

РАЗУМ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

АНАЛИЗ НАУЧНЫХ И ВНЕНАУЧНЫХ ФОРМ МЫШЛЕНИЯ

VERNUNFT UND EXISTENZ

ANALYSE DER WISSENSCHAFTLICHEN
UND AUßERWISSENSCHAFTLICHEN
DENKFORMEN

Herausgegeben von
Ilija Kassavine und Vladimir Porus

St.-Peterburg
1999

Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. - СПб.: РХГИ, 1999. - 402 с.

Книга представляет собой философское, эпистемологическое и культурологическое исследование науки, философии, религии, мифа, магии, морали и других типов познания и мировоззрения известными российскими и немецкими философами. Авторами в целом разделяется положение о многообразии знания, типов рациональности, их исторической и культурной нагруженности, делается установка на расширение предмета теории познания, ее взаимодействие с когнитивными и социальными науками. Статьи, будучи написаны специально для этого издания, отражают новейшие исследования по данной тематике, а также обладают дискуссионным содержанием, в немалой степени обязанным международному диалогу.

Сборник предназначен для философов и гуманитариев широкого профиля.

Центр по изучению немецкой философии
и социологии, Москва, 1999
Русский Христианский гуманитарный
институт, Санкт-Петербург, 1999

Под редакцией
И. Т. Касавина и В. Н. Поруса

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| От редакторов | 9 |
| Раздел первый. НАУКА В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ | |
| В. С. Степин. Наука, религия и современные проблемы диалога культур | 21 |
| Т. И. Ойзерман. Философия как единство научного и вненаучного познания | 35 |
| В. А. Лекторский. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница | 46 |
| Ханс Позер. Правила как формы мышления. Об истине и конвенции в науках | 63 |
| Петер Элен. Удивление - пафос философской мысли | 74 |
| Раздел второй. РЕЛИГИЯ, МИФ, МАГИЯ | |
| В. Н. Порус. <Конец субъекта> или пострелигиозная культура? .. | 93 |
| Курт Хюбнер. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема | 114 |
| Ханс Ленк. Спорт как современный миф? | 126 |
| А. Ю. Антоновский. О специфике мифологической ориентации .. | 149 |
| А. Н. Круглое. Трансценденталистская интерпретация мифа (Э. Кассирер и К. Хюбнер) | 160 |
| И. Т. Касавин. Магия и творчество: теоретико-познавательный подход | 173 |
| Вольфганг Депперт. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы ... | 187 |
| В. А. Лекторский. О некоторых вариантах соединения религии и научного знания (проекты христианской физики и христианской психологии) | 205 |
| Николаус Лобковиц. Заметки о религии, теологии и религиозоведении | 217 |
| Норберт Хинске. <Критика чистого разума> и сфера свободы для веры. К вопросу о восприятии Канта ранним йенским кантианством. Различные восприятия <Критики чистого разума в 1785 году | 231 |

Раздел третий. МОРАЛЬ И ВЕРА

А. А. Гусейнов. Мораль и разум 245

Вернер Беккер. Религия и мораль 263

Т. И. Ойзерман. Этикотеология Канта и ее современное значение 282

Петер Шульц. Разум и мораль. Некоторые замечания об отношении религии и морали у Канта 299

А. А. Гусейнов. Понятие веры, бога и ненасилия в учении

Л. Н. Толстого 312

Раздел четвертый. ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Петер Элен. <Стертый горизонт> (Ф. Ницше) 327

Николаус Лобковиц. К вопросу о <внутреннем мире> 340

Вернер Беккер. Дилемма человеческой экзистенции. К исторической феноменологии знания о смерти 361

Курт Хюбнер. Религиозные аспекты экзистенциального анализа
у Хайдеггера 373

И. Т. Касавин. К понятию предельного опыта 388

Zusammenfassung 401

ОТ РЕДАКТОРОВ

Настоящей книгой Центр по изучению немецкой философии и социологии подводит итог проекта <Научные и вненаучные формы мышления>, начатого в 1994 г. группой российских и немецких исследователей и осуществленного благодаря поддержке фонда <Фольксваген> (Ганновер, ФРГ). Тема проекта созвучна нашему времени, когда идея взаимодействия и диалога форм культуры, мышления и практики все глубже укореняется в реальности, и, по всей вероятности, именно с этой идеей как основным ориентиром человечество войдет в XXI столетие. Философы и социологи, участвовавшие в проекте, внесли свой вклад в осмысление этой идеи в ее философском, методологическом и культурологическом аспектах.

Участники проекта - ученые различных философских ориента-

ции и школ. Разумеется, не могло быть и речи не только о <единомыслии>, но даже и о единой трактовке проблем, обсуждавшихся на двух совместных симпозиумах (Москва, 1995г., и Айхштет, ФРГ, 1997 г.), организованных Центром совместно с Институтом философии РАН (Москва) и Католическим университетом (Айхштет), а также в ряде неформальных встреч. Скорее, речь шла о практической реализации популярной в наше время, но не так уж часто дающей конкретные результаты, идеи диалога, свободного и непринужденного обмена мнениями, который, несомненно, уже сам по себе является ценностью. Читатель может судить о том, насколько продуктивным оказался этот диалог; мы же хотели бы еще раз поблагодарить всех участников и выразить надежду, что диалог будет иметь продолжение.

Цель проекта состояла не только в интеллектуальном сотрудничестве ученых двух стран. С самого начала проект был ориентирован на необходимость нового подхода к преподаванию философских дисциплин в рамках университетских программ, на привлечение студентов и аспирантов университетов России к участию в этой работе. Большая часть докладов и статей, представленных в настоящей книге, являются обобщениями лекционных курсов и отдельных лекций, прочитанных на философских факультетах Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Российского государственного гуманитарного университета, Российского центра гуманитарного образования (Университета) и в Институте философии РАН в 1995-1997 гг. российскими и немецкими учеными - участниками проекта. Мы пользуемся случаем поблагодарить их всех за бескорыстный энтузиазм, с каким велась эта трудная, неброская работа, положительные результаты которой, мы уверены, еще скажутся в становлении нового поколения отечественных философов. Уже сегодня несколько студентов, слушавших лекции по этому проекту и прошедших стажировку в ФРГ, работают над кандидатскими диссертациями, темы которых были обозначены в ходе выполнения проекта.

В целом можно сказать, что нами приобретен богатый опыт сочетания академической науки и университетского образования, тем более ценный, что в его формировании участвовали ученые и преподаватели двух ведущих в области философии европейских стран - России и Германии. Эта оценка не должна казаться завышенной. Реноме немецкой философии никем и никогда не ставилось под сомнение, и в данном проекте приняли участие ряд крупных философов Германии, имеющих широкую международную известность. Что же касается статуса российских философов - наших современников, то он порой неоправданно принижается. Практика тесного общения с зарубежными коллегами, близкое знакомство с их повседневной работой в науке и в студенческих аудиториях убеждают нас в том, что российская философия находится на

достаточно высоком мировом уровне. Вместе с тем необходимость серьезных изменений философского образования в России доказана логикой исторического и культурного развития последних десятилетий. На этом пути много трудностей, не только экономических, но и психологических. Наш опыт, помимо прочего, говорит еще и о том, что трудности не могут быть преодолены чудесным образом, это требует кропотливой и целенаправленной работы, где важен каждый, пусть небольшой, шаг вперед.

При отборе материалов для итоговой публикации мы стремились к определенному тематическому единству, и потому некоторые лекции и доклады российских и немецких ученых, с которыми они выступали на научных встречах в рамках проекта, а также в учебных курсах, не вошли в настоящую книгу.

10

Большинство из них было опубликовано в сборниках материалов указанных выше симпозиумов, которые, как мы надеемся, обратили на себя внимание специалистов!

Мы подводим итоги, но работа не закончена. Завершение проекта, мы надеемся, станет вехой дальнейших совместных исследований. Поэтому мы только обозначим наиболее важные, с нашей точки зрения, идеи, высказанные участниками проекта. Возможно, такой обзор поможет исследователям современного философского процесса в определении его тенденций.

Тема проекта, естественно, выдвигает на первый план вопрос о взаимодействии науки и культурного контекста со всеми соответствующими ему мыслительными формами. В современной научной картине мира находят место принципиально новые идеи. Природа все чаще понимается как целостный живой организм, а допустимое взаимодействие человека с нею ограничивается определенными рамками, за которыми и природным системам, и человечеству угрожают распад и гибель. По мнению В. С. Степина, такие изменения в мировоззрении, опирающиеся на опыт западной культуры XX века и современные научные представления об окружающей человека природной среде, в значительной мере перекликаются с мировоззренческими установками восточных культур (даосизм, конфуцианство и др.), а также с традицией русского философского и естественно-научного космизма (В. С. Соловьев, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский и т. д.). Новые времена бросают новый вызов, и на пороге третьего тысячелетия мы все чаще оглядываемся назад, прислушиваемся к голосам культур, непохожих на привычную нам, устоявшуюся в Европе последних трех столетий, модель, ожидая подсказок. Впрочем, как часто бывает, новое - это хорошо забытое старое, и культурная традиция европейско-

го Запада не так уж однозначна. Во всяком случае, идея органической целостности Вселенной и духовного единства человека с ней была центральной в натурфилософии европейского Возрождения, в философских и естественно-научных поисках шеллингианцев, немецких и английских романтиков XIX века. Сделав колоссальный виток, европейская мысль из атмосферы борьбы и конфронтации идей переходит к диалогу и попыткам взаимопонимания. Это <просветление> во многом вызвано ужасающим историческим цейтнотом, когда нельзя ошибаться, ибо ошибки могут стать непоправимыми, но, как говорят, нет худа без добра.

Традиционная для европейской культуры проблема взаимоотношения науки и философии в условиях, когда становится все яснее необходимость и неизбежность расширения круга участников продуктивного обмена идеями, ценностями, идеалами, - эта проблема приобретает в настоящее время новые очертания.

' Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996; Религия, магия, миф:

Современные философские исследования. М., 1997.

11

И наука и философия вновь и вновь обращаются к вопросу о том, где проходят их собственные границы, и теперь уже не для того, чтобы сделать их непроходимыми барьерами, а для того, чтобы именно на этих границах встретиться с иными формами мысли, без чего дальнейшее развитие и науки, и философии становится проблематичным.

Одна из наиболее обсуждаемых в этой связи проблем - это проблема подвижности и проницаемости границ науки и философии. В. А. Лекторский формулирует тезис о наличии <скользящей> границы между научным и ненаучным мышлением. Граница <скользит> в зависимости от того, к каким итогам приходит постоянно поддерживающийся диалог (и взаимная критика) между различными способами мышления. Поэтому представления о науке и научности исторически условны, способны меняться, хотя в каждый данный исторический период они выглядят определенными и бесспорными.

Философия не только свидетельствует об этом процессе, рассматривая его как объект своего анализа, но и сама захвачена им. В ней самой происходит постоянное взаимодействие научного и вненаучного. Поэтому плюрализм философских учений должно рассматривать не как исторически преходящую характеристику, а как свидетельство живого развития философии. Убеждение и вера философа не менее важны для реализации его идейных интенций, чем методологическая

точность, семантическая изоэтренность или ассимиляция научных идей (Т. И. Ойзерман). Как и в прежние века, удивление перед чудом мира остается источником пафоса и творческих импульсов в философии (П. Элен, Высшая католическая школа, Мюнхен).

