового человека и новое общество подобно тому, как ремесленник изготавливает изделие из бесформенного сырья. Человек и общество — это глина в руках фюрера!

В тоталитарных обществах активность сводится к производству, *праксис* к *пойезису*. Одна и та же технократическая установка характеризует борьбу против врагов тоталитаризма. Как пишет Аренд, нацистское истребление евреев (окончательное решение еврейской проблемы, *Endlösung*) не было подобием традиционных погромов (pogroms), а являлось тщательно спланированным и бюрократически организованным массовым уничтожением.

Адольф Эйхманн (Adolf Eichmann, 1906—1962) был уверен, что задача очистки Германии от «инородцев» решена наиболее эффективным способом. Согласно сталинским взглядам, «классовые враги» (включая и старую большевистскую элиту) должны быть истреблены во имя создания бесклассового общество. В том и другом случае налицо патологическое инструментально-целевое мышление *(a means-to-an-ends thinking)*.

Аренд озабочена тем, как все это могло случиться. Не излагая подробно ее исторического анализа происхождения тоталитаризма, остановимся только на его нескольких фундаментальных моментах. Когда политические лидеры трактуют человека как мягкий воск (и как средство достижения цели), это говорит нам многое об условиях человеческого существования в XX веке. В тоталитарных условиях человек лишен возможности проявлять активность, потому что тоталитарные режимы рассматривают его активность как угрозу и для более легкого контроля добиваются предсказуемости поведения своих граждан. Чтобы подчинить себе и атомизировать индивидов, эти режимы делают все возможное для закрытия всех «публичных арен». Согласно Аренд, одна из предпосылок тоталитаризма связана с появлением изолированного и атомизированного индивида (своего рода обратной стороны либерального общества), который не обладает способностью к подлинной активности и даже лишен ее возможности. Следовательно, современный «массовый человек» соответствует новому типу политических диктаторов. Что поражает — и глубоко тревожит — в аренловском анализе, так это то, что современная дифференциация и рационализация порождают новых индивидов. Они не имеют корней и не обладают идентичностью. Они чувствуют себя лишними и поэтому стремятся к лидерам, которые могут обеспечить им новую цель и новую идентичность.

Некоторые из интеллектуальных предпосылок тоталитаризма (а также посттоталитарных обществ) восходят к более ранним временам. Аренд несколько неожиданно пытается соединить идею прогресса, как он рассматривается в науке и технике, с тоталитарным искушением *(temptation)*. Современность *(modernity)* пробивается через все ограничения. Современный человек всегда хочет идти дальше, он более не кажется удовлетворенным неизменными условиями своего существования. Он никогда не «утомляется от путешествия» и ищет бессмертия. Он стремится снять свою земную принадлежность и уже начал планировать свое космическое будущее. Для Аренд идея прогресса является формой *высоко-*

мерия (hubris). Эта идея выражает то, что модернизация выступает против неизменных условий человеческого существования. Аренд полагала, что выяснила историческое происхождение этого высокомерия от идеи подчинения и контроля над природой, которая восходит к Ренессансу. В XX веке эта идея была принята на вооружение во всех сферах. Природа, общество и человек — все стало объектом контроля и манипулирования. Под этим углом зрения тоталитаризм — это всего лишь крайняя версия ментальности, которая характеризует демократические и либеральные общества. Современная технология приобрела «сверхъестественные» возможности и стала основой всеохватывающего способа мышления, которое измеряет все одной и той же линейкой.

Критика Аренд направлена не только против политических идеологий. Она также разрабатывает точный и уместный анализ современной философии. Подобно Хабермасу, она критикует Маркса за сведение *праксиса* к *труду*. Даже если Маркс разделяет многие из опасений Аренд, центр его интересов лежит не в политике, а скорее в экономической жизни. Для Маркса отчуждение человека, связанное с трудом, было наиболее важным препятствием для свободы и самореализации (см. Гл. 21). Главная цель социалистической революция как раз и состоит в таком преобразовании труда и производства, чтобы человек смог реализовать себя через труд. В будущем коммунистическом обществе государство должно «отмереть», а политика — замениться «управлением вещами». Однако в целом Маркс удивительно молчалив в отношении *праксиса* как условия активности человека. Итак, у марксизма отсутствует не только адекватная политическая теория. Он сводит все этико-политическое измерение к труду и производству. По-видимому, это было одним из факторов того, что основанные на марксизме социалистические «эксперименты» этого столетия завершились катастрофическими результатами.

Подобная критика может быть выдвинута и в адрес Хайдеггера. В *Бытии и времени* он в инструктивной форме описывает различные задачи, стоящие перед человеком, но, как и Маркс, сводит *vita activa* к труду и производству: именно жизни земледельца и ремесленника принадлежит у него центральное место. Но *рука* Хайдеггера ударяет, а не гладит. Занятия ремесленным и сельским трудом на земле не оставляют никакого места для этико-политических дискуссий[1]. Таким образом, Хайдеггер разрабатывает философию прак-

[1] См. диссертацию *A. Granberg.* Death of the Other. The Making of the Self and the Problem of the Ethical in Heidegger's «Being and Time». — Oslo, 1995.

сиса *(праксеологию)* без *праксиса.* Он становится *эйкологом* и остается в глубине души аполитичным мыслителем [см. Гл. 30]. Верно, что «поздний» Хайдеггер занимался многими проблемами, которые интересуют Аренд. Он ясно видел опасности технологического роста. Однако его тезис, согласно которому именно поэзия *(поэтическое)* является единственно возможным ответом на этот вызов, показывает еще раз, что у него нет адекватных политических понятий.

Мы отметили, что арендовское понятие политики подразумевает дискуссию между свободными и равноправными участниками. Цель дискуссии состоит в разъяснении и проверке наших представлений и мнений. Для Аренд важным является различие между *истиной* и *мнением.* Она указывает на сражение между истиной (*aletheia* — не-потаенностью) и мнением *(doxa),* как оно разворачивается, например, в борьбе Платона против софистов. Можно сказать, что в этом конфликте Аренд, не занимая софистические позиции, защищает *doxa* политики против *aletheia* философии. Она подчеркивает, что индивиды сами по себе «не обладают» мнениями. Они *формируют* обоснованные мнения, когда их частные точки зрения и идеи проходят испытания в ходе подлинного столкновения различных точек зрения. В таких дискуссиях мы можем пересматривать наши концепции в свете лучших аргументов. Только так мы можем научиться рассматривать ситуацию с разных сторон и сформировать о ней репрезентативное мнение. Вслед за Аристотелем, Аренд подчеркивает, что политика предполагает особую форму мудрости *(фронезис, phronesis),* то есть практическую проницательность, которая всегда обнаруживается при оценивании конкретной ситуации или случая. Теоретическое постижение, следовательно, никогда не сможет заменить политическую мудрость. Хотя Хабермас и не проводит резкого разграничения теоретического и практического дискурса, как это делает Аренд, но оба они согласны в том, что политическая дискуссия должна быть открыта для рациональных аргументов, для *убеждения,* а не только для софистического уговаривания.

Не все в арендовской политической философии хорошо продумано и точно. Можно сказать, что она выступает современным выразителем элитарной представительной демократии, при которой политически активны лишь немногие. Она резко критикует косную парламентскую систему с ее игрой различных политических партий. Аренд обладает своего рода романтическим видением политики: политика должна стать полем общения *(communicative battleground),* на котором граждане ищут чести и признания и ко-

торое становится ареной для самореализации каждого индивида. Это видение лучше всего может быть охарактеризовано как *демократия самореализации (self-realization democracy)*, при которой политика в основном эстетизируется и сводится к выражению активности. Для Аренд подлинная (аутентичная) политика подобна великому искусству театра. С такой точки зрения, исчезает не только «повседневная политика», но и то обстоятельство, что политические деятели вынуждены принимать решения в условиях нехватки времени, вступать в компромиссы, учитывать стратегические соображения и т.д. Не всегда ясно, что Аренд понимает под предметом политики и политическими проблемами. Во многих контекстах она проводит резкую границу между «социальным» и «политическим» и настаивает на исключении социальных вопросов из политики. «Ничто... не было бы более устаревшим, чем попытка освободить политическими средствами человечество от нищеты, ничто не могло бы быть более тщетным или более опасным»[1].

Здесь можно было бы возразить, что уничтожение бедности является предпосылкой для участия в политической жизни в арендовском смысле и что, следовательно, это уничтожение также является политическим вопросом. Но для Аренд ни бедность, ни другие социальные проблемы не могут быть разрешены политическими средствами. Они не являются вопросами, принадлежащими *полису*. Их следует решать либо в сфере домашнего хозяйства, либо отдать на рассмотрение экспертам. Это очень спорная позиция. Если, следуя Аренд, исключить все социальные вопросы из политики, то следствием будет лишение политической жизни ее существенного содержания. *О чем* тогда должны идти дискуссии? Аренд не видит, что сами участники политической жизни должны решать — с помощью *политических аргументов* — что является и что не является политикой. Философы, осмысливающие политику, не могут устанавливать ее содержание. После вышесказанного следует подчеркнуть, что сила Аренд состоит в ее *диагностическом* видении, а не в разработке политической программы.

Гадамер и герменевтическая традиция

После Хайдегерра можно выделить два основных направления. Первое, которое можно назвать *герменевтическим*, выражено в

[1] *H.Arendt.* On Revolution. — New York, 1963, p. 110.

работах Гадамера (Hans-Georg Gadamer, 1900). Второе, *деконструктивистское (deconstructionist),* представлено рядом видных фигур, из которых остановимся на Деррида, Фуко и Рорти.

Первое направление развивает идеи раннего Хайдеггера и разрабатывает философию понимания и интерпретации. Его корни прорастают из творчества Шлейермахера и Дильтея [см. Гл. 19, в которой герменевтическая проблематика обсуждалась в связи со становлением гуманитарных наук]. Это направление близко и так называемой понимающей социологии [см. Вебер, Гл. 27].