Осмысление трагической истории нашего столетия приводит многих философов к идее радикальной ревизии классического наследия, к отказу от фундаментальных философских понятий, в том числе от понятия <субъект>. Философию, использующую это понятие, обвиняют в том, что она служит фундаментом идеологии, вынуждающей человека соотноситься с неким трансцендентным по отношению к его земной реальности смыслом, а движение, якобы направленное к этому смыслу (но оказывающееся просто блужданием в исторических тупиках), полагать историческим прогрессом, которому стоит приносить бесчисленные жертвы. Выход ищут на путях постмодернистской иронии по отношению к любой трансцендентности, в прагматизме, в абсолютизированном, прямо-таки фетишизированном плюрализме. Стоит, однако, задуматься над тем, какую цену приходится платить за это мнимое освобождение. Критика, направляемая против философского <субъекта>, разрушает ориентированность на трансценденцию, лишь благодаря которой культура способна быть таковой. Атаки на Истину, Разум, Мораль в наше время чуть ли не автоматически становятся атаками на Веру - такова поразительная логика истории этих понятий и ценностей. Но, разрушая Веру, культура занимается самоуничтожением.

12

Человечеству, если оно всерьез примет рецепты прагматизма, придется жить в посткультурном обществе (В. Н. Порус).

Вообще говоря, в современной философии все заметнее проявляется тенденция <приблизить> абстрактные философско-онтологические построения к тому, что волнует не только ум, но и сердце, к тому, что обращено к живой человеческой душе и отзывается в ней. К. Хюбнер (Кильский университет), анализируя основания фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, интерпретирует их так, что в хайдеггеровском <Бытии-в-мире> легко угадывается современный европейский индивид, тоскующий по утраченным или не обретенным смыслам существования, а в <Трансцендентном Бытии> - Бог, от которого человек ожидает не только Судьбы, но и Милости. Культурная роль трансценденции не может быть ни определена, ни ограничена умственными, отвлеченными конструкциями; если в мире нет места Богу, то и место человека в нем бессмысленно.

Идея диалога между научным и вненаучным мышлением была бы столь же отвлеченной, если бы не удалось показать, в чем именно

состоит его продуктивность, - например, что может почерпнуть наука из этого диалога, что нового она может узнать о самой себе. Надо сказать, что это одна из наиболее спорных тем и иногда даже сама постановка вопроса о продуктивном сопоставлении науки с такими формами мышления, как религия или миф, с порога отвергается некоторыми ревнителями научной рациональности. Однако далеко не всем близка подобная позиция. Так, В. Депперт (Кильский университет), используя некоторые ранние идеи К. Хюбнера, обнаруживает, что в рамках научной работы находят свое место формы мышления, которые если не идентичны, то, по крайней мере, весьма близки мифу с его отождествлением единичного и общего. Он называет их <мифогенными идеями>, к которым, например, относятся идея единства законов природы, идея единого <космического> пространства и времени. Такие идеи не только не препятствуют развитию научного познания, но, напротив, являются необходимым условием развития последнего. В этом смысле наука выступает как законное <дитя мифа>. Возможно, такой вывод кому-то покажется поспешным или не вполне обоснованным; однако важно то, что немецкий исследователь обращает внимание на интересную возможность методологического анализа, который еще не так давно старательно избегал <вненаучные> объекты как совсем неподходящую для себя сферу действия.

Х. Позер (Берлинский технический университет) обращает внимание на то, что методология науки не может ограничиваться исследованием принципов принятия и обоснования научного знания, сформулированных научным мышлением некоей конкретной эпохи. Историческое изменение этих принципов - несомненный факт научного развития - заставляет методологию и философию науки исследовать механизмы подобного изменения, иными словами - подниматься на

13

следующий, более высокий уровень методологической рефлексии. А на этом уровне методолог непременно сталкивается с мировоззрением как <горизонтом>, определяющим мыслительные и деятельностные ориентации эпохи. Идея Х. Позера состоит в том, что этот горизонт, каким он видится с точки зрения науки, освещен регулятивным требованием истины. Но, добавим мы, свет этот сложен, он включает в себя вовсе не только то понимание истины, которое укладывается в чисто методологические понятия. Там, где мы имеем дело с мировоззрением, нельзя уйти от мира ценностей, который, как мы знаем, возникает при многообразной и часто противоречивой работе духа. И, следовательно, интеллектуальный интерес непременно обратится к тем формам этой работы, которые невозможно свести к научным. И здесь выясняется, что понятие истины будет различным в науке и философии, коль скоро последняя занимает наблюдательный пункт, обеспечивающий панорамное и <поликулярное> видение, ориентированное на сравнение и взаимоучет разных пози-

ций рефлексии. В таком случае нормативность истины смягчается путем приобретения этим понятием дескриптивного содержания - истиной становится не только методологический регулятив, но многообразная совокупность знания по некоторому вопросу, результат многоголового обмена мнениями, моментальный итог исторически ведущегося <полилога>.

Называя диалог научных и вненаучных форм мышления необходимым и продуктивным, мы ни в коем случае не хотели бы быть понятыми таким образом, будто речь идет о каком-то <симбиозе> или <скреживании> науки и религии, науки и мифа и т. п. Такое истолкование было бы не просто ошибочным, оно грубо исказило бы замысел всего проекта. К сожалению, довольно часто приходится встречаться со странным для ученых отношением к самой тематике подобного диалога. Это напоминает столкновение австралийского аборигена с табуированным предметом, когда пуристы от научной методологии буквально шарахаются в сторону, словно боясь подхватить заразу <иррационализма> и <мистики> при малейшем соприкосновении с подобной тематикой. Между тем как раз одна из главных заповедей науки заключается в том, что беспристрастный анализ не должен останавливаться ни перед какими препятствиями, тем более если эти препятствия вводятся искусственно.

Х. Ленк (Университет Карлсруэ), рассматривая такую остросовременную область мифотворчества, как спорт, отмечает, что исследовать и устанавливать мифологические интерпретации подобных явлений, играющих огромную роль в современной культуре, совершенно не означает, что приходится <становиться приверженцем мифа>. Мысль эта выглядит вполне очевидной, даже тривиальной. В самом деле, принцип объективности научного исследования просто не позволяет заподозрить ученого в том, что его выводы относительно того или иного объекта исследования продиктованы не требованиями научного метода, а лишь

14

приверженностью, или, напротив, антипатией к этому объекту. Но в действительности дело обстоит всегда сложнее. Проблема в том, что выбор определенного ракурса, понятийной схемы, методологического оснащения исследования, особенно в культурологических или социально-философских дисциплинах, часто диктуется именно ценностной и мировоззренческой ориентацией ученого, а не отвлеченными, <чисто научными> соображениями. Другими словами, прибегая к мифологической интерпретации спорта и личности спортсмена, Х. Ленк тем самым уже обозначает свою позицию в споре о возможности продуктивного взаимодействия научных и вненаучных форм мышления, и эта позиция вполне позитивна.

Как показывает В. А. Лекторский, ассимиляция наукой некоторых религиозных, философских, мифологических идей, не раз происходившая в истории, позволяет таким идеям жить иной жизнью, выполнять совершенно иную духовную функцию. Попытки увидеть в этой ассимиляции какую-то <диффузию> инородных и вредных для науки элементов несостоятельны не только с исторической, но и с методологической точки зрения. Например, если понятие духовного <Я>, личности с присущим ей свободным выбором, используется в психологии, и тем самым обнаруживается, что религия и психология могут вести осмысленный диалог, <понимая> друг друга, то это вовсе не означает, что происходит простое <пересаживание> понятия из одной системы в другую. Такая механическая <трансплантация> может только ввести в заблуждение относительно настоящих целей и средств их достижения как в науке, так и в религии. Именно поэтому данная аргументация непродуктивна (к ней, как мы знаем, достаточно часто прибегают и религиозные мыслители, и некоторые ученые), в том случае когда для вящей убедительности ссылаются на <совпадение> понятий или выводов религии и науки. Это как бы обратная сторона полного и взаимного отрицания и нежелания участвовать в общем духовном процессе. Ведь и наука и религия ограничены в своих представлениях о реальности, и претензии на абсолютное познание мира и Бога одинаково должны быть отвергнуты как учеными, так и верующими. Но если это так, то гораздо важнее услышать и осознать то, что не может быть <выговорено> участниками вне диалога, чем поспешно отвергать иное миропонимание или, напротив, еще более поспешно пытаться осуществлять <подгонку> под него.

Традиционной сферой, где нередко встречаются наука, миф, религия, искусство и другие формы мыслительно-духовной работы, является область человеческого поведения и жизненной ориентации. Понятно, что морально-этическая проблематика была одной из наиболее часто обсуждаемых в проводимых дискуссиях. И именно здесь можно обнаружить самые очевидные теоретические разногласия. Диапазон мнений оказался очень широким, но отметим, что никто из участников дискуссий не отверг саму идею взаимовлияния разных форм мышления в этой сфере.

15

Сточки зрения В. Беккера (Гиссенский университет), например, тесное взаимодействие морали и религии характеризовало те периоды общественного развития, когда государственно-политическое единство нации обеспечивалось главным образом совместными верованиями и культурами. В современных же западных странах сферы морали и религиозной веры разделены, мораль автономна по отношению к религии, и последняя уже не является ни единственным, ни даже необходимым источником единства общества. Это единство поддерживается способнос-

тью демократических структур обеспечить реальные возможности благосостояния граждан, защитить свободу выбора ими как практических, так и духовных ориентации в существующем мире. Свобода в моральной сфере отнюдь не тождественна аморализму или моральной вседозволенности - напротив, она означает прежде всего возрастание ответственности индивида за моральное поведение, ответственности, которую он не может снять с себя, перекладывая ее на духовную или светскую власть, а также на власть моральных традиций. Моральный выбор, таким образом, становится выбором самостоятельных, <взрослых> индивидов, а не <послушных детей и подданных>.

Это, можно сказать, <оптимистическая> точка зрения, в которой немецкий исследователь видит обнадеживающую перспективу <плюралистической> демократии как основной тенденции исторического развития современного мира. Надо сказать, что далеко не все участники проекта разделили этот оптимизм. Разумеется, признание свободы морального выбора неотъемлемым правом любого и каждого гражданина вполне демократично. В. Беккер настаивает на том, что эта свобода должна быть защищена от всевозможных посягательств не только со стороны государства или церкви, но и любых иных сил, которые хотели бы и могли бы навязать общезначимые моральные предписания всему обществу. Но это вряд ли согласуется с общеизвестными реалиями общественно-политической и духовной жизни тех стран мира, в которых проживает подавляющее большинство населения земли. Оправданна ли позиция, при защите которой пришлось бы назвать это большинство <незрелым> или <детским> по сравнению с людьми, которым выпала судьба жить в странах Западной Европы? Плюрализм подобной <западной демократии> дает очевидный сбой, коль скоро сам он начинает рассматриваться как безусловное и обязательное благо.

Кроме того, свободный моральный выбор может и должен быть правом лишь уже сформировавшегося морального индивида; в противном случае мы имели бы дело не с моральной ситуацией, а с простой адаптацией индивидуального поведения к установленным законом и традицией нормам общественного и личностного поведения. Если это так, то ни в коем случае нельзя недооценивать роль религии, как и других форм общественного сознания (в том числе науки, искусства, общественного мнения и нравов) в формировании индивидуального морального сознания.

16

От редакторов

Как подчеркивает А. А. Гусейнов, если философия связывает величие

человека лишь с его интеллектуально-творческой деятельностью, то это в конце концов создает определенную опасность. Поведение человека, будучи ограничено только знаниями и целесообразностью, может вести к самоуничтожению человечности. Но следует ли признать мораль <атрибутивным свойством человека>, изначальной основой человеческой идентичности, фундаментально <предшествующей> разуму (и науке)? Современная история заставляет считать этот вопрос совсем не только чисто теоретическим.