Разрабатывая свою философию понимания и интерпретации, Хайдеггер (в *Бытии и времени*) начинает с человеческого *действия (проекта).* Гадамер же обращается прежде всего к историческим *текстам.* Для него, как и для герменевтов старшего поколения (Шлейермахер, Дильтей и др.), герменевтическая парадигма может быть найдена в *понимании текстов.* Но если эти герменевты изучали тексты главным образом для обретения исторического постижения прошедших действий и событий, то Гадамер рассматривает литературные, а также религиозные и юридические тексты лишь в качестве отправного пункта развития герменевтической философии. Он идет дальше, так как для него центральной является *проблема формирования* человека. Кроме того, Гадамер, как и Хайдеггер, в основном занимается пониманием человека. Для него проблемы метода вторичны по отношению к «онтологическому» (философскому антропологическому) вопросу о том, чем является *человек* в качестве *понимающего создания.*

Второе направление, деконструктивистское, начинает с хайдеггеровской философской *критики традиции,* то есть с его попыток поставить самые глубокие вопросы о том, что предполагается, но не «видится», о том, что формирует *(shaped)* историю. В передаваемых из поколения в поколение философских текстах ищут напряженности *(tensions)* для того, чтобы «выйти за текст» и обнаружить противоречия, которые мог пропустить его автор, но которые может выявить критическая интерпретация. Таким путем тексты «деконструируются»[1]. В этом смысле деконструкция является критической деятельностью, которая стремится показать, что традиционные тексты есть не то, на что они претендуют, а на

[1] *Collins English Dictionary and Thesaurus.* — Glasgow, 1993. — P. 285 дает следующее определение термину «deconstruction» — «техника литературного анализа, которая трактует смысл скорее как возникающий из различия слов, чем благодаря их указанию на обозначаемые ими предметы». — *В.К.*

самом деле нечто другое. Таким образом, деконструктивистское направление исходит из программы, которая *настроена радикально и критически по отношению к традиции.* Мы увидим, что этот подрыв традиции по-разному понимается различными деконструктивистами. Но всех их объединяют определенные общие особенности, которые, помимо прочего, противопоставляют их гадамеровскому направлению с исходным для него (и критическим) *уважением* к традиции. Если «предтечами» Гадамера являются герменевты, подобные Шлейермахеру и Дильтею, то в их роли для деконструктивистов выступают Ницше и Фрейд.

Несмотря на явную противоположность «радикальной» и «консервативной» герменевтических программ, и те, и другие критически относятся к «современности» *(modernity).* Однако Гадамер, придерживаясь концепции гуманистического *самоформирования (Bildung, formation),* особенно критичен к *культурному упадку* современного общества. Деконструктивисты, напротив, прежде всего критичны к тому типу *рационализма,* который они находят и в самом современном обществе, и его основаниях. Они часто интерпретируют рационализм как скрытую и угнетающую силу, проявляющуюся, например, в форме обучения *(disciplining)* и гомогенизации *(homogenization).*

В двадцатые годы Гадамер познакомился со взглядами Хайдеггера и особенно вдохновился его философской интерпретацией текстов. Гадамер систематически переосмысливал интерпретации текстов, предложенные более ранними исследователями. Он развил хайдеггеровские идеи путем творческой интерпретации историко-философских текстов, разработка которой и стала его собственной программой. Его герменевтическая философия в основном изложена в труде *Истина и метод* (*Wahrheit und Methode,* 1960).

В качестве герменевта Гадамер был вдохновлен Шлейермахером и Дильтеем [см. Гл. 19]. Шлейермахер подчеркивал, что герменевтика как интерпретация текста должна идти от текста к автору и его жизненному пути. Таким образом, необходимо пытаться понять специфическую часть текста в свете не только всей совокупности работ автора, но и его личной и интеллектуальной жизни, а также его жизненного проекта. Поэтому так называемый герменевтический круг — это не только вопрос связи части и целого в тексте. Понимание текста — это не только спираль попыток понять *части* текста на основе текста как *целого* и попыток понять *целое* на основе *частей.* Понимание текста становится герменевтическим кругом, в котором особенное место занимает жизнь ав-

тора, предпочтительно в виде такого восстановленного целого, как его «жизненный проект». Но это означает, что интерпретация текста становится в значительной мере психологическим (или историческим) проектом. В этом моменте Гадамер делает оговорку.

Конечно, он не отрицает наличия многих видов психологических и исторических фактов, которые формируют основу текста. Но Гадамер подчеркивает, что текст все же еще непосредственно или косвенно говорит, утверждает или высказывает нечто [присущее сообщаемой ситуации — *С.Б.*], и что мы должны серьезно рассматривать эти имманентные тексту утверждения, если хотим понять текст как текст. Понимание текста, следовательно, является вопросом понимания того, что текст утверждает. Итак, понимание смысла текста соединено с пониманием истинностных притязаний текста.

Не исключено, конечно, что сообщаемое текстом является шуткой. Следовательно, важно выяснить, какого рода утверждения делаются текстом. Может также случиться, что текст вообще не содержит никакого смысла — автор текста, например, был безумцем. В таких случаях необходимо изменить наш метод подхода и искать скорее всего психологические причины. Но, согласно Гадамеру, эти ситуации не являются стандартными примерами интерпретации текста. Обычно мы пробуем понять то, что текст говорит, что он утверждает.

Погружение в текст является, следовательно, вопросом погружения не в интеллектуальную жизнь другого человека, а в смысл текста. При этом смысл текста находится в «истинностных притязаниях» *(Wahrheitsansprüche),* которые выдвигает текст. Чтобы понять текст, мы должны активно пытаться оценить, является ли обоснованным его притязание на истину. Это не означает, конечно, что мы должны соглашаться с тем, что говорит текст, но полный нейтралитет в этом плане невозможен[1].

Если мы решили понять текст, мы должны, помимо сказанного, обладать базисной установкой на осмысленность текста и его непротиворечивость в отношении выдвигаемых им истинностных притязаний. Здесь Гадамер говорит, что нашим «предпониманием»

---

[1] Когда речь заходит о гадамеровском тезисе встроенных в текст «истинностных притязаний», мы можем указать на хабермасовский тезис о том, что все «речевые акты» выдвигают «претензию на общезначимость». При этом стоит заметить, что Хабермас применяет этот тезис прежде всего к «речевым актам» как взаимодействиям между индивидами и лишь косвенно — к текстам.

текста мы предполагаем его «совершенство» *(Vorgriff der Vollkommenheit)*[1].

В рассматриваемой ситуации важны два следующих лингвистико-философских момента.

1. Язык является определяющим не только для текстов, но и для человеческого понимания вообще и, тем самым, для «жизненного мира», в котором мы живем как люди. Здесь язык понимается не в «объективистском смысле», как звуки или буквы. Не понимается он и в качестве особого «национального языка». Он понимается как унаследованный смысловой горизонт, в рамках которого происходила наша социализация, и через который мы понимаем себя и мир. Язык в данном смысле — это то, что объединяет нас как людей и опосредствует отношения между нами и миром[2].

2. Смысл текста (или «речевого акта») не находится в тексте как объект, который должен быть найден. Смысл текста есть то, что он есть только в свете «смыслового горизонта», в который помещен текст. При этом мы всегда рассматриваем вещи, включая тексты, с позиций нашего собственного «смыслового горизонта». Поэтому понимание смысла текста означает, что мы пытаемся найти вопросы, на которые текст мог бы быть ответом, то есть мы действительно ищем определенный смысловой горизонт, который делает возможным определенный тип вопросов. Когда мы находим типы вопросов, которые, по нашему мнению, «открывают» для нас текст, то это означает, что мы с нашим «смысловым горизонтом» сумели приблизиться к «смысловому горизонту», на котором был создан текст[3].

Если текст и его интерпретатор принадлежат одному и тому же миру («смысловому горизонту»), то, в принципе, может начаться работа интерпретации. Хуже, если текст создан в ином мире, чем тот, в котором живет интерпретатор. Так бывает, либо когда текст

---

[1] Здесь деконструктивисты, подобные Деррида и Фуко, настаивали бы, что, напротив, мы должны использовать «герменевтику подозрения» и искать в тексте то, что в нем противоречиво и конфликтно.

[2] Эта точка зрения на язык влечет за собой критику классического дуализма субъекта и объекта, который мы находим в докантовских рационалистической и эмпиристской эпистемологиях. Ср. с гегелевской точкой зрения на отношения субъекта и объекта, а также с воззрениями на язык, принадлежащими феноменологам и Витгенштейну, Гл. 29.

[3] Здесь мы имеем «трансцендентально-философскую» точку зрения на язык, согласно которой «смысловые структуры» функционируют как трансцендентальная основа языка. Ср. гегелевскую идею изменяющегося «духа времени» (и изменяющейся идеологии) с такими «смысловыми структурами».

и интерпретатор принадлежат разным, но сосуществующим культурам, либо когда текст создан в давно прошедшие времена. Именно в таких ситуациях работа по интерпретации текста становится интеллектуальным вызовом.

Но даже в этом случае текст обращается к нам, ко мне. Чтобы понять смысл текста, я должен относиться к тексту серьезно. Как интерпретатор, я должен пытаться понять вопросы, на которые отвечает текст. Текст написан в границах его собственного смыслового горизонта, я же имею свой горизонт. Текст написан на основе его собственных «предрассудков», с позиций которых он говорит. У меня есть собственные «предрассудки», с позиций которых я говорю и интерпретирую. Степень, в которой мне удается понять «чужой» текст, таким образом, зависит от того, насколько могут приблизиться друг к другу и слиться два смысловых горизонта. Это — то, что Гадамер называет «слиянием горизонтов». Но их слияние не означает, что они просто стали одним и тем же горизонтом. «Один» горизонт отличается от «другого». Но произошло преобразование моего смыслового горизонта. В этом ракурсе я подвергся глубокому переформированию, «глубокому» — потому, что не просто овладел новым знанием из уже имевшегося источника, а трансформировал мою собственную «систему отсчета». Это переформирование является процессом обучения в том смысле, что с его помощью я расширил мой горизонт и стал понимать больше и иначе, чем понимал раньше[1]. Согласно Гадамеру, сказанное одновременно указывает на близкую связь герменевтики и образования.

Формативный процесс, направленный на «слияние горизонтов», происходит в нас. Мы не можем его заранее планировать или предусмотреть, заняв позицию как бы вне рамок истории[2]. Мы всегда находимся в этом процессе, никогда не стоим вне его и не рассматриваем его со стороны. В результате мы можем улучшать наше понимание и тем самым обучаться — взрослеть и становиться мудрыми — но не можем претендовать на обладание вневременной и внеисторической «конечной» истиной. В этом смысле мы всегда находимся в пути. Наше понимание исторически определено, и процесс интерпретации никогда не заканчивается.

---

[1] См. взгляды Гегеля на обучение и формирование.

[2] См. критику Гегелем «точки зрения Бога» как эпистемологически невозможной (то есть невозможно занять позицию вне и над историческим формативным процессом).