Сегодня нравственные поиски человечества вновь и вновь возвращаются к проблемам соотношения абсолютного и исторического в морали. Поэтому так важны сейчас уроки кантовской <этикотеологии>, этой великой попытки создания <религии чистого разума>, в которой на первый план выдвигалась идея свободного разумного выбора и человеческой совести. Читатель легко может убедиться в том, что уроки эти трактуются по-разному, сопоставляя мнения А. А. Гусейнова, Т. И. Ойзермана, П. Шульца и Н. Хинске. Косвенная дискуссия между ними выявляет суть проблемы: не назрела ли необходимость отойти от традиционных схем, в которых либо разуму, либо морали приписывается некая изначальная фундаментальность? Быть может, оба эти <атрибутивные свойства человека> сегодня уже должны рассматриваться в нерасторжимом единстве: внеморальный разум неразумен, внеразумная мораль неморальна? Ведь мораль явилась определенным этапом рационализации мира и развития разума, который, в свою очередь, эволюционировал на основе ценностного отношения человека к природе, обществу, личности. Богу.

Такое единство с трудом рационализируется в непротиворечивых понятийных системах, но явно ощущается на уровне экзистенциальной проблематики. Когда речь идет о <внутреннем> мире человеческой души, многие понятия приобретают совершенно особое содержание. Например, <опыт>, осмысленный в традиционных гносеологических контекстах, как бы сам по себе подразумевает возможность своего умножения, накопления, передачи другим людям, применения для обобщений в интеллектуальных процедурах. Но И. Т. Касавин использует понятие <предельного опыта>, то есть опыта, достигшего границ расширения или сужения. Такой опыт может иметь место, когда человек решает проблемы, заведомо не имеющие однозначного или окончательного решения (к таким проблемам часто и относят проблемы морали). Это может быть опыт рождения и смерти, то есть такой опыт, который никоим образом не может быть <утилизирован> человеком в его повседневном индивидуальном бытии, но который играет важнейшую, иногда определяющую роль в самопроявлении его личности.

В. Беккер формулирует <дилемму экзистенции>: она состоит в том,

что человеческий индивид знает о своей смертности, но это знание находится в совершенно особом ряду среди других знаний человека.

17

Оно требует психологической защиты, поскольку сознание личной смертности

вызывает неизбежную тоску, в которой растворяется <смысл жизни>. Сознание не может примириться со своей конечностью, смерть не <укладывается в сознание>. Собственно, это то, о чем некогда говорил Эпикур:

<Пока я есть, смерти нет, когда приходит смерть, меня нет>. Но если меня может не быть, то осмысленна ли моя жизнь? Как примирить смысл жизни с сознанием ее конечности? В поисках ответа, считает В. Беккер, люди и обращаются к религии, к вере в бессмертие души. Но как быть, если этой веры нет? Способна ли современная культура предложить человеку приемлемое решение <экзистенциальной дилеммы>? Или же человек вынужден и в этом полагаться только на силы собственного ограниченного духа?

Что же питает эти силы? Почему человек, знающий о своей смертности, более того, ощущающий ее чуть ли не в каждое мгновение своей быстротекущей жизни, живет так, как будто он бессмертен? Разгадка кроется, впрочем, в маленьком, но знаменитом кантовском словечке <als ob> (как будто- нем.). Жизнь бессмертного существа- противоречие в понятии; если нет смерти, то нет и жизни как отличного от нее состояния. <Время создано смертью>, - писал И. Бродский, и нет жизни вне времени; но время же ставит границу жизни, как Кронос - пожирает своих детей. Человек живет, <играя в бессмертие>, и умирает, потому что проживает жизнь до последней секунды (<Жить - значит терять время>, как сказал Дж. Сантаяна), - экзистенциальная дилемма В. Беккера не имеет логического решения, она неизбежна, образуя фундаментальный каркас человеческого мира. При этом она играет не только негативно-трагическую роль, но является и позитивным источником жизненных смыслов. Так, И. Т. Касавин именно в опыте пограничных ситуаций, в том числе в <опыте смерти>, обнаруживает фундаментальный исток человеческой креативности - способности трансцендировать свое ограниченное бытие за его пределы.

Эта вечная проблема, как непроходимая, но притягательная граница, вновь и вновь заставляет пульсировать мысль, словно ответ все-таки возможен и близок, стоит только как следует призадуматься. И по сути своей все вопросы, над которыми бьется человеческая мысль, могут быть сведены к нему, чтобы уловить в нем свое основание и происхождение. ВЕЛИКАЯ ТАЙНА человеческого бытия властвует над нами, занимаемся ли мы наукой, уповаем ли на чудо, творим ли человеческий мир в меру своих сил и способностей.

Пусть эта книга будет доброжелательно и снисходительно принята теми, кто по склонности души размышляет над этой тайной.

И. Т. Касавин, В. Н. Порус

Раздел первый

НАУКА В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

В. С. СТЕПИН

НАУКА, РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Новоевропейская наука имеет глубокие корни в христианской культурной традиции. Обе они выступают важнейшими основаниями цивилизации, которая возникла как особый тип развития в европейском регионе примерно в XV-XVII веках. По региону возникновения ее называют западной. По существенным чертам свойственного ей типа цивилизационного развития ее можно назвать техногенной, учитывая, что решающую роль в ней играет технико-технологический прогресс, приводящий к ускоренным темпам социального обновления.

Наряду с техногенной цивилизацией существовал и другой, предшествующий ей, тип развития, который представлен традиционными обществами (из двадцати одной цивилизации, выделенной А. Тойнби, большинство принадлежало к традиционалистскому типу). Они не исчезли с возникновением техногенных обществ, а сосуществовали с ними. Но под натиском техногенной цивилизации многие из традиционных обществ были либо поглощены ею, либо становились на путь модернизации, заимствуя ее достижения и довольно радикально видоизменяясь в модернизационном процессе.

Возникновение техногенной цивилизации было подготовлено рядом мутаций традиционных культур. Первая из них произошла в античную эпоху и была связана с культурой античного полиса, который

хотя и принадлежал к традиционным обществам, но был особым его видом.

21

В качестве второй значимой мутации в истории традиционных культур, впоследствии оказавшей воздействие на становление техногенной культуры, было возникновение христианской традиции.

Синтез достижений античной культуры с христианской культурной традицией в эпоху Ренессанса и последующее развитие этих идей в эпохи Реформации и Просвещения сформировали систему ценностей техногенной цивилизации. В своей совокупности они функционировали как смысло-жизненные ориентиры, определяющие воспроизводство и динамику последней. В качестве наиболее значимых ценностей и смыслов в ней можно выделить: восприятие человека как активного существа, противостоящего миру в своей преобразующей деятельности; понимание самой деятельности как креативного, инновационного процесса, направленного на преобразование объектов внешнего мира и обеспечивающего власть человека над ними; восприятие природы в качестве закономерно упорядоченного поля объектов, которые выступают материалом и ресурсами преобразующей деятельности; ценность активной самодетельной личности; ценность инноваций и прогресса; ценность научной рациональности'.

Система этих базисных идей и ценностей является своеобразным генетическим кодом техногенной цивилизации, ее <геномом>, определяющим пути ее развития.

Христианская традиция наложила глубокий отпечаток на формирование этого <генетического кода>, выступив его важнейшей исторической предпосылкой.

Представлене о ценности личности и о ее естественных правах, выступающее центральным мировоззренческим постулатом западной культуры, имело глубокие корни в христианской идее о богоподобности человека и о его особом положении среди всего многообразия мира, созданного Богом. Как справедливо отмечал историк Лини Уайт, христианство, особенно в его западном варианте, было наиболее антропоцентричным из всех мировых религий. Еще во II веке до н. э. Тертуллиан и св. Иринеи Лионский настаивали на том, что сотворение Богом Адама содержало предзнаменование образа Христа - второго Адама².

В иудейско-христианской традиции нечеловеческие объекты, поскольку они лишены богоподобия, полагаются морально несовершенными и за ними признается лишь инструментальная ценность.

' См.: Stepin V. S. The Distinctive Features of the Technogenic Civilization // On the Eve of the 21st Century 1994 / By Roman and Littlefield Publishes. Moscow, 1994.

2 White L. Jr. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science. 1967. Vol. 195. N 3767. P. 1203-1207. Рус. пер.: Линн Уайт-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 96.

22

Идея выделенности человека в созданном Богом мироздании предопределяла, далее, особое понимание природы, отношение к ней человека. В христианском миропонимании Бог трансцендентен природе, и к этой трансцендентности в определенной мере становится сопричастным человек, поскольку Бог, сотворив его по своему образу и подобию, предназначает его пользоваться природой в своих целях.

Как отмечал Бэрд Калликотт, метафизическая структура иудейско-христианской традиции полагает иерархию: Бог над человеком, человек над природой³. Власть Бога как бы частично делегируется человеку, который может осуществлять господство над природой, приспособив ее к своим целям.

Свойственный новоевропейской культуре идеал деятельностного отношения человека к природе и понимания ее как своеобразного резервуара ресурсов для человеческой деятельности - если не детерминирован, то, уж во всяком случае, согласуется с христианской традицией.

В этой традиции можно усмотреть и определенные предпосылки для формирования укорененной в новоевропейской культуре ценности инноваций и прогресса⁴. Конечно, было бы слишком опрометчиво утверждать, что эта ценность явилась прямым следствием ортодоксального иудаизма и христианства. Но бесспорно и то, что христианское миропонимание не ставило никаких препятствий на пути ее формирования и даже создавало для этого определенные условия. Они коренились в представлениях о линейном, неповторяющемся времени, унаследованных христианством от иудаизма (в отличие от циклического времени античности и большинства восточных культур); они были обозначены христианской эсхатологией, полагавшей движение жизни направляемым божественным провидением. Все это содержало принципиальную возможность толковать историю как реализацию цели и закона, обеспечивающего движение человечества к лучшему будущему.

В свою очередь, сформировавшиеся и развитые в Новое время представления о ценности инноваций и прогресса были тесно связаны с ключевой для западной культуры идеей рационального постижения мира.

Как известно, предпосылки рационализма, доминирующего в западной культуре, формировались еще в античную эпоху. Когда Сократ ставил вопрос: <Как в жизни и поступках быть добродетельным?>, то его ответ был примерно таков: сначала надо понять, что такое добродетель, а затем совершать поступки, опираясь на это понимание.

3 Callicoft B. Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Tradition of Thought: A propaedeutic//Philosophy East and West. 1987.Vol. 37.N 2(April).

4 Attfield R. The Ethics of Environmental Concern. N. Y., 1983. Ch. 5.

23

Иначе говоря, рациональное постижение мира является условием правильных действий и поступков и условием добродетельной жизни.

Эта идея была своеобразной доминирующей программой последующего развития западной мысли. Она воплотилась в идеал и практику научной рациональности, в становлении и развитии которой важную роль сыграла не только античная традиция, но и христианское миропонимание. В ее рамках было развито представление о человеческом разуме как маленькой копии божественного разума, способной постигать план и закон божественного творения, запечатленного в мироздании.

Внутри христианской традиции существовали два подхода к религиозному исследованию природы в целях лучшего понимания Бога (натуральная теология).

Подход, свойственный ранней церкви и долгое время сохранявшийся в греко-византийской теологии, видел в природе символическую систему, через которую Бог обращается к людям (муравей - символ трудолюбия и поучение бездельнику, пламя - символ стремления души ввысь и т. п.)⁵. Подход, сложившийся на латинском Западе с начала XIII века, стал развивать иное понимание. Он стремился прочесть книгу Природы, написанную Богом, так, чтобы понять, как устроено и как действует его творение, раскрыть логику этого, его внутренний закон.

Именно это понимание шаг за шагом приводило к становлению особого типа рациональности, реализовавшегося затем в развитии новоевропейской науки. Эта наука заняла приоритетное место в техногенной куль-

туре, постоянно коррелируя с ее другими базисными представлениями и ценностями. Во-первых, она предполагала отношение к природе, а затем и ко всем другим феноменам мира (социальным явлениям, состояниям человеческого духа) только как к особым предметам, подчиняющимся объективным законам. Такое представление, как мы видели, имело в качестве генетической предпосылки идею трансцендентности познающего разума по отношению к объекту и полагание природы как особого поля человеческого познания и действия. Во-вторых, наука основана на постулате постижения разумом Логоса мироздания, законов, по которым функционируют и развиваются объекты. В-третьих, она нацелена на постоянный рост знания, накопление новых знаний, ориентирована в своих фундаментальных областях не столько на изучение уже освоенного на практике предметного мира, сколько на открытие новых предметных миров, могущих стать в будущем объектами практического освоения. Такая познавательная деятельность возможна только при условии признания ценности инноваций и прогресса. И поскольку генезис всех этих представлений и ценностей был уже во многом подготовлен христианской традицией и нес на себе печать ее влияния, наука и христианская

[White L. Jr. Op. cit. P. 1205.](#)

24

религия были обречены на взаимное согласование в процессе развития техногенной культуры.

Отношения науки и религии стали подобными отношению взрослого сына к своему родителю, когда первый постепенно освобождается от опеки второго и ведет свою самостоятельную жизнь, но если они живут в одной семье, то и родитель вынужден адаптироваться к сыну, изменяя характер своего поведения. Эту же мысль можно выразить в терминах описания сложных развивающихся систем, где каждый новый уровень организации (подсистема), возникающий из предшествующего состояния, воздействует на породившее его целое и видоизменяет его. Или, как говорил Гегель, нечто рождает свое иное, вступает с ним в рефлексивное отношение, а затем осуществляется погружение в основание и изменение, целого. Отношение к своему иному всегда есть противоречие, но противоречие, которое снимается новым единством.

В истории новоевропейской культуры наука вступила в сложные противоречивые отношения с религией, когда стала формировать свою картину мира, претендуя на ее особый мировоззренческий статус. Научная картина мира постоянно меняется и обновляется, часто радикально изменяя наши представления о нем. Через систему современного образования научные представления о мире входят в обыденное сознание, а их изменение требует корректив нашего миропонимания.

Подчеркну, что мировоззренческий статус науки во многом обеспечивал ее автономное развитие, санкционируя ценность фундаментальных исследований, открывающих человечеству возможные миры его будущего технологического освоения. И только когда наука развила этот слой исследований, она обрела наряду с мировоззренческой технологическую функцию, систематически внедряясь в различные сферы производственной и социальной деятельности и вызывая в них технологические революции.

В этой возрастающей экспансии науки постепенно выявлялась и ее универсальность, и ее ограниченность. Выяснялось, что она может изучать любые феномены и процессы Универсума, в том числе и человека и состояния его сознания. Но к чему бы она ни прикоснулась, она все превращает в объект, функционирующий по своим естественным законам. Субъекта деятельности и саму деятельность она также рассматривает в качестве объекта.

Но жизнедеятельность людей не сводится к ее предметной стороне. Она включает множество аспектов сложных субъект-объектных и субъект-субъектных отношений, а также состояний сознания, несводимых к рацио (веру, надежду, любовь и т. д.).

В философском дискурсе постепенно выявлялись эти границы и фиксировались те стороны человеческого бытия, которые предполагают несводимое к науке религиозное, нравственное и художественное отношение к миру.

25

Характерно, что христианская традиция, со свойственным ей культом разума, в принципе оказалась способной адаптировать к своим базисным ценностям разрастающийся и динамичный корпус научного знания. Современная теология обнаружила способность к динамическому развитию своего миропонимания, ассимилируя достижения науки и вместе с тем очерчивая те устойчивые мировоззренческие основания, на которых развивается техногенная цивилизация.

За последние столетия эта цивилизация достигла впечатляющих достижений в области науки, техники, образования, здравоохранения, улучшения качества жизни людей. И уже полвека назад мало кто сомневался в том, что она определяет магистральный путь развития человечества. Но в середине нашего столетия стало выясняться, что эта цивилизация породила глубочайшие глобальные кризисы, поставившие под вопрос само существование человечества: она сделала его смертным, создав оружие массового уничтожения; привела к нарастающему экологическому кризису; породила невиданные масштабы отчуждения и опасность разрушения биогенетической основы

человеческой жизнедеятельности. Преодоление этих кризисов требует смены прежней стратегии цивилизационного развития. В противном случае многочисленные сценарии разрушения самих основ цивилизованной жизни и гибели человечества станут все более реальными. Все чаще говорят о новом, третьем, типе цивилизационного развития, отличного как от традиционалистского, так и от техногенного пути. Это означает, что для выхода из глобальных кризисов придется пересматривать прежнюю систему ценностей и мировоззренческих установок, на которых базировался прогресс техногенной цивилизации.

Уже в начале 70-х годов XX века обозначилась критика технократизма и сциентизма как одного из истоков современных цивилизационных кризисов. В этот же период началась дискуссия относительно иудейско-христианской традиции как мировоззренческой основы современной западной цивилизации, на которую возлагалась ответственность за экологические и иные проблемы глобального характера. Я имею в виду прежде всего работы Л. Уайта, Р. Атфилда, Б. Колликотта, в которых анализировалось под углом зрения современных экологических проблем свойственное христианству понимание природы и отношения к ней человека. В ходе этой дискуссии было показано, что христианское учение вовсе не освобождает человека от ответственности перед природой и не содержит в своих первоисточниках идею его высокомерно-деспотического отношения к ней. Такая идея формировалась позднее, в новоевропейской культуре, как особая модификация и интерпретация библейских текстов, а еще более - в рамках атеистическо-материалистических концепций.

Вместе с тем обращают на себя внимание попытки поставить вопрос о возможной модификации западных христианских представлений о че-

26

ловеке и природе как условия новых стратегий развития (идея Л. Уайта о ценности для современной ситуации учения св. Франциска Ассизского <о душе животных> и равенстве всех божьих тварей, включая человека)6.

С другой стороны, отмечается важность использования потенциала древних восточных религий для выработки экологической этики. Бэрд Колликотт, завершая свою статью <Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика> (1987), отмечал <мощный порыв к обретению новых метафизических и моральных парадигм, с помощью которых будут установлены гармоничные и благотворные отношения между человеком и природой>7, и высказывал надежду, что именно <восточная традиция способна внести важный вклад в реализацию этого замысла>8.

Правда, оставалось неясным, как можно согласовать христианскую традицию и западную науку с древними восточными религиозными идеями и не означает ли призыв к включению этих идей в современную культуру только благую декларацию о намерениях, без указания на возможные основания их реализации.

СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА и ДИАЛОГ КУЛЬТУР Восток-ЗАПАД

Мне представляется, что сегодняшняя ситуация в развитии науки позволяет достаточно оптимистично отнестись к идее диалога разных культурных традиций и их участия в поиске новых мировоззренческих ориентиров.

Долгое время научная рациональность и стратегия технологической деятельности, составляющие доминанту западной цивилизации, противостояли восточному типу мышления и действия. Но во второй половине нашего столетия в недрах техногенной культуры стали активно формироваться новые мировоззренческие образы, которые неожиданно начали перекликаться с идеями Востока, хотя и возникали в русле иной культурной традиции. Речь идет о современных представлениях научной картины мира и о менталитетах, формируемых практикой освоения сложных, исторически развивающихся систем.

В своих работах последних лет я уже анализировал эти неожиданные мировоззренческие следствия из новейших достижений науки и технологической деятельности⁹.

⁶ Ibid. P. 1207.

⁷ Callicott B. Op. cit. P. 130.

⁸ Ibid.

⁹ См.: Степан В. С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль. 1991. М., 1992; Он же. Философская антропология и философия науки. М., 1992; Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.

27

Тем не менее есть смысл еще раз детально остановиться на этих проблемах в связи с дискуссиями о судьбах современной цивилизации.

Прежде всего следует сказать о тех принципиально новых идеях современной научной картины мира, которые касаются представле-

ний о природе и взаимодействии с ней человека. Эти идеи уже не вписываются в традиционное для техногенного подхода понимание природы как неорганического мира, [безразличного к человеку, в отношении к ней как к <мертвому механизму>, с которым можно экспериментировать и который можно осваивать по частям, преобразовывая его и подчиняя человеку.

В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как конгломерат качественно специфических объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, преобразование которого человеком может проходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переходу в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое упрощение системы, исчезновение многих биогеоценозов и гибель человечества.

Вплоть до середины XX столетия такое <организмическое> понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к полумифологическому сознанию, не согласующемуся с научными идеями и принципами. Но, после того как сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как о совокупности сложно взаимодействующих экосистем, после становления и развития идей В. И. Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, как механической системы, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами.

Весьма показательны, что все эти новые мировоззренческие идеи, возникшие в западной культуре второй половины XX века и опирающиеся на современные научные представления об окружающей человека природной среде, перекликаются с мировоззренческими установками восточных культур.

Представления о мире как едином организме, все части которого влияют друг на друга, можно обнаружить практически во всех традиционных космологиях Востока. В этих культурах полагался идеал внутреннего единства и гармонии человека и природы. Это единство выражал принцип даосизма и конфуцианства: <Одно во всем и все в одном> - и буддистское учение о дхарме, где все элементы дхармы считались равносильными и связанными между собой. Мир не воспринимался здесь как дуально разделенный на природный и челове-

ческий, а рассматривался как целостный организм, части которого находятся в своеобразной резонансной связи между собой. <Все пронизывает единый путь - дао, все связано между собой. Жизнь едина, и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением цело-

Человек, включенный в мир, должен ощутить мировой ритм, привести свой разум в соответствие с <небесным ритмом>, и тогда он сможет постичь природу вещей и услышать <музыку человечества>".

Сама идея ритмов мира, их воздействия друг на друга, включая и ритмы человеческой жизнедеятельности, для европейского ума долгое время представлялась не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако в современной научной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируется новое понимание проблемы о взаимодействии частей целого и о согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных, исторически развивающихся системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

Для открытых, самоорганизующихся систем такие взаимодействия выступают конституирующим фактором. Именно благодаря им система способна переходить от одного состояния самоорганизации к другому, порождая новые структуры в процессе своей эволюции.

Кооперативные свойства прослеживаются в самых различных саморегулирующихся системах, состоящих из очень большого числа элементов и подсистем. Их можно обнаружить, к примеру, в поведении плазмы, в когерентных излучениях лазеров, в морфогенезе и динамике популяций, в экономических процессах рыночного саморегулирования¹². Например, при определенных критических порогах энергетической накачки лазера возникает эффект испускания световой волны атомами: они действуют строго коррелятивным образом, каждый атом испускает чисто синусоидальную волну, как бы согласуясь с поведением другого излучающего атома, т. е. возникает эффект самоорганизации¹³.

Сходные эффекты можно наблюдать в явлениях эмбрионального деления клеток, когда каждая клетка, находящаяся в ткани, получает информацию о своем положении от окружающих клеток и таким образом происходит их взимосогласованная дифференциация¹⁴. <В экспериментах, проведенных на эмбрионах, клетка центральной части тела после пересадки в головной отдел развивалась в глаз.