Итак, мы пришли к сути философии Гадамера. Он ведет нас к улучшенному постижению человека как «исторически понимающего» существа. Прежде всего, он не пытается давать советы относительно метода гуманитарных наук, а пробует выяснить условия, которые делают возможным человеческое понимание. Рассматриваемый таким образом его проект становится эпистемологическим проектом, более точно, трансцендентальным философским проектом. Но Гадамер отличается от эпистемологов, включая Канта, тем, что начинает с *языка* как «смыслового горизонта» и понимает любую интерпретацию как формативный процесс, который пытается достичь «слияние горизонтов». Гадамер начинает с языка и интерпретации как существенно *исторических* феноменов. Здесь явно видны гегелевские черты философии Гадамера. Однако Гадамер интерпретирует тексты, тогда как Гегель строил системы.

От Гадамера исходят два критических направления. Первое спрашивает, является ли наша историческая контекстуализация настолько фундаментальной, что проблематично говорить об «истине» как о чем-то универсальном. Опирающаяся на этот вопрос критика развивается деконструктивистами. Вторая спрашивает, должны ли «притязания на истину» интерпретироваться на основе общей теории речевых актов и теории культурной модернизации. Вытекающей из этого вопроса критикой занимается Хабермас.

Деррида, Фуко, Рорти — деконструкция и критика

Жак Деррида (Jacques Derrida, 1930) продолжает Хайдеггера в попытке логического завершения метафизики. Критически относясь к метафизике, он также развивает наследие Ницше и Фрейда. Как и у этих новаторов, у Деррида критика метафизики выступает одновременно критикой всего западного мышления (включая сциентизацию мыслительной и практической сфер), выросшего из европейской истории и характеризующего современную цивилизацию. Деррида хочет критиковать изнутри, с помощью «деконструкции»[1],

[1] Смысл термина *деконструкция* см. *М.Маяцкий.* Деконструкция. — В кн. Современная западная философия. Словарь. — М., 1991. В этой статье, в частности, говорится, что «деконструкция — особая стратегия по отношению к тексту, включающая в себя одновременно и его «деструкцию», и его реконструкцию... Исходный пункт деконструкции — невозможность находиться вне текста. Всякая *интерпретация* и критика, допускающие внеположенность исследователя тексту, считается заведомо несостоятельной». — С. 87. — *В.К.*

то есть путем такого прочтения текстов, которое ищет встроенные в них противоречия и тем самым позволяет «рассыпаться» смысловым структурам текста[1].

Деррида так расширяет понятие текста или понятие письма *(writing)*, что в конечном счете язык и все остальное понимается как «письменность». Он осуществляет это расширение, интерпретируя текст и «письменность» как деятельность, которая устанавливает различия, то есть определяет и различает. Главное заблуждение метафизики, по мнению Деррида, заключается в том, что она всегда ищет основу и находит ее в существующем. Но, следуя Хайдеггеру, Деррида хочет показать бесплодность поисков такой основы. Мир в этом смысле не имеет основы. Бесполезно усматривать основу того, «что присутствует», в форме «бытия» *(das Seiende)*.

В этом аспекте «письменность» характеризует прежде всего «различение» *(la différance)*. Письменность возникает, как если бы она была непрерывным соревнованием между новыми различениями, соревнованием между тем, что присутствует, и тем, что отсутствует. В этом открытом соревновании «другое», то, что является иным, всегда будет играть свою особую роль вопреки всем попыткам выразить его посредством наших понятий.

Деррида является французским философом, родившимся в еврейской семье в Алжире. Поэтому, по его словам, он всегда был «другим» по отношению к доминирующей культуре.

Трудность, с которой сталкивается Деррида, заключается в хорошо известной проблеме самореференции. Применительно к его позиции она может быть сформулирована так. Если деконструкция влечет за собой «разрушение» всех классических философских понятий, включая и понятие истины, то Деррида обязан объяснить, продолжает ли он считать, что утверждаемое им является истинным. Если он отвечает утвердительно, то он оказывается самореференциально непоследовательным. Если он отвечает отрицательно, то трудно видеть в том, что он утверждает, что-либо серьезное. Или существует и третий путь?

Мишель Фуко (Michel Foucault, 1926—1984) приобрел популярность своей книгой *Слова и вещи* (*Les Mots et les choses: une*

---

[1] См., например, *De la grammatologie.* — Paris, 1967 и *L'Écriture et la différance.* — Paris, 1967. Эта идея о «деконструкции» текста получила широкое распространение среди многих литературных критиков. Термин *постмодернизм (postmodernism)* возник по аналогии с термином «постструктурализм». См. Жан-Франсуа Лиотар (1924), Jean-François Lyotard. *La Condition postmoderne.* — Paris, 1979.

archéologie des sciences humaines, 1966). В ней защищается структуралистская точка зрения: человек — это социальная конструкция. Реальность в самой своей основе — это структуры. Вместе с Леви-Строссом Фуко критикует теории, которые отдают приоритет пониманию человека как автономного индивида, так как социальные конструкции и реальность в сущности являются структурами[1].

Фуко ищет то, что он называет «археологией гуманитарных наук», то есть основные структурные связи данной эпохи. Он называет *эпистемой (èpistémè)* детерминирующую структуру, которая определяет и мышление, и действия, присущие этой эпохе. Работы Фуко в равной мере принадлежат «интеллектуальной истории» и философии. Примером этого является его диссертация по истории безумия (*Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique.* Paris, 1961).

Характерной чертой «археологических» исследований Фуко является то, что, несмотря на сугубо научную форму его работ, он находится на практической (политической) почве. Он пытается выявить структуры власти и показать как *то, что* имеет видимость рационального, в основном функционирует как скрытое подавление личности, часто в форме обучения и идеологической обработки. По сути, Фуко находится на стороне общественных маргиналов: «сумасшедших», гомосексуалистов, тюремных узников и т.д.

В своей критике традиционной западной рациональности Фуко стоит рядом с деконструктивистами. Как и Деррида, он защищает тех, кто определен в качестве «другого». Однако его политические убеждения *(committments)* столь напористы, и его антагонизм иллюзиям философского обоснования столь последователен, что возникает диссонанс между практической позицией Фуко и его философским скептицизмом. В качестве скептика как он мог бы знать, что существуют обстоятельства, за которые стоит сражаться? Кратко мы могли бы сказать так. Последовательный ответ должен был бы заключаться в том, что политическая позиция — это проблема выбора решения. Причем решение может быть столь же легко принято как в пользу слабых, так и сильных, как в пользу гитлериз-

---

[1] В социальных исследованиях хорошо известно различие между точкой зрения действующего субъекта и структурной точкой зрения. См., например, теоретико-игровую характеристику первой точки зрения в книге *J.Elster.* Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality. Cambridge, 1983, а теоретико-системную характеристику второй точки зрения в книге *N.Luhmann.* Sozialle Systeme. — Frankfurt am Main, 1984.

ма, так и сталинизма. Но с таким ответом Фуко, вероятнее всего, не согласился бы.

Ричард Рорти (Richard Rorty, 1931) изучал аналитическую философию[1]. В работе *Философия и зеркало природы* (*Philosophy and the Mirror of Nature,* 1979) он радикально критикует традиционное для эпистемологии (от Локка до Канта) различие субъекта и объекта, а также идею истины как *взаимно-однозначного отношения* между мыслью и вещью или между суждением и состоянием дел. Он критикует представление об истине как *соответствии.* Предлагаемый им ответ подчеркивает полезность предпочтения идеи истины как соответствия и носит, следовательно, прагматический характер[2]. В то же время, он отмечает, что мысль всегда «ситуатизирована» в специфическом контексте. Рорти, таким образом, является контекстуалистóм[3]. Взятые вместе прагматизм и контекстуализм приводят к тому, что Рорти ставит политическую традицию выше философии. Он защищает либеральную и демократическую традицию, как она известна в его кругах в Северной Америке. Этот его «контекст» (контекстуализм) задает определенные базисные ценности и определяет, что является полезным (прагматизм). При этом Рорти не пытается обосновать эти ценности (этот контекст) с помощью философских аргументов. Он полагает, что такая философская аргументация невозможна. В этом заключается спорный момент контекстуализма, утверждающего, что аргументы имеют смысл только внутри специфического контекста. Переходя от классической аналитической философии к контекстуализму (как и Витгенштейн)[4], Рорти приходит к верховенству политической культуры над философией.

Для Рорти также характерно, что в качестве бывшего сторонника аналитической философии он поддерживает не только исходные позиции, но и методы работы деконструктивистов. Он пытается продолжить «разговор» с великими мыслителями, но при этом всегда деконструирует их философские утверждения и идеи (например, понятие истины). Следовательно, философские тек-

---

[1] См. Гл. 29.

[2] *R.Rorty.* Consequences of Pragmatism. — Minneapolis, 1982. По поводу прагматизма см. Гл. 24.

[3] См. обсуждение историчности *(historicity)* в параграфе этой главы, посвященном Гадамеру.

[4] Кроме того, см. рассмотрение этого перехода в книге *After Philosophy: End or Transformation?* Ed. by K.Baynes, J.Bohmann and T.McCarthy. — Cambridge, MA, 1987.

сты, согласно Рорти, не отличаются от литературных текстов. Их интересно и поучительно читать, они раскрывают нам позиции и видения, но не являются тем, что претендует на истинность или общезначимость.

Наконец, отличительной чертой Рорти является то, что он оперирует резким разграничением частной и публичной сфер в следующем смысле. В качестве частного лица он обучается, читая великих классиков, и становится благодаря этому образованной личностью. Однако он не принимает в качестве последней инстанции сказанное классиками с их притязаниями на истину или на обязательность в сфере организации общества. Вопрос о том, как должно быть организовано общество, относится к публичной сфере, которая отделена от частной. Здесь Рорти является сторонником либерального общества. В качестве частного лица, читая Ницше и Хайдеггера, он иронически относится к их притязаниям. В качестве политического лица, он рассматривает философов типа Ницше и Хайдеггера как предельно неприемлемых и фактически опасных. Здесь, в политике, он является сторонником открытого и просвещенного либерального общества, а не философских директив ранних или поздних постмодернистов[1]. Поэтому он критикует французских деконструктивистов (Деррида и особенно Фуко) за смешение философии жизни с политикой. В политике необходимо быть либералом, а не сторонником радикальной критики, основанной на философских прожектах.

Согласно Рорти, все контекстуально и случайно *(contingent)*. Для него не существует никаких строго универсальных и необходимых суждений и норм. «Деконструктивистский» подход Рорти характерен тем, что он являлся сторонником аналитической философии и знает ее «изнутри», что позволяет ему использовать весьма точные доводы. Он не довольствуется демонстрацией принадлежности идеи и аргументов специфическим контекстам. Рорти также пробует показать, как мы можем обойтись без философских дистинкций, подобных истине и лжи. Он делает это, демонстрируя, как эти дистинкции терпят крах, когда мы рассматриваем их экстремальные значения (примером служит проблематичность идеи абсолютной истины).

Рорти всерьез отнесся к своей критике философии. Он оставил занятия философией как профессией и перешел на факультет лите-

---

[1] *Р.Рорти* Случайность, ирония и солидарность. Перевод И.Хестановой и Р.Хестанова. — М., 1996.

ратуры. Ему хорошо знакомы проблемы самореференции, присущие скептической позиции. Поэтому он всегда тщательно аргументирует. Рорти формулирует мало утверждений, а больше «предлагает» и «намекает» на альтернативные способы высказывания. Он имеет влияние на многих исследователей, занятых изучением текстов. Но его последователям часто не хватает его философской подготовки, из-за чего их аргументация нередко менее изящна и более чувствительна к контраргументам (например, связанным с самореференциальной противоречивостью).

Все еще остается спорным, сумел ли сам Рорти избежать всех обвинений в самореференциальной противоречивости[1]. Кроме того, обращает внимание, что Рорти часто пытается устранить дистинкции, сосредоточиваясь на радикальных версиях обсуждаемых им точек зрения (например, на крайних вариантах понятия истины). Но ведь их опровержения явно недостаточно для опровержения более умеренных версий (например, умеренных вариантов понятия истины)[2]. В заключение отметим с иронией, что трудно себе представить, как Рорти может последовательно придерживаться резкого разграничения частной и публичной сфер, если сам он специализируется в деятельности по устранению подобных резких дистинкций[3].

Хабермас и аргументация

Для герменевтической традиции (например, Гадамер) и для критической деконструкции (например, Деррида, Фуко, Рорти) общим является то, что они начинают с языка как текста. Поэтому эти направления тесно связаны со сравнительным литературоведением, историческими исследованиями, теологией и юриспруденцией. Хабермас (как и вся Франкфуртская школа) более тесно привязан к социальным наукам и начинает с языка как «речевого акта». Для него понятие действия (акта) имеет приоритет перед понятием текста.

---

[1] См., например, *R.Bernstein.* The New Constellation. — Cambridge, 1991. — Pp. 258—292.

[2] См., например, критику взглядов Рорти в *T.McCarthy.* Ideals and Illusions. — Cambridge, MA, 1991. Pp. 11—42 (См. там же критический разбор позиций Фуко, Pp. 43—82, и Деррида, Pp. 83—123).

[3] Здесь мы можем спросить: не имеет ли иногда литературное произведение определенную политическую значимость, независимо от того, нравится оно нам или нет?

Почвой, на которой вырос Хабермас, была Франкфуртская школа. Однако он порывает с тотальной критикой и пессимизмом, характерными для ее первых представителей (Адорно, Хоркхаймер). Этот разрыв связан с хабермасовским разграничением разных *«когнитивных интересов» (Erkenntnisinteressen).*

Человек зависит от своей способности использовать природу для удовлетворения своих жизненных потребностей. В связи с расширением инструментальных средств трудовой деятельности происходит развитие объясняющей науки и причинно-управляемой технологии. В этом состоит *технический когнитивный интерес, предполагающий контроль окружающей среды.*

Одновременно люди зависят и от своих совместных действий, и от коммуникативного взаимодействия. Взаимодействие, внутренне связанное с языком, и понимание, его обеспечивающее *(interactive understanding),* развивают далее так называемые герменевтические науки — от социальной антропологии до истории. В этом состоит *практический когнитивный интерес*[1]*, заключающийся в углублении взаимного интерсубъективного понимания у людей.*

Наконец, человек испытывает потребность в освобождении себя от идеологических пут с помощью критической рефлексии, например, психоанализа. Это — *эмансипационный когнитивный интерес, заключающийся в освобождении от объективных сил и условий искаженной коммуникации.*

В отношениях с природой командует наша рациональность. Так должно быть в силу неизбежного характера технического когнитивного интереса. Хабермас не усматривает в этом ничего заслуживающего порицания. Именно так и должно быть в той сфере, к которой принадлежит этот тип интереса.

Но, согласно Хабермасу, существует также форма познания и рациональности, которая не нацелена на управление и господство. Она основывается на практическом когнитивном интересе.

Важно, что Хабермас не оперирует понятием, общим для всех видов рациональности, которую он затем интерпретирует как репрессивную и контролирующую. Когда дело касается человека и межличностных отношений, то мы можем выбирать между использованием *либо* технического когнитивного интереса, *либо* практического когнитивного интереса. Вместо ракурса обязательности

---

[1] Здесь термин «практический» употребляется в том значении, в котором семиотики говорят о «прагматическом аспекте» знаковой коммуникации в отличие от семантического и синтаксического подходов. — *С.К.*

по отношению ко всей рациональности мы приходим (на социальном уровне) к важной задаче установления разумного баланса между «техническим» и «практическим», между управлением (контролем) и пониманием.

Этому социальному уровню свойственен также эмансипационный когнитивный интерес, который важен в борьбе против овеществления и внутреннего подавления личности.

Иначе говоря, по отношению к природе действителен только *один* технический когнитивный интерес, который является объясняющим и управляющим. По отношению к *обществу* важны *все три* когнитивных интереса. Соответственно, разворачивается борьба за достижение правильного баланса между, с одной стороны, техническим, и, с другой — практическим и эмансипационным интересами.

Методологически это означает, что по отношению к природе, по мнению Хабермаса, мы можем проводить только гипотетико-дедуктивные исследования, завершающиеся причинными объяснениями. Социальные же явления мы можем изучать и гипотетико-дедуктивным и герменевтическим методами *(понимающая социология)*. С историко-критической точки зрения, это означает, что Хабермас пытается показать существование *особого типа рациональности*, сущность которого состоит не в *управлении*, а во *взаимном понимании*.

Не вникая в связанные с этим разграничением философские проблемы, кратко укажем, что представляется важным для точки зрения Хабермаса. Когда человек ведет себя асоциальным образом, мы можем попытаться объяснить это физиологическими или психологическими причинами и на основе наших знаний о причинных связях попытаться «вылечить» человека. Тем самым этот человек становится для нас «объектом». Мы можем «управлять» этой объективированной личностью благодаря нашему постижению. *Или* мы можем рассматривать человека как здорового и разумного и тем самым отвечающего за свои поступки. В последнем случае мы пытаемся обнаружить основания, которые мог иметь этот человек для своего поведения. Возможно, он имел для этого серьезные основания, которые мы еще не выяснили, или, возможно, он просто заслуживает порицания, и мы должны потребовать от него поступать в соответствии с моральными требованиями. В ряде ситуаций мы можем использовать *оба* подхода (в случае неврозов и алкоголизма). Но иногда очевидно, что поведение человека причинно обусловлено (например, после приема нар-

котиков) или что человек нормален и ответственен. Последнее, например, имеет место во время экзамена, когда экзаменатор интересуется не причинами, которые заставляют экзаменуемого говорить то, что он говорит, а скорее основаниями, которыми обладает экзаменуемый для своих ответов.

Здесь проводится различие между сказанным в силу *причин (causes)* и сказанным благодаря *основаниям (reasons)*. Основания могут быть поняты, расширены, оспорены или подтверждены. Если мы хотим понять и проверить эйнштейновскую теорию относительности, то мы рассматриваем ее именно с точки зрения того, имеются ли хорошие основания для принятия общезначимости этой теории. Но, конечно, факт создания Эйнштейном этой теории имел свои причины. Мы можем, например, интересоваться психологическими причинами, приведшими Эйнштейна к выдвижению его теории. Подобные причины интересны во многих контекстах, но не по отношению к вопросу об общезначимости этой теории. Даже если Эйнштейн создал теорию относительности в силу скрытых фрейдистских комплексов, может быть так, что она все равно общезначима! Ответ на вопрос о ее правильности определяется специальным исследованием, а не изучением детства и личной жизни Эйнштейна.

Итак, выглядит правдоподобным, что мы оперируем двумя установками по отношению друг к другу (и к самим себе). Верно также, что мы можем иметь менее свободное и более контролируемое общество, когда тенденция к причинным объяснениям становится чрезмерной (терапевтическое общество). Но может быть и так, что мы продолжаем искать основания там, где мы должны, скорее всего, искать причины, и таким образом прибегаем к моральным увещеваниям в ситуациях, когда более подходящим было бы лечение (такое поведение характеризует слишком морализирующее общество). Почему человек (алкоголик) пьет? (И почему жена бьет его?) На каждый из таких вопросов возможны два вида ответов.

Хабермас пытается показать, что на протяжении истории различные дифференциации приводили к *фундаментальному противоречию* между двумя сферами, которые он называет *системой* и *жизненным миром*[1].

Мы можем сказать, что *система* охватывает экономическую и политическую области. В системе прогресс осуществляется в фор-

[1] См. *J.Habermas*. Theory of Communicative Acts. — Boston, 1987.

ме возрастания значения научных и технических знаний. Следовательно, здесь мы имеем рационализацию в смысле приближения к рациональности, а именно к знанию того, какие средства ведут к каким результатам *(инструментально-целевая рациональность)*.

Но Хабермас отмечает, что это еще не все. Вместе с развитием экономических и политических институтов и соответствующих процессов обучения происходит *также* углубление нашей компетенции относительно «жизненного мира» в форме более продвинутой «коммуникативной рациональности». Эта дифференциация между системой и социально-культурным жизненным миром влечет за собой то, что, кратко говоря, мы овладеваем некоторыми фундаментальными дистинкциями. *Мы* более не наказываем море плетями, когда нам не нравится его «поведение» (как это приказал сделать персидский царь Ксеркс, Xerxes, ок. 519—465 до Р.Х.). Мы уже научились проводить различие между природой и обществом, между вещами, на которые мы можем влиять только при наличии постижения их причинных взаимосвязей, и вещами, с которыми мы можем общаться и которые можем упрекать. Мы *овладели* этой дистинкцией и в определенном смысле находимся на *более высокой* стадии развития, чем те, кто еще не овладел ею. Сегодня мы исходим из того, что человек, всерьез «наказывающий» море, является душевнобольным.

Более того, мы ожидаем, что взрослые люди, находящиеся в здравом уме, научились владеть различением истины и лжи, пониманием того, *что* имеет место, а *что* — нет. Конечно, все мы иногда ошибаемся в отношении этого различия. И конечно, мы не все одинаково хорошо умеем говорить *о* нем. Но все мы по достижению определенного возраста можем практически *использовать* это различие. Что-либо иное было бы расценено в качестве психопатологического феномена, который смешивает действительность и фантазию. Кроме того, мы отличаем морально правильное от морально неправильного. Человек, который, попросту говоря, не знает, что является уместным в различных ситуациях, будет чужаком в «жизненном мире». Наконец, мы можем различать между подлинным выражением того, что мы чувствуем и думаем, и симуляцией.