10 Древнекитайская философия. М., 1972. Т. I. С. 26.

11 Григорьева Т. П. Японская литература XX века. М., 1983. С. 127.

12 См. подробнее: Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 19-38.

13 Там же. С. 26.

14 См. подробнее: Хакен Г. Указ. соч. С. 34. и С. Стати

29

Эти эксперименты показали, что клетки не располагают информацией о своем последующем развитии с самого начала (например, через ДНК), а извлекают ее из своего положения в клеточной ткани>15.

Синергетика обобщает подобные ситуации кооперативных эффектов, полагая их фундаментальными для сложных самоорганизующихся систем. <Резонанс> функционирования частей в таких системах и наличие кооперативных эффектов рассматриваются в качестве одного из важнейших проявлений самоорганизации. Но тогда необходимо иначе понимать и деятельность, связанную с формированием новых структур и состояний сложных развивающихся систем. Стратегии деятельности должны учитывать, что вследствие кооперативных эффектов система может порождать новые структуры при минимальном внешнем воздействии, особенно если она находится в состоянии неустойчивости.

Нетрудно увидеть в этих стратегиях деятельности определенные переключки с идеалом ненасильственных действий и принципом древнекитайской культуры <у-вэй>. <У-вэй> - дословно <недеяние> - понимался не как отказ от действия, а как минимальное действие, согласованное с ритмами мира. В <Книге перемен> имеется притча, высмеивающая <мудреца>, который пытался ускорить рост злаков и стал тянуть их за верхушки. Кончилось тем, что он просто вытянул их из грядки.

Наконец, можно констатировать, что ситуации освоения в познании и практике сложных развивающихся систем по-новому ставят проблему демаркации между истиной и нравственностью, целерациональным и интуитивным действием, которые резко отличали западную культурную традицию от восточной.

Известный исследователь древнекитайской науки и культуры Дж. Ниддам справедливо отмечал, что научная революция в Европе окончательно обособила научную истину от нравственности, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого обособления ни-

когда не было¹⁶. Но эта противоположность выглядит иначе в связи с новыми тенденциями в научном познании и технологической деятельности, объектами которых становятся исторически развивающиеся, человекоразмерные системы. Образцами таких систем являются биосфера, биоценозы, социальные объекты, в том числе и сложные комплексные системы современной техники (<человек - техническое устройство - экологическая среда>; <человек - компьютерная сеть> и т. п.).

Не отказываясь от объективного исследования таких систем и их технологического освоения, познающий и действующий субъект вынужден

15 Там же.

16 Ниддам Дж. Предвестники современной науки // Курьер ЮНЕСКО. 1988. Ноябрь. С.8.

30

применять особые стратегии деятельности, учитывающие специфику человекоразмерных развивающихся объектов.

Принципиальная невозможность точно просчитать будущие траектории системы в точках бифуркации каждый раз ставит перед действующим субъектом проблему выбора. Важно не попасть в катастрофические для человека траектории, отсекая соответствующие неблагоприятные сценарии развития системы. Ориентирами здесь служат не только знание о возможных сценариях, но прежде всего ценности и нравственные установки, предостерегающие от необдуманных и опасных действий.

Попутно отмечу, что именно такого рода действия, пренебрегающие нравственными императивами, породили, например, ситуацию Чернобыля.

Необходимость тесной связи истины и нравственности, возникающая при освоении сложных человекоразмерных систем, неожиданно перекликается с традициями древних восточных культур. В этих культурах полагалось, что, для того чтобы истина открылась человеку, ему необходимо нравственное самовоспитание. Размышляя о резонансе всех частей Космоса, китайские мудрецы считали, что путь в образе дао, или неба, регулирует поступки людей. Но небо <может и повернуться лицом к человеку, и отвернуться от него>. Не случайно китайцы говорят, что <небо действует в зависимости от поступков людей>¹⁷. Стихийные бедствия в древнем Китае воспринимались как свидетельства неправильного правления, как показатель безнравственного поведения властителей, за что небо и отворачивается от человека¹⁸.

Конечно, если эти идеи понимать буквально, то они выглядят мистически. Но в них скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком, смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития.

Таким образом, в конце XX столетия, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, разработанные в традиционных восточных учениях, согласуются с возникающими в недрах техногенной культуры конца XX века новыми ценностями и мировоззренческими смыслами.

Конечно, это не означает, что происходит возврат к мировоззрению традиционных обществ. Речь идет о другом - о реализации эвристического потенциала западной культуры в поиске новых ценностей и об использовании в этом процессе духовного опыта, накопленного в культурах Востока.

17 ГоЮй. Речи царств. М., 1987. С. 298.

18 См.: Григорьева Т. П. Указ. соч. С. 128.

31

Его влияние можно проследить практически во всех разработках углубленной экологии и биосферной этики. Здесь продуктивно реализуется тот самый диалог культур, о котором сегодня много пишут и говорят. Диалог культур в современной ситуации - это уже не только их взаимопонимание, но и участие в разработке новой системы ценностей, призванных стать основой безопасного и устойчивого развития человечества. Эти новые ценности не редуцируются ни к западной, ни к восточной традиции, а выступают их особым, избирательным синтезом.

В поиске новой системы ценностей, в становлении планетарного мышления, основанного на толерантности и диалоге культур, важную роль может сыграть не только восточная, но и русская философская традиция, и в частности идеи русского космизма.

Нужно сказать, что в последние годы это направление русской философии исследовалось довольно обстоятельно. И я хотел бы выделить прежде всего те аспекты, которые коррелируют с современными поисками новых ценностных ориентиров.

Как известно, философия космизма возникла в качестве антитезы

физикалистскому мышлению и развивала идеи единства человека и Космоса. Эти идеи разрабатывались как в религиозном (Н. Ф. Федоров, отчасти В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев), так и в естественно-научном направлении космизма (Н. Г. Холодный, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский, В. И. Вернадский). И хотя в космизме, прежде всего в его религиозном направлении, содержалось немало мистических и утопических элементов (например, федоровский проект воскрешения), тем не менее можно констатировать и немалый эвристический потенциал этой философии. В ней, при всем многообразии подходов, можно выделить общие идеи и тематические мотивы, которые оказываются созвучными современным мировоззренческим поискам¹⁹.

Прежде всего это идея единения человека и природы, их совместного, взаимосвязанного развития. Человек и жизнь на Земле рассматриваются как результат космической эволюции (кстати, эта идея, в разработке которой огромную роль сыграли исследования А. Л. Чижевского и В. И. Вернадского, находит все больше подтверждений в современной науке). Но развитие человека и его разума на определенном этапе эволюции начинает оказывать все возрастающее влияние на природные процессы, становясь важным фактором их новой организации. Если эту мысль выразить в современных терминах, то русские космисты отстаивали принцип не только прямой, но и обратной связи между человеком и Космосом. И в качестве идеала полагалась такая деятельность людей, которая могла бы обеспечить гармонизацию человека и природы, их совместное согласованное и гармоничное развитие (коэволюцию, в современных терминах). Условием же

¹⁹ См.: Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Указ. соч. С. 226-250.

32

реализации этого идеала русские философы считали единение человечества в планетарную общность и его духовное развитие, основанное на понимании органической целостности Космоса, соединении рационального и нравственного начал.

Многие из этих идей напоминают представления о человеке и мире, развитые в традиционных восточных культурах. Но философия русского космизма не редуцируется к ним. И более глубокий анализ обнаруживает здесь достаточно серьезные различия.

В восточных культурах ценность природы доминирует над ценностью человека. Вектор человеческой активности ориентирован не столько вовне, сколько вовнутрь, на самовоспитание и самоограничение, кото-

рые призваны обеспечить адаптацию человека к природному целому. Человек не воспринимается здесь как выделенный из природы ее особый компонент, он включен в круговорот космического организма.

Противоположное понимание человека и его активности характерно для западной культуры. Ценность человеческой личности доминирует здесь над ценностью природы. Человек рассматривается как особая, одухотворенная часть природы, продолжающая акты божественного творения. Вектор человеческой активности направлен вовне, на преобразование окружающего мира и подчинение его человеку. Полагалось, что в своей демиургической деятельности, опирающейся на рациональное знание законов природы, человек не имеет границ.

Философия русского космизма не разделяла целиком ни первое, ни второе понимание. В ней была предпринята достаточно дерзкая, опережающая свой век попытка синтезировать эти противоположные подходы и предложить идею взаимной корреляции двух различных векторов человеческой активности.

В космизме можно найти резкую критику свойственного западной цивилизации способа деятельности, который нацелен на эксплуатацию природы и приводит к разрушению ее естественных связей. Русские философы настаивали на том, что чисто технологическое отношение к природе имеет свои границы. Они буквально пророчески предостерегали от безудержной технологической эксплуатации природы, предсказывая глобальные катастрофы на этом пути (истощение, опустошение природы в результате хищнического к ней отношения). И это говорилось в начале нашего столетия, когда научно-технический прогресс демонстрировал свои нарастающие успехи и когда еще не просматривались экологический и другие глобальные кризисы!

Но вместе с тем предлагаемые русскими философами проекты будущего отнюдь не отбрасывали западную культурную традицию, а, напротив, использовали ее возможности и ее идеи. Это прежде всего относится к идеям прогрессивного развития человека и Космоса и ценности творческой личности, которые нашли свою оригинальную разработку в русской философии.

33

Идея, которая пронизывает практически все направления русского космизма, - это выход человечества на такой уровень своего развития, когда оно, объединившись в планетарном масштабе, сможет управлять природой как целостным организмом, гармонизируя ее. Диапазон интерпретаций этой идеи был достаточно широк: от представлений религиозного космизма (о соединении творческой духовности человека с божественной софийностью, организующей Космос) до

научно обоснованной и развитой В. И. Вернадским концепции биосферы и ноосферы.

В принципе эти идеи можно интерпретировать как эскизные наброски оптимистического сценария развития человечества, хотя, как мы сегодня понимаем, существуют и катастрофические для него сценарии, и их вероятность, к сожалению, достаточно велика.

Таким образом, намечаются новые возможности взаимодействия между западной и восточной версиями христианской культуры и традициями восточных культур. Важно подчеркнуть, что современная наука становится своеобразным медиатором этого взаимодействия.

Тип научной рациональности сегодня изменяется, но сама рациональность остается основой для понимания и взаимодействия различных культур. Диалог культур невозможен вне рефлексивного отношения к их базисным ценностям. Только рациональное понимание делает возможной позицию равноправия всех <систем отсчета> (базовых ценностей) и открытости различных культурных миров для диалога. В этом смысле можно сказать, что развитие в лоне христианской культурной традиции представления об особой ценности рациональности остается важнейшей опорой в поиске новых мировоззренческих ориентиров, хотя сама рациональность обретает в современном развитии новые определения и новые модификации.

Т. И. ОЙЗЕРМАН

ФИЛОСОФИЯ КАК ЕДИНСТВО НАУЧНОГО И ВНЕНАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Новое время в противоположность средневековому сознанию и жизненному укладу провозглашает высшей и, в сущности, единственной подлинной формой знания науку. Наука трактуется не только как эталон подлинного знания, но и как познание божественного. Средневековье считало лишь веру способной к познанию абсолютного, к сверхразумному (но не противоразумному, согласно Фоме Аквинскому) познанию. Антифеодалная философия Нового времени ставит на место веры науку. Дело идет к обожествлению науки, и этот процесс находит наиболее яркое выражение у Гегеля, который утверждает: <Абсолютная идея есть содержание науки>!

Было бы неверно полагать, что классики философии слишком вы-

соко оценивали все науки своего времени. Математика, несомненно, оценивалась ими весьма высоко, в то время как эмпирические науки не пользовались у них особым признанием. <Наукой в собственном смысле, - писал, например, Кант, - можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть знание лишь в несобственном смысле>2 .

' Hegel. Philosophische Propädeutik // Samt. Werke. Stuttgart, 1927. Bd 3. S. 142.
2 Кант И. Сочинения.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 56.

35

Наше понимание отношения классиков философии к науке было бы недостаточным, если бы мы не учли в полной мере их представлений о соотношении философии и наук. Классики стремились превратить философию в строгую науку. Они критиковали предшествующую философию как не соответствующую эталону научности. И вместе с тем они утверждали, что философия, поскольку она становится наукой, представляет собой науку наук, т. е. высшую науку, противопоставляя ее тем самым наукам. Весьма показательным, что, согласно учению Гегеля, высшей формой абсолютного духа, т. е. абсолютного знания, является не наука, а философия. В такой постановке вопроса нет какой-либо недооценки науки, научности. Речь идет о другом: философски осмысленные и истолкованные науки включаются в философию, которая таким образом объявляется единственно адекватной формой научного знания.

Итак, с одной стороны, уже на заре Нового времени наука провозглашается эталоном всякого знания, а философия подвергается критике за недостаток или даже отсутствие научности. Но, с другой стороны, те философские системы, которые объявляются научными, противопоставляются наукам как высшее научное знание. Следует отметить и то обстоятельство, что наукам противопоставляются и те философские учения, которые не претендуют на научность, но рассматривают науки как низшие формы знания. Таковы, например, религиозно-философские учения. Следовательно, высокая оценка науки, научности, столь характерная для Нового времени, не исключала противопоставления философии наукам. Такое противопоставление наличествовало уже в самом понимании философии как науки наук.

В XX веке соотношение философии и наук существенно изменяется. Несмотря на грандиозные достижения наук и связанный с ними научно-технический прогресс, возникает и развивается их критическая оценка. Такая оценка появляется и в самих науках как выражение их методологического кризиса. Однако главную роль в их критическом осмыслении играет, конечно, философия. Ее критическая пози-

ция связана непосредственно с тем, что она, с одной стороны, является членом научного сообщества, а с другой - представляет собой в большей или меньшей мере вненаучный феномен.

Здесь возникает вопрос: в каком смысле понятие науки применимо к философии? Учитывая в высшей степени существенные различия между науками (например, между математикой и историографией), мы вправе также спросить: что такое наука вообще? Формально наука может быть определена как некое институционализированное учение, с которым знакомятся в учебных заведениях. Учащиеся посещают лекции, участвуют в семинарах, сдают экзамены, получают соответствующие оценки. Лекции читают профессора, доценты ведут семинары, ученые советы присваивают ученые степени.

36

Институциональное определение науки весьма важно для ее существования в обществе. Но оно совершенно-недостаточно для понимания ее познавательного значения. Необходимо, следовательно, определить, что отличает научное познание от ненаучного. С моей точки зрения, наука может быть определена как систематическое, специализированное исследование, ограниченное определенной областью, исследование, применяющее понятия, доказательства, специальные методы достижения и проверки своих результатов.

Философия может быть рассмотрена как наука не только с институциональной, но и с познавательной точки зрения. Как и всякая наука, она представляет собой систематическое, специализированное исследование, ограничивающее свою область, оперирующее понятиями, доказательствами, опытными данными, а также методами проверки собственных результатов. Научной является не только попытка Спинозы доказать геометрически основоположения своей системы, но также и попытка Гегеля дедуцировать систему категорий, охватывающих всю действительность, исходя из понятия чистого бытия, лишеного всяких определений.

Разумеется, мы можем не согласиться с выводами Спинозы и Гегеля. Мы можем оценить их системы как ошибочные. Но такие оценки, хотя они относятся не только к содержанию, но и к методам этих учений, не опровергают того факта, что философия как форма систематического специализированного исследования, независимо от того, научно ли ее содержание, представляет собой науку (науку *sui generis*). Было бы грубой ошибкой умалять, недооценивать форму научности, присущую философии, на том основании, что она не гарантирует научности содержания. Как известно, законы логики также не гарантируют истинности логически правильных высказываний, но если эти высказывания противоречат логике, то они не научны. Философия соотносится с логикой, и поэтому

форма ее научна независимо от ее содержания.

Что касается содержания философских учений, то оно крайне разнообразно. Некоторые из этих учений ориентируются на анализ, осмысление, обобщение результатов науки. Такие учения (например, неопозитивизм) являются в определенной мере научными не только по форме, но и по содержанию. Другие учения (например, экзистенциализм) сознательно противостоят наукам и избирают в качестве предмета своего исследования человеческие переживания, субъективные психические состояния. Конечно, и эти переживания могут быть предметом научного исследования, как это имеет место в психологии. Но экзистенциализм, как правило, игнорирует результаты психологической науки. Содержание экзистенциализма носит антициентистский характер.

Таким образом, если одни философские учения близки по своей проблематике содержанию научных исследований, то другие ориен-

37

тируются на ненаучное содержание и соответственно на ненаучный подход к исследованию такого содержания. Это относится не только к экзистенциализму, но и к <философии жизни> в целом, а также к религиозно-идеалистическим учениям. Существенное значение ненаучного содержания, так же как и ненаучного подхода, не подлежит сомнению. Так, различные направления <философии жизни> значительно обогатили наше познание <человеческой реальности>.

Форма научности, характерная для философии, значительно отличается от присущей наукам научности. Все науки без исключения существуют в рамках разделения исследовательского труда, т. е. каждая из них занимается какой-то частью действительности и поэтому является частной наукой. Частные науки, как бы они ни отличались друг от друга по предмету и методам исследования, едины в том отношении, что являются именно частными науками. Философия не может быть частной наукой, хотя она и ограничивает предмет своего исследования, исключая из него частные проблемы. Следовательно, форма научности, характерная для философии, весьма противоречива, ибо она не присуща наукам и потому оказывается, хотя бы частично, ненаучным подходом к исследованию. Анализ философской формы научности показывает, что она представляет собой единство научного и ненаучного.

Науки, которые в прошлом основывались на обыденном опыте, все более отдаляются от него благодаря их прогрессу. Философия же, напротив, никогда не теряет интимной связи с этим личностным опытом. Обыденный опыт сообщает нам чрезвычайно важные знания, например знания о том, что каждый человек рождается и умирает. Мы пере-

живаем радости и горести, по-разному относимся друг к другу, любим и ненавидим, стремимся к достижению различных целей, стареем, болеем и т. д. Было бы наивно полагать, что эти факты, которые пытались осмыслить уже первые философы, утратили свое значение для современной философии. Правда, они стали, по меньшей мере частично, предметом специального научного исследования. Но лишь в философии тематика обыденного опыта действительно обладает. С момента возникновения философии и до настоящего времени судьба человеческого индивидуума, его жизнь и смерть представляют собой в высшей степени важные философские темы. Для философов позитивистского толка характерно забвение этой гуманистической проблематики. То же самое характерно для сциентизма; его философская "нищета состоит не в том, что он ориентируется на проблемы, порожденные развитием науки, а в том, что он недооценивает проблему человека.

Ориентация преимущественно на обыденный опыт - анализ его субъективного содержания, изучение тех его аспектов, которые не интересуют науки, - специфически характеризует философию. Эта ее **38**

особенность носит вненаучный характер, хотя она и не противоречит научному знанию, а дополняет, обогащает его.

Частные науки именно потому, что они частные, не образуют мировоззрения. Философия же, в противоположность им, представляет собой мировоззрение. Правда, существуют различные типы мировоззрений, например религиозное, поэтическое. Философия, в отличие от других типов мировоззрений, носит теоретически обоснованный характер. И, во-вторых, она представляет собой всеобщее мировоззрение, поскольку последнее охватывает природу, общество, человека и вообще все, что человек чувствует и мыслит. Поэтому нужно говорить о философском мировоззрении.

Нельзя сказать, что понятие мировоззрения чуждо наукам. История науки в разные эпохи свидетельствует о том, что в ней наличествуют определенные мировоззренческие ориентиры. Макс Планк, исходя из собственного естественно-научного опыта, замечает: <Мировоззрение исследователя всегда участвует в определении направления его исследований>³.

Это замечание Планка указывает на черты научности, которые могут быть присущи мировоззрению. Однако в целом мировоззрение, в частности философское, представляет собой вненаучный феномен. Что же составляет суть мировоззрения? Убеждения - основные убеждения, которые не тождественны знанию или вере. Мировоззрение -

это совокупность основных человеческих убеждений, касающихся природы, общества, личной жизни, убеждений, которые играют интегрирующую и ориентирующую роль в познании, поведении, совместной жизни людей.

Всякая философия есть мировоззрение, несмотря на то, что значительная часть философов не считает свою философию (и философию вообще) мировоззрением. Вопрос, следовательно, можно поставить так:

если, например, представители философии лингвистического анализа утверждают, что философия не есть мировоззрение, является ли их философия мировоззрением? На этот вопрос возможен, по-моему, лишь один, утвердительный, ответ. Нетрудно показать, что эти философы, несмотря на то, что они ограничивают задачи философии исследованием языка, по сути дела, высказывают свои убеждения по всем коренным проблемам научного знания, этики, политики и т. д. То же самое следует сказать о феноменологии Гуссерля, согласно которой философия - не мировоззрение, а строгая наука.

Существуют разные типы философских мировоззрений и соответственно этому различное отношение между их научными и вненаучными элементами. Это позволяет определить философское мировоззрение как единство научного и вненаучного познания.

Planck M. Wege zur physikalischen Erkenntnis. Stuttgart, 1949. S. 285.

39

Научная сторона философского мировоззрения проявляется в том, что оно учитывает достижения частных наук, обобщает их. Вненаучная его сторона проявляется в личности философа, которая неизбежно отражается в этом мировоззрении. Правильно утверждает Фихте: <Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек: ибо философская система - не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию, она одушевлена душою человека, обладающего ею>⁴. Фихте, таким образом, подчеркивает субъективную, личностную сторону философского мировоззрения, т. е. его вненаучную определенность, которая, как правило, отсутствует в тех мировоззренческих выводах, которые делаются в частных науках. В научном (особенно естественно-научном) исследовании личность исследователя, его дарование и другие черты играют, конечно, большую роль в деле достижения конечных результатов этого исследования. Но личность исследователя не проявляется в содержании результатов тех исследований, объективность которых носит безличный характер. Совершенно иная ситуация в философии: здесь личность философа проявляет себя в выборе направления исследования, в выводах, к которым он приходит.

Частные науки, ограниченные предметом своего исследования, ставят перед собой частные проблемы и рано или поздно решают их, упраздняя тем самым эти проблемы. Такой ситуации не может быть в философии, проблемы которой никогда не получают окончательного решения. Прогресс в философии осмысливает, углубляет, конкретизирует данные проблемы, обогащает их новым содержанием, ставит их по-новому. Это объясняется самой природой философских проблем, которые отличаются оптимумом всеобщности. Что такое истина? Что такое знание? Что такое закон? Что такое человек? Что такое мир? Частные науки, как правило, избегают этих вопросов, так как у них нет на них ответа. Представителя частной науки интересуют лишь определенные истины, определенные законы, вообще определенные объекты. Но это как раз и свидетельствует о том, что частным наукам не хватает вненаучного, однако же не чуждого наукам, философского подхода к научным проблемам. Таким образом, если частные науки ограничивают объекты своего исследования рамками конечного, то философия, напротив, стремится к познанию бесконечного, которое столь же познаваемо, сколь и непознаваемо. Однако непознаваемость бесконечного отличается от непознаваемости кантовских <вещей в себе>, так как бесконечное, которым занимается философия, хотя бы частично, познаваемо. Правда, всегда остается и будет существовать нечто непознанное, непознаваемое, по меньшей мере в данных условиях, но тем самым открывается непреходящая перспектива познавательной деятельности.