При возникновении неопределенности и расхождений относительно вопросов о том, что *истинно* и что *ложно*, *прогресс* в сфере «коммуникативной компетентности» развивает способность к их *тематизации* и *обсуждению*. Вместо поисков ответов в рамках традиции и канонических трудов мы научаемся *аргументировать*.

При рассмотрении вопроса об истине нам следует опираться на различные формы исследования и дискуссии. Когда же дело касается *нормативных* вопросов, то, согласно Хабермасу, они связаны и с поиском приемлемого соглашения между заинтересованными сторонами. Если стороны приходят к добровольному соглашению в результате открытого и делового обсуждения, то ответ считается нормативно правильным. Итак, Хабермас полагает, что в нашей культуре взрослые индивиды, в принципе, способны принимать решения по основным нормативным вопросам с помощью воздействующей на них аргументации. Это утверждение является версией точки зрения, предполагающей как существование общезначимых ответов на нормативные вопросы, так и нашу принципиальную способность получить такие ответы с помощью дискурсивного использования нашего разума.

Согласно Хабермасу, этот аргумент направлен как против этического релятивизма, так и против этического догматизма. Дедуктивные доказательства здесь исключаются потому, что ведут либо к логическому кругу, либо к бесконечному регрессу, либо к произвольно выбранному моменту прерывания рассуждений. Не рассчитывает он и на интуитивно ясные или очевидные фундаментальные нормативные истины, ведь в этой сфере мы слишком долго экспериментировали с *различными* противоречащими друг другу метафизическими и теологическими ответами

Хабермас не считает, что свободные и разумные субъекты могут разрешать такие вопросы в тихом уединении. Мы нуждаемся друг в друге для того чтобы понять, что наша точка зрения лишь одна среди многих, и чтобы нам стали известны наши бессознательные заблуждения, которые можно было бы исправить. Нам потому нужны другие люди, что мы нуждаемся в теоретическом и нормативном плюралистическом разуме для обсуждения имеющихся концептуальных рамок и сопоставления различных направленных друг против друга аргументов.

Здесь мы встречаемся с интерсубъективной и «процедурной» рациональностью. Она *интерсубъективна*, потому что дискуссия является критически важной для ее существования. Она *процедурна*, потому что в роли ее «конечного основания» выступают не специфические тезисы или точки зрения, а сам процесс аргументации, который мы продолжаем объективно и вопрошающе. Специфическая точка зрения, которую мы в определенный момент времени рассматриваем в качестве истинной или правильной, может позже оказаться сомнительной. Но для нас, как ошибающих-

ся существ, единственный имеющийся в нашем распоряжении выход состоит в том, чтобы признавать наши ошибки и двигаться вперед. Поэтому *такой процедурный подход* является конечным основанием для данного типа рациональности.

В этой связи Хабермас, подобно Апелю, подчеркивает, что существуют определенные неизбежные условия, которые предоставляют нам возможность аргументировать. В качестве участников серьезной аргументации мы должны быть способными следовать за аргументами и желать подчиняться «силе лучшего аргумента». Кроме того, мы должны взаимно признавать друг друга в качестве и разумных, и ошибающихся индивидов. Мы должны быть достаточно разумными, чтобы обнаружить способность следовать за аргументами, и ошибающимися так, чтобы мы могли учиться на ошибках. Всезнающий индивид [оракул — *С.Б.*] может поучать, но не может аргументировать. Для него не существует ничего, что можно было бы обсуждать.

В этом взаимном признании существует определенный нормативный элемент: *равноправие* участников. Отсюда вытекает ограничение на эгоцентристские и этноцентристские ответы.

Кроме того, следует учесть требование *универсализации*, так как общезначимые аргументы имеют силу для каждого. Аргумент не является личной принадлежностью индивида, подобно *IQ* (коэффициенту интеллекта — *В.К.*) или цвету глаз. Аргументы не являются имеющими силу для одних индивидов и не имеющими ее для других. Понятие реального аргумента означает, что аргумент *общезначим*, то есть имеет силу для всех случаев одного и того же вида[1].

Эта концепция рациональности является смелой в том смысле, что она претендует на охват фундаментальных *нормативных* вопросов. Но в то же время она и осторожна, так как подчеркивает, что мы имеем дело с *подверженным ошибкам процессом*. В его рамках мы можем непрерывно стремиться с помощью исследований и обсуждений к улучшению наших представлений, но нам никогда не гарантировано обладание конечной истиной.

Эта концепция рациональности выступает против децизионизма, который можно найти у Поппера, Вебера и Сартра. Просвещенная и публичная дискуссия, в которой участвуют разумные индивиды, — вот ответ Хабермаса. Согласно ему, все, чем мы располагаем, — это такой подверженный ошибкам процесс. Альтер-

[1] См. *G.Skirbekk.* Rationality and Modernity. — Oslo, 1993.

нативой является или обращение к фундаментальным метафизическим истинам, которые мы больше не трактуем как заслуживающие доверия, или к рационально не обоснованному решению.

Во многом ответ Хабермаса является умеренным. Но он также проблематичен в плане и практической выполнимости, и дальнейшего философского обсуждения. Но *трудно отрицать* его теоретическую убедительность. Несогласные с этим ответом должны аргументировать против него, но при этом сами заманиваются в ловушку тем, что хотят опровергнуть. Если противник этого ответа не приводит против него доводы, то он не принимает участия в критике. Но если оппонент действительно приводит доводы против этого ответа, то он находится в аргументативной ситуации с встроенными в нее требованиями просвещенного обсуждения и взаимного признания участвующих сторон. Несогласные с ответом должны продемонстрировать, что они обладают лучшими аргументами, чем Хабермас. Это своего рода «магическое кольцо» аргументирующего разума! Итак, аргументирующий разум является нашей неизбежной судьбой. Она не в том, что мы должны или обязаны заниматься бесполезным дискутированием. Она в том, что в ситуациях фундаментальной неопределенности или расхождения мы ссылаемся на такую процедурную и рефлексивную рациональность в качестве последней инстанции. Согласно Хабермасу, в этом состоит основная особенность современности. Современность характеризуется не только дифференциацией и разногласиями, но и единением вокруг *одного* разума, который конституируется не содержательно, а процедурно. Итак, Хабермас является наследником Просвещения, хотя он и освободился от наивного оптимизма этой эпохи.

Указатель имен

А

Абеляр, Петр
Abelard, Peter
218, 248

Августин Блаженный
Augustine, Saint
88, 183—188, 195—204, 217, 219, 223, 227, 230, 240, 242, 735, 758

Аверроэс, см. Ибн Рушд

Авиценна, см. Ибн Сина

Адлер, Альфред
Adler, Alfred
640

Адорно, Теодор В.
Adorno, Theodor W.
657, 703, 754, 758, 776

Айер, Алфред
Ayer, Alfred
352, 375, 705, 707

Александр Великий / Македонский
Alexander the Great
22, 44, 115

Альберт Великий
Albertus Magnus
209, 213, 218

Альберт, Ханс
Albert, Hans
192

Аль-Газали
Al-Ghazali
252, 253

Аль-Газен, см. Ибн аль-Хайсан

Аль-Кинди
Al-Kindi
245

Аль-Хорезми
Al-Khwarizmi
251

Альтузий, Иоганн
Althusius, Johannes
273, 292

Альтюссер, Луи
Althusser, Louis
531

Амброзий
Ambrose
183, 531

Анаксагор
Anaxagoras
36—38, 42, 75

Анаксимандр
Anaximander
29—31, 42, 47, 75

Анаксимен
Anaximenes
29, 30, 42, 75

Ансельм Кентерберийский
Anselm of Canterbury
217, 231, 232

Анскомб, Элизабет
Anscombe, Elizabeth
725

Антоновский, Ю.
585, 590

Апель, Карл-Отто
Apel, Karl-Otto
192, 348, 487, 676, 709, 781

Аренд / Арендт, Ханна
Arendt, Hannah
134, 610, 617, 752, 754, 758–764

Арзаканян, Ц.
324

Аристарх
Aristarchus
175, 267

Аристотель
Aristotles
15, 21–23, 29, 40, 37, 60, 75, 76, 104, 111, 115–130, 132–152,155, 162, 163, 171, 172, 174–176, 178, 187, 209–214, 219–222, 228, 229, 242, 250, 252, 253, 258, 260, 264, 266, 280, 283, 286, 291, 301, 304, 305, 306, 313, 336, 400, 414, 434, 447, 470, 472, 494, 503, 517, 531, 533, 558, 570, 662, 726, 763

ар-Рази
ar-Razi
251

ар-Рашид, Харун
ar-Rashid, Harun
250

Архимед
Archimedes
173, 174

Б

Бальмонт, К.
51

Бакунин, Михаил
Bakunin, Mikhail
606

Барышникова, Г.
623

Баховен, Иоганн Якоб
Bachofen, Johann Jakob
552

Бейнс
Baynes, K.
773

Бек, Л.
Beck, L.
476

Беккер
Becker, C.
395

Беккер, В.
Becker, W.
542

Беда Достопочтенный
Bede the Venerable
245

Беккариа, Чезаре
Beccaria, Cesare
426, 461

Бентам, Иеремия
Bentham, Jeremy
134, 157, 171, 390, 396, 397, 406–408, 426–432, 438, 461, 645

Бенхабиб, Шийла
Benhabib, Seyla
109, 743–745

Беньямин, Вальтер
Benjamin, Walter
758

Берк, Эдмунд
Burke, Edmund
318, 360, 391, 410, 413, 417–420, 422–425, 484, 752, 753.

Беркер
Barker, E.
104

Беркли, Джордж
Berkeley, George
257, 262, 351–353, 369–377, 379, 380, 683, 715, 731, 732

Берлин, Исайя
Berlin, Isaiah
330

Бернал, Джон
Bernal, John
257

Бернстайн, Ричард.
Bernstein, Richard.
775

Бернштейн, Эдуард
Bernstein, Eduard
599, 603, 604

Бисмарк, Отто фон
Bismarck, Otto von
425

Блинников, Л.
711, 713

Блок, Марк
Bloch, Marc
493

Блох, Эрнст
Bloch, Ernst
658

Блуменберг, Ханс
Blumenberg, Hans
688

Бовуар, Симона де
Beauvoir, Simone de
553, 735, 737, 739—742, 744, 745

Бойль, Роберт
Boyle, Robert
443

Болер, Дитрих
Böhler, Ditrich
192

Бональд, Луи Габриель Амбруаз
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de
418, 484, 646

Бор, Нильс
Bohr, Niels
685, 686

Борджа, Чезаре
Borgia, Cesare
589, 590

Ботвинник, М.
89

Боттомор
Bottomore, T.
540

Бохманн
Bohmann, J.
773

Браге, Тихо
Brahe, Tycho
269

Брандес, Георг
Brandes, Georg
581

Браун, Вернер фон
Braun, Wernher von
668

Бруно, Джордано
Bruno, Giordano
258

Брюшинкин, В.
711, 713

Будда / Сиддхарта Гаутама
Buddha / Siddhartha Gautama
49, 50—53, 55

Бургин, Марк
279

Бухарин, Николай
Buckarin, Nikolay
537

Бэкон, Фрэнсис
Bacon, Francis
260, 262—265, 272

Бэкон, Роджер
Bacon, Roger
209, 248, 253

В

Вагнер, Рихард
Wagner, Richard
581, 590

Валцер
Walzer, M.
742

Ван Гог, Винсент
Gogh, Vincent van
734

Вартофский, М.
Wartofsky, M.
139

Вебб, Сидней
Webb, Sidney
603

Вебер, Макс
Weber, Max
16, 144, 328, 397, 428, 437, 486, 637, 638, 645, 654, 656, 662–677, 744, 732, 765, 781

Ведберг, А.
Wedberg, A.
354

Везалий, Андреас
Vesalius, Andreas
274

Вергеланн, Хенрик
Wergeland, Henrik
94

Виик, Халфдан
Wiik, Halfdan
9

Вико, Джамбаттиста
Vico, Giambattista
324–331, 475, 488, 645

Вильгельм Оранский
William of Orange
344

Витгенштейн, Людвиг
Wittgenstein, Ludwig
16, 17, 134, 311, 355, 472, 558, 703, 721, 723, 726–729, 735, 768, 773

Виттон, Р.
Witton, R
650

Волф, С.
Wolf, S.
742

Вольтер, Франсуа Мари Аруэ
Voltaire, Francois Marie Arouet
377, 393, 410, 411, 646

Вригт, Георг
Wright, Georg von
281

Вюллэр, Егиель А.
Wyller, Egil A.
118

Г

Гадамер, Ханс Георг
Gadamer, Hans-Georg
752, 754, 764–767, 769, 770, 773, 775

Гайденко, П.
676

Гален
Galen
170, 171, 248, 251, 273

Галилей, Галилео
Galilei, Galileo
126, 130, 270, 279, 295, 475, 701

Гаман, Иоганн Георг
Hamann, Johann Georg
476

Гамсун, Кнут
Hamsun, Knut
581, 759

Ганди, Махатма / Мохандас
Gandhi, Mahatma
54

Гарборг, Арне
Garborg, Arne
581, 736

Гарвей / Харви, Уильям
Harvey, William
273, 274

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
15, 17, 32, 133, 138, 311, 330, 331, 355, 360, 391, 413, 415, 435, 445, 454, 468, 481, 484, 485, 494–523, 553, 555, 574, 617, 618, 638, 645, 660, 662, 704, 715, 735, 737–739, 769, 770

Гегесий
Hegesias
157, 160

Гейзенберг, Вернер
Heisenberg, Werner
685, 686

Геласий I
Gelasius I
182, 204, 206, 208, 217, 242

Гельвеций, Клод Адриан
Helvétius, Claude Adrien
396, 397, 401, 402, 426, 461,

Гельмонт, Ян
Helmont, Jan / Joannes
251

Гемпель, Карл Густав
Hempel, Carl Gustav
705

Генрих IV
Henry IV
208

Гераклит
Heraclitus
30—36, 42, 57, 58, 75, 158, 166, 585

Гердер, Иоганн Готфрид фон
Herder, Johann Gottfried von
324, 327, 331, 473, 476—483, 485, 487, 753

Геродот
Herodotus
22, 168, 169, 645

Герофил
Herophilus
170, 274

Гессен, С.
488

Гете, Иоганн Вольфганг фон
Goethe, Johann Wolfgang von
476, 479, 590, 591

Гиббон, Эдуард
Gibbon, Edward
330

Гиллиген, Кэрол
Gilligan, Carol
774

Гилье, Нилс
Gilje, Nils
10, 16, 176

Гипатия
Hypatia
176

Гиппократ
Hippocrates
168—170, 248, 273, 345

Гитлер, Адольф
Hitler, Adolf
93, 415, 416, 590, 611—615, 758

Гоббс, Томас
Hobbes, Thomas
192, 237, 240—242, 273, 276, 277, 285, 295—309, 324, 326, 340, 349, 355, 356, 390, 396, 401, 402, 413, 459, 464, 634, 637, 645, 646, 651, 682

Гобгауз, Леонард Трелоуни
Hobhouse, Leonard Trelawny
469

Голубкин, Ю.
242

Голль, Шарль де
Gaulle, Charles de
416

Гомер
Homer
295, 329—331, 404, 629

Гонорий II
Honorius of Ausburg
208

Горгий
Gorgias
65, 66, 75, 188

Гоулд
Gould, C.
139

Гранберг, А.
Granberg, A.
762

Григорий VII
Gregory VII
208

Григорий IX
Gregory IX
209

Григорий Турский
Gregory of Tours
245

Грин, Томас Хилл
Green, Thomas Hill
430, 437—439

Гроссетест, Роберт
Grosseteste, Robert
248

Гроций / де Гроот, Гуго
Grotius / de Groot, Hugo
241, 273, 292—294, 326

Грубер, А.
325

Грюнбаум, Адольф
Grünbaum, Adolf
644

Гудфилд
Goodfield, J.
281

Гуссерль, Эдмунд
Husserl, Edmund
500, 729, 731, 758

Гутманн
Gutmann, A.
742

Д

Данто, Артур.
Danto, Arthur.
584

Данько, Ю.
605

Дарвин, Чарльз
Darwin, Charles
16, 129, 266, 268, 569—575, 620, 742

Деборин, Абрам
Deborin, Abram
587

Декарт, Рене
Descartes, René
16, 60, 119, 129, 131, 173, 185, 190, 195, 196, 223—225, 232, 257, 263, 271, 276, 277, 283, 293, 310—318, 320, 322, 325, 332—334, 336, 338, 339, 344, 345, 354, 442, 443, 500, 620, 708, 715, 749, 753

Демокрит,
Democritus
37—40, 42, 43, 75, 129, 130—132, 173, 189, 256, 259, 406, 424, 524

Деррида, Жак
Derrida, Jacques
752, 754, 765, 768, 770—772, 774, 775

Джеймс, Уильям
James, William
596

Джентиле, Джованни
Gentile, Giovanni
415, 616

Джефферсон, Томас
Jefferson, Thomas
364

Дизраэли, Бенджамин
Disraeli, Benjamin
425

Дильс, Герман
Diels, Hermann
31, 69

Дикасон, А.
Dickason, A.

Дильтей, Вильгельм
Dilthey, Wilhelm
324, 325, 485—492, 645, 665, 765, 766

Диоген Синопский
Diogenes from Sinope
160

Дионисий I
Dionysios I
86

Дионисий II
Dionysios II
86

Достоевский, Федор
Dostoyevsky, Fyodor
582, 736

Доукинз, Р.
Dawkins, R.
574

Дрейфус, Альфред
Dreyfus, Alfred,
658

Дройзен, Иоганн Густав
Droysen, Johannes Gustav
324, 485, 486, 489

Дунс Скот, Иоанн
Duns Scotus, John
209, 218

Дынник, М.
258

Дюркгейм, Эмиль
Durkheim, Emile
16, 437, 493, 638, 645, 648, 658—662, 677, 679, 752

Дьюи, Джон
Dewey, John
596, 645

Е

Евклид
Euclid
173, 174, 259, 310, 332, 684

Еврипид
Euripides
67

З

Заратустра / Зороастр,
Zarathustra / Zoroaster
582, 584, 585, 590, 591

Засулич, Вера
548

Зенон из Китиона
Zeno of Citium
160

Зенон Элейский
Zeno of Elea
135

Зиммель, Георг
Simmel, Georg
645, 655—658

И

Ибн аль-Хайсан / аль-Газен
Ibn al-Haitham / Alhazen
253

Ибн аль-Шатир
Ibn al-Shâtir
253

Ибн Исхак, Хунайн
Ibn Ishaq, Hunayn
250

Ибн Рушд / Аверроэс
Ibn Roshd / Averroïs
219, 245, 248, 252, 253

Ибн Сина / Авиценна
Ibn Sinâ (Avicenna)
245, 248, 251—253

Ибсен, Генрик
Ibsen, Henrik
140, 499

Иггерс, Г.
Iggers, G.
485, 486

Илтинг
Ilting, K.-H.
521

Иннокентий III
Innocent III
209

Иннокентий IV
Innocent IV
209

Иоанн / Жан Парижский
John of Paris / Jean Quidort
237

Иригерей, Люси
Irigaray, Luce
741, 742, 744, 745

Исидор Севильский
Isidore of Seville
245

Иткин, М.
324

Й

Йегер, Вернер
Jaeger, Werner
89

Йорстед. Метте
Jorstad, Mette
694

К

Кавендиш, Уильям
Cavendish, William
295

Каган, Ю.
241

Калигула
Caligula
749

Кальвин, Жан
Calvin, John
203, 313, 674

Камю, Альбер
Camus, Albert
323, 394, 581

Кан
Kahn, Ch.H.
31

Кант, Иммануил
Kant, Immanuel
93, 216, 220, 232, 257, 268, 272, 283, 319, 324, 345, 354, 360, 374, 378, 388, 391, 393, 397, 413, 428, 434, 441—452, 454—472, 474, 475, 481, 494—496, 508, 510, 516, 518, 523, 590, 620, 646, 651, 658, 667, 683—685, 713, 731, 748, 770, 773