Фихте Г. Первое введение в наукоучение // Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 424.

40

Следовательно, конечное и бесконечное, познаваемое и непознаваемое находятся в некотором единстве. И то же самое можно сказать о научном и вненаучном не только в философии, но и в частных науках. Это значит, что вненаучное не тождественно ненаучному, антинаучному. Вненаучное чрезвычайно многообразно; оно частью родственно наукам, частью же чуждо им. Главный признак вненаучного состоит в том, что оно пребывает за рамками компетенции науки, во всяком случае на данном этапе ее развития. С этой точки зрения многое из современного содержания наук находилось в прошлом в сфере вненаучного познания.

Предметом исследования частных наук являются специфические законы специфической же области явлений. Понятие абсолютно всеобщего закона - закона, одинакового для всех явлений, закона, обуславливающего единство всего существующего, - чуждо частным наукам. Между тем философия разрабатывает понятие единства мира, мира как целого, понятие всеобщей связи всех явлений. Такое понятие можно рассматривать как недостижимый идеал научного позна-

ния. однако успехи частных наук свидетельствуют о том, что приближение к такому идеалу знания постепенно осуществляется.

Понятие закона является центральным в каждой частной науке. Закон характеризует последовательность явлений, их каузальное отношение. Но можно ли сказать, что в законах, открываемых частными науками, познается сущность явлений? Ответ на этот вопрос, конечно, зависит от того, что следует понимать под сущностью. Гегель в <Науке логики> показал, что сущность есть сложная, многогранная категория, которая включает в себя тождество, различие, противоречие, основание, причинность, субстанциальность, необходимость и т. д. Если принять такое понятие сущности, то следует признать, что оно совершенно чуждо наукам. И действительно, категории сущности в этом многозначном смысле нет места в лексиконе частных наук, хотя они иногда и ставят вопрос <почему?>. Философия, в отличие от частных наук, не может обойтись без категории сущности. Она может быть даже определена как учение о сущности, хотя это и не исчерпывает всего ее содержания. Очевидно также и то, что частные науки исследуют различные стороны сущности или существенные черты явлений. Поэтому философское понятие сущности разрабатывается на основе научных данных, но вместе с тем выходит за их границы. Понятие сущности - наглядный пример единства научного и вненаучного, такого единства, которое имеет место не только в философии, но и в частных науках.

Сущность - категория бесконечности, ибо сущность любого явления предполагает свою собственную сущность. Речь, таким образом, идет о сущности сущности, но и это понятие предполагает свою сущность. Отсюда следует вывод, что изучение сущности никогда не может быть завершено; мы всегда будем переходить от одного ее уровня

41

к другому, более глубокому. Такой путь познания специфически характеризует философское исследование, его вненаучные черты.

Существенной особенностью философии, принципиально отличающей ее от частных наук, является плюрализм философских учений, существующий со времени возникновения философии. По самой своей природе она возможна лишь как множество философских учений, которые, как правило, исключают друг друга. Речь, следовательно, идет не просто о разногласиях между философами, а о принципиально различных философских системах. Эти различия настолько существенны, что нет и не может быть общепринятого определения понятия философии, несмотря на то что философские тексты можно без труда отличать от текстов нефилософских.

Гегель, несомненно, ошибался, пытаясь гармонизировать историю философии и утверждая, что все философские системы являются <одной философией, находящейся в процессе развития>⁵. Однако тот же Гегель считал, что каждая философская система <существовала и продолжает еще теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого>⁶. Это утверждение, подчеркивая единство философии, несколько не отрицает плюрализма философских систем. В другом месте Гегель указывает, что каждая философия <совершенно тождественна со своей эпохой>⁷. Но исторические эпохи, на протяжении которых развивалась философия, качественно отличаются друг от друга. Отсюда следует, что в разные исторические эпохи существуют кардинально отличные друг от друга философии. Несмотря на это, Гегель продолжает настаивать на том, что <во все времена существовала только одна философия>⁸.

Таким образом, гегелевскую интерпретацию развития философии нельзя назвать последовательной. Однако непоследовательность Гегеля весьма содержательна, ибо плюрализм философских учений не исключает единства философии, но это единство весьма противоречиво. Следует поэтому согласиться с Г. Мартином, который, анализируя гегелевскую концепцию истории философии, приходит к выводу о неизбежности плюрализма философских систем: <То, что существует множество противостоящих друг другу философий, и то, что они, по видимому, всегда будут бороться друг против друга, - это является фактом. Но этот факт не является, с диалектической точки зрения, недостатком; это, скорее, необходимость. Для философии действительно существенно, что существует много философий.

⁵ Гегель. Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 514.

⁶ Гегель. Сочинения. М., 1934. Т. IX. С. 40.

⁷ Там же. С. 55.

⁸ Гегель. Сочинения. Т. XI. С. 518.

42

Философия может существовать лишь как множество философий>⁹.

Этот вывод я бы назвал современным пониманием сущности философии в отличие от точки зрения классиков.

Классики философии, стремившиеся превратить ее в систему научного знания, осуждали плюрализм философских учений как нечто принципиально несовместимое с императивом истинной философии, с принципом научности. И действительно, в этом плюрализме осо-

бенно отчетливо, наглядно выявляется качественное отличие философии от частных наук, ее вненаучная характеристика. Однако эти классики не видели того, что в таком плюрализме философских учений получают свое выражение многообразие, богатство философских идей, непрерывный творческий процесс. В истории философии одновременно представлены все стадии предшествующего философского развития. Здесь мы имеем единственную интеллектуальную плоскость, в которой мыслители разных эпох встречаются подобно современникам. Мы можем задавать вопросы нашим предшественникам, и хотя отвечать на эти вопросы приходится нам самим, философия прошлого помогает нам отвечать на такие, уже современные, вопросы.

С точки зрения современности, негативное отношение к плюрализму философских учений следует считать уже преодоленной, устаревшей концепцией. Было бы поэтому большой ошибкой представлять плюрализм философских учений как исторически преходящую характеристику развития философии, т. е. определенность, которая существует лишь постольку, поскольку развитие философии еще не увенчалось последней, окончательной системой, абсолютной истиной в последней инстанции.

Здесь возникает вопрос: оправданно ли существование ненаучных форм философии в эпоху научно-технической революции, когда наука действительно стала эталоном для познавательной деятельности? На этот вопрос следует ответить, что ненаучная философия не испрашивает права на существование. Она существует подобно тому, как существуют ненаучные эмоции, чувства, переживания, т. е. безотносительно к научным данным. Суть дела состоит в том, что сознание человеческого индивида, его психика в целом не имеют научного характера, хотя человек усваивает в процессе воспитания и образования научное знание.

Не следует также упускать из виду то, что религия представляет собой существенное содержание сознания людей. Религия исторически была первоисточником философии, она и в настоящее время является одной из основ философских учений. На почве религии возникла проблематика телеологии, которая сейчас разрабатывается не только в философии, но и в специальных науках. Проблема веры и знания является

9 Martin G. *Allgemeine Metaphysik: Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin, 1965.

43

и теологической, и научной, и философской проблемой, носящей вместе с тем также и вненаучный характер.

Плюрализм философских учений свидетельствует о том, что философские идеи, в особенности принципы философских систем, не устаревают, не теряют своей актуальности в ходе истории. Это принципиально отличает историко-философский процесс от истории научных знаний. М. Геру, лидер французской <философии истории философии>, не без основания утверждает, что прошлое науки, в отличие от прошлого философии, постоянно обесценивается его настоящим. Поэтому проблема истории философии - это проблема <возможности философии как множества философий, несводимых друг к другу, неразрушимых, так как они вечно остаются ценными для философской рефлексии>¹⁰.

Философский скептицизм, констатируя наличие множества исключаящих друг друга философских убеждений, постоянно приходил к пессимистическому выводу о принципиальной несостоятельности философии. На этом примере мы видим, как правильная констатация фактов приводит к ошибочному выводу. Развитие философии опровергает философский скептицизм и его пессимистический вывод, так как благодаря этому развитию философия обогащается новыми идеями.

Подведем итоги. Философия как систематическое, специализированное исследование, оперирующее понятиями, доказательствами, фактами, является по своей форме научным исследованием, наукой *sui generis*. Это обстоятельство объясняет и оправдывает положение философии в системе университетского образования. Однако философия, в отличие от наук, характеризуется и вненаучными чертами. Научное и вненаучное в той форме, в какой они существуют в философии, представляют собой лишь относительные противоположности, образующие единство. Эпистемологический анализ наук может и должен показать, что и в них имеет место вненаучный элемент, который находит свое выражение в убеждениях и в верованиях ученых. С этой точки зрения противоположность между философией и частными науками необязательно исключает их противоречивое единство.

Таким образом, я прихожу к выводу, который существенно отличается от тех воззрений, которые я, как и другие философы-марксисты, неоднократно излагал, обосновывал в моих прежних работах. Наряду с философскими учениями, теоретически обогащающими достижения наук и общественной практики, будут, по-видимому, всегда существо-

¹⁰ Gueroult M. Le probleme de la limite de l'histoire de la philosophie // La philosophie de l'histoire de la philosophie. Rom; Paris, 1956. P. 51. Точку зрения Геру хорошо иллюстрирует Ж. Мэр, который пишет: <Физика Аристотеля, так же как и физика Декарта, мертва, но картезианство и аристотелизм

продолжают цвести> (Maire J. Une regression mentale. D'Henri Bergson et Jean-Paul Sartre. Paris, 1959. P. 19). Убедительное утверждение!

44

вать и философские учения, не ориентированные на результаты научных исследований, но отражающие многообразие интересов, потребностей, культур разных народов, социальных групп и т. д. С этой точки зрения и необходимо, на мой взгляд, вырабатывать адекватное понимание непреходящего значения плюрализма философских учений.

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ

НАУЧНОЕ И ВНЕНАУЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ: СКОЛЬЗЯЩАЯ ГРАНИЦА

Культ науки, научности, идея о том, что именно развитие научного знания позволяет поставить под контроль внешние, подавляющие человека, стихийные силы природы и общества и что в этой связи прогресс науки является одним из главных факторов возрастания человеческой свободы, - все эти установки входили как необходимые составные части в <Проект просвещения>. В соответствии с этими установками все то, что мешает прогрессу свободы, подлежит радикальной критике. Это относится, в частности, и к разным формам вненаучного постижения мира, начиная от мифологии и религии и кончая отжившими метафизическими системами, предрассудками, лишёнными здравого смысла, и обыденными представлениями.

Нужно, правда, заметить, что такое понимание науки, которое принципиально противопоставляет научное мышление философскому, сложилось в рамках данного проекта далеко не сразу. Первоначально философия выступала как некоторый необходимый компонент общей научно-рациональной установки (и в этом контексте метафизика рассматривалась как некая <общая наука>), и лишь в XIX веке начинает становиться все более и более популярным мнение о том, что подлинная наука и философия не имеют между собою ничего общего. В XX веке этот способ понимания научности привел к формулированию тезиса о том, что, в сущности, все проблемы традиционной филосо-

46

фии являются псевдопроблемами и что поэтому одна из задач современных просветителей состоит в разоблачении и искоренении всякого рода философских пережитков из системы знания, ибо никакое подлинное знание вне науки и помимо науки невозможно.