Карл Великий
Charles the Great
246

Карл I
Charles I
295

Карнап, Рудольф
Carnap, Rudolf
93, 355, 640, 705, 708, 737, 748

Карнеад
Carneades
188, 193—195

Кауфманн
Kaufmann, W.
590

Кейес
Keyes, C.
165

Кейнс, Джон Мейнард
Keynes, John Maynard
439, 440, 518

Кеплер, Иоганн
Kepler, Johannes
16, 126, 175, 253, 265, 268—270, 278, 444

Китчер, Ф.
Kitcher, P.
575

Клеанф
Cleanthes
160

Климакус, Иоханнес
Climacus, John/ Johannes
556, 559

Кожев / Кожевников, Александр
Kojève, Alexandre
738

Кожевников, В.
51

Койре, Александр
Koyré, Alexandre
281

Колумб
Columbus
597

Кольберг, Лоуренс
Kohlberg, Lawrence
744

Комаров, В.
240

Кондорсе, Мари Жан Антуан Никола де
Condorcet, Antoine Nicolas de
404

Конт, Август
Comte, Auguste
130, 144, 384, 404, 437, 512, 645—648, 704

Конфуций
Confucius
54—57

Коперник, Николай
Copernicus, Nicolaus
126, 175, 253, 265, 267, 269, 444

Корнелл
Cornell, D.
744

Котляр, Г.
488

Кранц, В.
Krantz, W.
31, 69

Кривцов, Ю.
55

Кристи, Нилс
Christie, Nils
654

Кристиан IV
Christian IV
263

Кристина
Christina
293, 310

Кромвель
Cromwell
207, 295

Кронгауз, М.
705

Кроче, Бенедетто
Croce, Benedetto
616

Крылов, А.
271

Крымский, Сергей
10

Ксантиппа
Xanthippe
76

Ксеркс
Xerxes
779

Куайн, Уиллард ван Орман
Quine, Willard van Orman
705

Кудрина, С.
717

Кузанский / Кузанец, Николай
Nicolas of Cusa
118, 256

Кузнецов, Владимир
10, 210, 279

Кули, Чарльз Х.
Cooley, Charles H.
654

Кун, Томас С.
Kuhn, Thomas S.
55, 277, 279, 348, 355, 644, 664, 704, 717, 719, 720

Кьеркегор / Киркегор / Киркегард, Сёрен
Kierkegaard, Søren
9, 80, 201, 510, 519, 520, 554—559, 561, 562, 564—568, 581, 582, 735

Л

Лавуазье, Антуан Лоран
Lavoisier, Antoine Laurent
274

Лакан, Жак
Lacan, Jacques
629

Лао-Цзы
Lao-tzu
57, 58

Ларсен, Джудит
Larsen, Judith
9

Лебедев, А.
31

Левассэр, Тереза
Levasseur, Thérèse
410

Леви-Брюль, Люсьен
Lévy-Bruhl, Lucien
327

Левин, М.
663, 665, 671, 673

Левина, М.
516

Леви-Стросс, Клод
Lévi-Strauss, Claude
492, 772

Лейбниц, Готфрид Вильгельм
Leibniz, Gottfried Wilhelm
235, 257, 263, 271, 276, 318, 320, 332, 345, 365—368, 411

Ленин, Владимир Ильич
Lenin, Vladimir Il'ich
415, 526, 547, 548, 553, 598—605, 750

Липкин, С.
45

Леонардо да Винчи
Leonardo da Vinci
274

Линтон, Ральф
Linton, Ralph
680

Лиотар, Жан-Франсуа
Lyotar, Jean-François
771

Липсет, С.
Lipset, S.
615

Локк, Джон
Locke, John
41, 60, 72, 109, 195, 224, 257, 262, 273, 283, 308, 320, 344—348, 350—365, 369, 370, 374—378, 390, 393—396, 400, 402, 408, 413, 417, 434, 442, 454, 461, 468, 498, 516, 620, 637, 704, 708, 711, 713, 749, 753, 773

Лосский, Н
324

Лукач, Дьердь
Lukács, György
657, 658

Лукреций
Lucretius
40

Луман, Никлас
Luhman, Niklas
772

Людовик XIII
Louis XIII
293

Людовик XIV,
Louis XIV
288, 365, 392

Люксембург, Роза
Luxemburg, Rosa
599, 600, 605

Лютер, Мартин
Luther, Martin
212, 218, 229, 238—244, 249, 273, 294, 313, 637, 674

M

Майстер Экхарт
Meister Eckhart
47

Макиавелли, Никколо
Machiavelli, Niccolò
15, 60, 133, 144, 237, 284, 286—291, 296, 297, 299, 400

Маккарти
McCarthy, T.
773, 775

Маковельский, А
68

Малкольм, Норман
Malcolm, Norman
723

Мальтус, Томас
Malthus, Thomas

Манн, Томас
Mann, Thomas
408—410, 569

Мао Цзе-дун
Mao Tse-tung
56, 417

Марк Аврелий
Marcus Aurelius
161, 172

Марк-Вогау, Конрад
Marc-Wogau, Konrad
642

Маркс, Карл
Marx, Karl
15, 32, 104, 130, 133, 138, 311, 330, 357, 362, 409, 424, 484, 494, 502, 512, 524—548, 550—553, 582, 584, 598, 602 603, 605, 620, 645, 650, 660, 662, 669, 672, 715, 735, 753, 762

Маркузе, Герберт
Marcuse, Herbert
521, 605, 617, 703, 754, 758

Марсель, Габриель
Marcel, Gabriel
530, 735, 756

Марсилий Падуанский
Marsilius of Padua
237, 238

Мах, Эрнест
Mach, Ernest
640

Маяцкий, М.
770

Мейзел
Meisel, P
643

Мейнекке, Фридрих
Meinecke, Friedrich
477, 478

Мейтс, Б
Mates, B
705

Мельтцер, Л.
Meltzer, L.
9

Мендель, Грегор Иоганн
Mendel, Gregor Johann
571

Мерло-Понти, Морис
Merleau-Ponty, Maurice
729

Местр, Жозеф Мари де
Maistre, Joseph Marie de
418, 484, 646

Микельанджело
Michelangelo
658

Милль, Джеймс
Mill, James
109, 432, 435

Милль, Джон Стюарт
Mill, John Stuart
130, 171, 390, 399, 410, 431—437, 469, 487, 539, 553, 645, 648, 753

Моисей
Moses
331, 620

Мозер, Юстус
Möser, Justus
478

Монтень, Мишель Эйкем де
Montaigne, Michel Eyquem de
313

Монтескье, Шарль де
Montesquieu, Charles de
358, 393, 399, 400, 478, 649

Морган, Льюис Генри
Morgan, Lewis Henry
552

Морисон
Morison, R.
698

Моулсворт
Molesworth, W.
324

Мур, Джордж Эдуард
Moore, George Edward
352, 375, 705, 723

Муссолини, Бенито
Mussolini, Benito
29, 610, 613, 614, 616

Мэн-Цзы
Mencius
56

Мюнклер
Münkler, H.
109

Мюнстер
Mynster
554, 556

Н

Нагель, Эрнест
Nagel, Ernest
641

Наполеон
Napoléon
94, 483, 498, 519, 590

Наппельбаум, Э.
711, 713

Нарский, И.
379

Неведомская, В.
330

Негт, О.
Negt, O.
537

Нейрат, Отто
Neurath, Otto
640, 705

Нерваль, Жерар де
Nerval, Gérard de
псевдоним Жерара Лабрюни
Gérard Labrunie
734

Нерон
Nero
331

Несс, А.
Næss, A.
189, 313, 321, 556

Никифоров, А.
711, 713

Николсон, Л.
Nicholson, L.
109

Нисбет, Роберт
Nisbet, Robert
650

Ницше, Фридрих
Nietzsche, Friedrich
15, 44, 48, 52, 53, 240, 311, 330, 492, 581—596, 633, 657, 658, 664, 667, 674, 752, 753, 766, 770, 774

Новалис / Фридрих фон Гарденберг
Novalis, Friedrich von Hardenberg
475

Нозик, Роберт
Nozick, Robert
464

Нольте, Е.
Nolte, E.
610

Ньютон, Исаак
Newton, Isaac
16, 26, 126, 130, 132, 173, 253, 270—272, 276, 279, 280, 365, 393, 395, 443, 451, 512

О

Окин, С.
Okin, S.
435

Оккам, Уильям
Ockham, William
212, 218, 225, 236, 238—241, 273, 344

Ольсен, Регина
Olsen, Regine
554

Орем, Николай
Oresme, Nicholas
248

Остин, Джон
Austin, John L.
723, 724

Оттон IV
Otto IV
209

Оуэн, Роберт
Owen, Robert
435

П

Парацельс
Paracelsus
251, 273, 274

Парето, Вильфредо
Pareto, Vilfredo
616, 677

Парменид
Parmenides
30 —32, 34—36, 39, 42, 43, 75, 89, 92, 96, 117, 118, 585

Паскаль, Блез
Pascal, Blaise
279, 322, 323, 567, 582, 735

Парсонс, Толкотт
Parsons, Talcott
493, 621, 645, 654, 657, 676—679, 681, 682

Пелжински
Pelczynski, Z.
521

Перикл
Pericles
36, 67

Пиаже, Жан
Piaget, Jean
446

Пиррон
Pyrrho
188, 189, 192, 194

Пирс, Чарльз Сандерс
Peirce, Charles Sanders
311, 399, 596, 597

Пифагор
Pythagoras
28, 42, 43, 55, 75, 90, 172—174, 232

Платон
Plato
15, 16, 20—22, 36, 38, 43, 65—67, 72, 75, 76, 84, 86—89, 91—121, 127, 133, 135, 137—143, 145—149, 151, 152, 155, 158, 162, 171, 172, 183, 186, 187, 210, 212, 229, 244, 250, 252, 256, 259, 283, 289, 304, 305, 319, 327, 387, 390, 414, 415, 434, 455, 470, 472, 507, 517, 570, 585, 586, 592, 594, 595,

616, 625, 634, 662, 703, 715, 748, 749, 755, 763

Плотин
Plotinus
118, 167, 183, 198

Полилов, Н.
590

Попкин, Ричард
Popkin, Richard
313

Поппер, Карл Раймунд
Popper, Karl Raimund
17, 192, 230, 259, 261, 320, 346, 348, 355, 385, 398, 399, 546, 629, 640, 642, 643, 664, 703, 709—711, 713—717, 737, 749, 781

Пулантзас, Н.
Poulantzas, N.
550

Птолемей
Ptolemy
126, 174

Протагор
Protagoras
65, 67—70, 72, 75, 189, 192, 376

Р

Радзиевская, С.
724

Райл, Гилберт
Ryle, Gilbert
628, 723, 725, 727

Райх, Вильгельм
Reich, Wilhelm
632

Ранке, Леопольд фон
Ranke, Leopold von
482—485, 487

Расин, Жан
Racine, Jean-Baptiste
404

Рассел, Бертран
Russell, Bertrand
15, 312, 705, 707

Рачинский, Г.
592

Резерфорд, Эрнст
Rutherford, Ernest
684, 685

Рейган, Рональд
Reagan, Ronald
419

Рейхенбах, Ганс
Reichenbach, Hans
705

Рикардо, Давид
Ricardo, David
308, 408, 410, 431, 438, 539, 540, 645

Рекнесс, О.
Rakness, O.
632

Риккерт, Генрих
Rickert, Heinrich
663, 666, 671

Рильке, Райнер Мария
Rilke, Rainer Marie
658

Риттер.
Ritter, J.
515

Робеспьер, Максимильен
Robespierre, Maximilien
417

Рожанский, И.
31

Рокфеллер
Rockefeller, S.
742

Ролз, Джон
Rawls, John
465, 703, 743, 745—748

Рорти, Ричард
Rorty, Richard
752, 754, 765, 770, 773—775

Росс, В.
Ross, V.
253

Руднев, В.
169

Рузвельт, Франклин Делано
Roosevelt, Franklin Delano
686

Руссо, Жан-Жак
Rousseau, Jean-Jacques
410—417, 422, 425, 441, 476, 494, 637, 646, 752, 753

Руткевич, А.
633

Рьюз, М.
Ruse, M.
572, 580

С

Савиньи, Фридрих Карл фон
Savigny, Friedrich Karl von
482—484, 487

Садовский, В.
546

Сартр, Жан-Поль
Sartre, Jean-Paul
394, 509, 510, 581, 660, 675, 704, 729, 733—740, 749, 781

Свасьян, К.
582, 588, 592

Себайн, Джордж
Sabine, Georg
523, 611

Секст Эмпирик
Sextus Empiricus
65, 188, 189

Семека, Е.
51

Сенека
Seneca
158, 161, 172

Сен-Симон, Клод-Анри де Рувруа
Saint-Simon, Claude-Henri Rouvroy de
435, 540

Сёрл, Джон
Searle, John R.
92, 724, 725

Сибел, Генрих фон
Sybel, Heinrich von
485

Сирайси, Н.
Siraisi, N.
251

Скирбекк, Гуннар
Skirbekk, Gunnar
10, 596, 781

Слааттелид, Хермунд
Slaattelid, Hermund
9

Слекс, Й.
Sløks, N.
555, 556

Смит, Адам
Smith, Adam
308, 357, 396, 398, 405—408, 431, 539, 540, 553, 645

Сократ
Socrates
55, 66, 72, 75—84, 86, 88, 99, 100, 102, 117, 140, 158, 160, 171, 187, 188, 191, 319, 331, 341, 347, 554, 558, 592, 596, 645, 735, 748

Солон
Solon
22, 86, 329

Сорель, Жорж
Sorel, Georges
608, 613

Соссюр, Фердинанд
Saussure, Ferdinand de
492

Спенсер, Герберт
Spencer, Herbert
648

Спиноза, Барух / Бенедикт де
Spinoza, Baruch / Benedictus de
60, 119, 235, 263, 276, 318, 320, 332—343, 345, 365, 507

Сталин, Иосиф Виссарионович
Stalin, Joseph
419, 536, 601, 602

Столпнер, Б.
516

Стриндберг, Август
Strindberg, August
581

Стросон, Питер Фредерик
Strawson, Peter Frederick
723, 727

Т

Тейлор
Taylor, Ch.
742

Тейлор, Гарриет
Taylor, Harriet
432, 434, 553

Тертуллиан
Tertullian
187, 218

Тённис, Фердинанд
Tönnies, Ferdinand
645, 650—654, 678

Токвиль, Алексис де
Tocqueville, Alexis de
130. 435, 645, 648—650, 753

Тонг, Шиджун
Tong, Shijun
10

Тулмин, Стивен
Toulmin, Stephen
281, 723

Тюрго, Анн Робер Жак
Turgot, Anne Robert Jacques
404

У

Уайтхед, Алфред Норт
Whitehead, Alfred North
705

Уиздом, Джон
Wisdom, John
723

Уилсон, Э.
Wilson, E.
577

Уинч, Питер
Winch, Peter
659, 728, 732

Уорли, Рональд
Worley, Ronald
9

Ф

Фалес
Thales
22—31, 37, 42, 55, 75, 174

Фанон, Франц
Fanon, Franz
509, 739

Февр, Люсьен
Febvre, Lucien
493

Фейербах, Людвиг Андреас
Feuerbach, Ludwig Andreas
527, 528, 531, 532, 584

Фейерабенд, Пауль / Пол
Feyerabend, Paul
720

Фёрстер-Ницше, Элизабет
Förster-Nietzsche, Elisabeth
581

Филиппов, А.
676

Филмер, Роберт
Filmer, Robert
344

Филон
Philo
176, 369

Фишер
Fischer, I.
109

Флёрова, В.
52

Флисс, Вильгельм
Fliess, Wilhelm
637

Фома Аквинский
Thomas Aquinas
120, 186—188, 209, 212—231, 233, 237, 239, 242, 258, 289, 354, 377, 419, 461, 586

Форель, Август-Анри
Forel, August-Henry
640

Франк, Филип
Frank, Philip
640

Фрасимах
Thrasymachus
65—67, 75, 171

Фреге, Готлоб
Frege, Gottlob
705

Фрейд, Зигмунд
Freud, Sigmund
161, 240, 268, 303, 342, 424, 574, 620—644, 673, 676, 752, 753, 76, 770

Фредерик III
Frederik III
263

Фрейзер, Н.
Fraser, N.
744

Фридрих II
Frederick II,
209

Фромм, Эрих
Fromm, Erich
531

Фукидид
Thucydides
168, 169, 645

Фуко, Мишель
Foucault, Michel
752, 754, 765, 768, 770–775

Фурье, Шарль
Fourier, Charles
435, 540

Х

Хабермас, Юрген
Habermas, Jьrgen
17, 93, 134, 192, 309, 341, 347, 348, 355, 399, 434, 469, 503, 533, 596, 597, 605, 619, 644, 676, 682, 699, 702, 719, 724, 743, 752, 754, 762, 763, 767, 770, 775–782

Хайдеггер, Мартин
Heidegger, Martin
15, 17, 282, 347, 355, 558, 581, 657, 702, 729, 735, 752, 754–758, 762–766, 770, 771, 774

Хендерсон
Henderson, A.
675

Хестанов, Р.
774

Хестанова, И.
774

Хильдегард из Бингена
Hildegard of Bingen
249

Хёгерстрём, Аксель
Hägerström, Axel
750

Холодковский, Н.
501

Холтон
Holton, G.
698

Хомик, А.
629, 633, 642

Хомский / Чомски, Ноам
Chomsky, Noam
729

Хоркхаймер, Макс
Horkheimer, Max
754, 776

Хоурани
Hourani, G.F.
252

Хрисипп
Chrysippus
160

Христос
53, 55, 180, 188, 198, 199, 203, 218, 219, 227, 228, 564

Хук, С.
Hook, S.
640

Хэмпшир, Стюарт
Hampshire, Stuart
723, 727

Ц

Цезарь
Caesar
590

Церетели, С.
379

Цицерон
Cicero
161–165, 172, 325, 327, 645

Ч

Чжуан-Цзы
Chuang Tzu
57

Ш

Шейнман-Топштейн, С.
464

Шеллинг, Фридрих Вильгельм фон
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
475, 583

Шиллер, Фридрих фон
Schiller, Friedrich von
476

Шлейермахер, Фридрих
Schleiermacher, Friedrich
481, 482, 765, 766

Шлехта
Schlechta, K.
584

Шлик, Мориц
Schlick, Moritz
705

Шлипп
Schlipp, P.
708

Шмандт
Schmandt, H.
617

Шмитт, Карл
Schmitt, Carl
192

Шопенгауэр, Артур
Schopenhauer, Arthur
44, 52, 581

Шпенглер, Освальд
Spengler, Oswald
633

Штегмюллер, Вольфганг
Stegmüller, Wolfgang
279

Штирнер, Макс
Stirner, Max
606

Штраус, Давид Фридрих
Strauss, David Friedrich
483

Э

Эбертс, П.
Eberts, P.
650

Эйнштейн, Альберт
Einstein, Albert
512, 620, 640, 683, 686—688, 778

Эйхманн, Адольф
Eichmann, Adolf
761

Элленбергер
Ellenberger, H.
640

Элстер, Йон
Elster, Jon
545, 571, 772

Эмпедокл
Empedocles
36—38, 42, 75, 632

Энгельс, Фридрих
Engels, Friedrich
524, 526, 533, 536, 540, 548, 550—553

Эпиктет
Epictetus
161

Эпикур
Epicurus
40, 155—157, 173, 176, 524

Эрасистрат
Erasistratus
170, 274

Эриугена, Иоанн Скот
Eriugena, Johannes Scotus
217

Ю

Юдин, А.
605

Юлиана из Норвича
Julian of Norwich
249

Юм, Давид
Hume, David
53, 60, 93, 190, 195, 257, 262, 318, 323, 345, 351, 353, 360, 373, 375—381, 383—391, 401, 410, 418, 422, 442—444, 448, 451, 452, 460, 474, 476, 546, 574, 587, 683, 704, 708, 711, 713, 732, 748, 753

Юнг, Карл Густав
Jung, Carl Gustav
640

Юстиниан I
Justinian I
87, 250

Я

Якобсон, Роман
Jakobson, Roman
493

Яковлев, А.
705

Янг, М.
Young, M.
108

Ясперс, Карл
Jaspers, Karl
347, 582, 735, 756, 758

Яхода, Мэри
Jahoda, Marie
621

Учебное издание

ГУННАР СКИРБЕКК, НИЛС ГИЛЬЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие для студентов высших учебных заведений

Зав. редакцией *А.И. Уткин*
Редактор *В.П. Пазилова*
Зав. художественной редакцией *И.А. Пшеничников*
Художник обложки *Ю.В. Токарев*
Компьютерная верстка *А.И. Попов*
Корректор *И.Н. Горовая*

Отпечатано с диапозитивов, изготовленных
ЗАО «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС».

Лицензия ИД № 03185 от 10.11.2000.
Гигиеническое заключение
№ 77.99.2.953.П.13882.8.00 от 23.08.2000 г.
Сдано в набор 24.12.98. Подписано в печать 18.06.99.
Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 50.
Тираж 50000 экз. (2-й завод 10 001—20000 экз.). Заказ № 2762 (к-т).

«Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС».
117571, Москва, просп. Вернадского, 88,
Московский педагогический государственный университет.
Тел. 437-11-11, 437-25-52, 437-99-98, тел./факс 932-56-19.
E-mail: vlados@dol ru
http://www.vlados.ru

Государственное унитарное предприятие
Смоленский полиграфический комбинат
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
214020, г. Смоленск, ул. Смольянинова, 1.

00057787

Библиотека УрГУ