Я хотел бы сделать некоторые уточнения, для того чтобы сциентистская установка, которая имеется в виду, была правильно понята. Согласно этой установке, речь не идет об отрицании самого факта существования разного рода вненаучных мыслительно-духовных форм, претендующих на знание различных аспектов реальности: обыденный здравый смысл, практические и технические знания, мифологические, религиозные, философские системы и т. д. Дело в другом: в соответствии с идеологией сциентизма все эти мыслительные образования не являются знанием в подлинном и точном смысле слова, так как не отвечают тем критериям обоснованности, которые в полной мере выполняются только в науке. Так называемые вненаучные формы <знания> имеют другие функции в обществе: способствуют ориентации в простейших жизненных ситуациях (там, где участие науки не необходимо, хотя в принципе и возможно), служат средствами выражения эмоций, способствуют сплоченности социальных групп и т. д. Сциентизм отнюдь не отрицает и факта глубокого взаимодействия науки, философской метафизики и религии в процессе становления современного научного знания (да и как можно отрицать влияние религиозно-мистических изысканий Кеплера на его научные открытия, метафизических размышлений Декарта на картезианскую программу в физике или алхимических исследований Ньютона на понимание им механики?). В соответствии с позицией сциентизма имевшие место в истории науки факты такого рода свидетельствуют лишь об исторически случайных обстоятельствах генезиса современного научного знания в конкретной культурно-исторической ситуации и вовсе не означают, что из существа научного отношения к миру вытекает необходимость взаимодействия науки с иными, вненаучными способами истолкования действительности. Да, говорят представители данной точки зрения, исторически наука была связана и с религией, и с философской метафизикой. Но все это послужило лишь своеобразными строительными лесами при возведении здания современной науки. Когда здание построено, леса больше не нужны. Сама по себе наука самодостаточна, и лишь на нее можно рассчитывать, если мы хотим обладать подлинным знанием.

Но так как именно с помощью научного знания могут быть решены основные проблемы, с которыми сталкивается современное человечество, очень важной становится проблема отделения научного знания от знания вне- и псевдонаучного. Как известно, в ходе развития логического позитивизма и разного рода постпозитивистских школ выдвигались различные критерии, с помощью которых можно было бы произвести подобное отделение: верификация Карнапа, фальсификация Поппера, <позитив-
47
ный сдвиг проблем> Лакатоса и т. п. Проблема эта так и не была решена, поскольку граница между научным и вненаучным знанием оказалась

достаточно размытой. Гораздо проще указать примеры того, что в данное время признается в нашей культуре в качестве бесспорно научного знания и что к таковому явно не относится.

Если пойти по этому пути, то легко обнаружить, что в качестве эталона научного знания в европейской культуре последних двухсот лет неизменно фигурировала опирающаяся на эксперимент математизированная физика, а в качестве примера изысканий, не имеющих ничего общего с наукой в таком ее понимании, - философия, занятая глубинным исследованием сознания, т. е. изучением сознания не в его эмпирической данности и фактуальности (это дело эмпирической психологии), а в его трансцендентальных измерениях. Предпосылки, из которых исходят эти два типа исследований, а также результаты, к которым они приходят, представляются не только разными, но несовместимыми друг с другом, взаимно друг друга отрицающими. Можно показать, что эксперимент, лежащий в основе того типа науки, которая возникла в Европе в Новое время, в качестве необходимого условия своей возможности (используя кантовский способ выражения) предполагает принятие установки на реальность изучаемой действительности. В этом смысле реалистическая установка в ее разных модификациях органически присуща научному мышлению. Ученый при таком понимании науки получает воспроизводимые факты, используя соответствующие приборы и объективные способы измерения величин, строит математизированные теории для объяснения эмпирических данных и излагает результаты своего исследования в общезначимой форме. С другой стороны, то направление в европейской философии, которое во многих отношениях задавало тон всему ее развитию в последние триста лет и которое можно назвать <философией сознания>, или <философией субъективности>, исходит из самоочевидной данности мира сознания, субъективных феноменов и неочевидности внешнего сознанию мира. Способы анализа феноменов сознания весьма специфичны, непохожи на приемы математизированного естествознания, и, как показал опыт развития западной философии, получить общезначимые результаты в этой области весьма затруднительно.

Я думаю, что тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое время и который как будто бы является прямым отрицанием <философии субъективности>, в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции, которые вполне вненаучны и научными быть не могут, ибо определяют сам характер научной практики. Европейская наука последних столетий и философская мысль, которой отказывают в статусе научности, на самом деле оказываются двумя сторонами некоего единого целого, разрабатывая две формы приложения единой ценностно-познавательной установки: к исследованию природы, с одной сто-

роны, и к изучению человека, мира его сознания, его ценностей, его свободы - с другой. От смены этой установки зависит изменение взаимоотношения научных и вненаучных форм мышления, их места в системе культуры, способов их взаимодействия.

Экспериментальное естествознание Нового времени стало возможным в результате появления определенной системы идеалов и ценностей, задающих такое отношение человека к природе, которое является весьма специфичным и которого ранее никогда не существовало в истории. Эта система идеалов связана с возникновением цивилизации особого типа, которую нередко называют технологической. Таким образом, то, что мы считаем современным научным мышлением, имеет в качестве условия своей возможности целую систему предпосылок. Речь идет прежде всего о понимании природы как простого ресурса человеческой деятельности, как некоего пластичного материала, в принципе допускающего возможность безграничного человеческого вмешательства, переделки и преобразования в интересах человека, который как бы противостоит природным процессам, регулируя и контролируя их. Если в рамках античного миропонимания техническая деятельность, продуцирующая мир искусственных предметов, не может иметь никакого отношения к познанию естественно существующих вещей, ибо <искусственное> и <естественное> несовместимо друг с другом, то в науке Нового времени это противопоставление снимается: сама природа выступает как некий гигантский механизм, выявить скрытые пружины которого можно только путем его разборки. В ходе экспериментирования происходит как раз насильственное воздействие на естественные процессы, которое позволяет препарировать явления, обнажать их скрытые механизмы и производить факты, составляющие эмпирический базис науки. Специфическое отличие науки Нового времени от науки античности состоит, таким образом, в том, что факты не столько описываются, сколько производятся, конструируются. Современное научное мышление, в отличие от научного мышления во времена античности, возникает и развивается в рамках проективно-конструктивного отношения к миру.'

Очень важно подчеркнуть и другое обстоятельство. Эксперимент как средство изучения природы предполагает не только отказ от принципиального противопоставления естественных и искусственных процессов,

' Я хотел бы специально подчеркнуть, что наука отнюдь не возникла впервые в Новое время. Есть все основания говорить об античной и средневековой науках, которые в целом ряде существенных отношений (в том числе и в отношении к вненаучному мышлению) отличаются от современной науки,

ибо развиваются в рамках иных мировоззренческих (познавательных и ценностных) установок. Современная наука возможна в определенной культурно-исторической ситуации и в рамках специфической установки в отношении мира природных и социальных объектов.

49

но также и возможность выделения таких замкнутых систем, которые допускают со стороны субъекта полный контроль за всеми факторами, влияющими на протекание исследуемых процессов. Если принять иные предпосылки, то эксперимент в точном смысле слова неосуществим. Но из этих предпосылок вытекает тезис о возможности точного предсказания будущего хода событий (речь идет о возможности не фактической, что нередко бывает сделать весьма затруднительно, а о принципиальной). Но там, где мы способны предсказывать течение процессов, мы можем овладевать ими, регулировать и контролировать их. <Познавать для того, чтобы предвидеть, предвидеть для того, чтобы повелевать>, - такая формулировка существа современной науки была дана в позитивизме. Нужно признать, что она неплохо выражает особенности той познавательно-ценностной установки, в рамках которой осуществляется современное научное мышление.

Интересно заметить, что особенности теоретического мышления, как оно понимается и практикуется в науке Нового времени, непосредственно связаны со специфическими чертами данного типа научности. Если главная цель теории в античной науке состоит в понимании природных явлений посредством доказательства, исходящего из посылок, истинность которых постигается интуитивно², то теперь теоретическое научное мышление осуществляется в форме особого рода деятельности теоретика со специфическими - идеальными - объектами. Работа теоретика с идеальными объектами напоминает деятельность техника с материальными конструкциями: идеальные объекты соединяются, разъединяются, преобразуются, ставятся в особые, необычные условия, как бы испытываются на прочность и т. д. С помощью идеальных конструкций проводятся т. н. идеальные эксперименты. При этом выясняется (и это особенно существенно для понимания той проблемы, которую я обсуждаю), что идеальный и реальный эксперименты не просто взаимосвязаны, но что последний попросту невозможен без первого. Ибо только в идеальном эксперименте удастся выделить исследуемое явление <в чистом виде>, раскрыть внутренние, глубоко запрятанные механизмы природных процессов. В реальном эксперименте исследователь пытается приблизиться, насколько это возможно (а полностью это, разумеется, никогда не возможно), к воссозданию тех условий, которые первоначально изучаются в деятельности с идеальными конструкциями. Отмеченный характер теоретической деятельности в рамках науки Нового времени, особенно хорошо виден тогда, когда мы имеем дело не с уже сформировавшейся наукой этого

типа, а когда мы изучаем генезис, становление этого типа научности (в частности, творчество таких основателей экспериментального естествознания, как Галилей).

2 Поэтому теория в рамках античной науки выступает, в сущности, как развертывание некоего изначально данного содержания, которое созерцается и интуитивно схватывается. Отсюда и буквальный смысл слова <теория> - созерцание.

50

Научная теория в том виде, в котором она теперь начинает пониматься и конструироваться, как бы содержит в потенции производство эмпирических феноменов в реальном эксперименте.³

Одним из важных следствий подобной проективно-конструктивной установки является резкая оппозиция научного и вненаучного мышления. Все те мыслительно-духовные образования, которые не могут быть воспроизведены в деятельности (реальной и идеальной), смысловое содержание которых субъект не может контролировать, в рамках подобной установки должны выводиться за пределы науки. Это относится к религии, мифологии, суждениям обыденного опыта, вообще к значительной части интеллектуально-духовной традиции. При этом речь идет не просто о разделении мышления на научное и вненаучное, а о том, что только первое рассматривается как мышление в строгом смысле слова, только с ним связывается возможность истинного постижения действительности. Основатели науки Нового времени лично были религиозными людьми. Однако, как я пытался показать, тот тип научного мышления, который они сформировали, предполагает такое отношение к миру, которое принципиально отличается от религиозного. Поэтому неудивительно, что развитие современной науки с необходимостью привело к появлению идеологии сциентизма с его резко негативным отношением ко всем без исключения вненаучным формам мышления, а прогресс тесно связанной с наукой техники - к идеологии технократизма с его культом технического преобразования и контролирования всех природных и социальных феноменов.⁴

3 Из сказанного никоим образом не вытекает понимание теории как особого рода записи процедур реальной экспериментальной деятельности (подобное понимание предлагал операционализм, с точки зрения которого содержание всех осмысленных научных понятий сводится к совокупности экспериментальных операций измерения). В действительности зависимость здесь прямо противоположная: реальный эксперимент предполагает эксперимент идеальный, вовсе не сводимый к первому. Между идеальным и реальным экспериментами не может быть совпадения. Научное теоретическое мышление выступает не как идеальное копирование процедур

реального эксперимента, а как создание условий для последнего. Теория выражает не текущую экспериментальную практику, а глубинные возможности проективно-конструктивного отношения к миру. Тем более нельзя принять точку зрения логического позитивизма, согласно которой научная теория - это не что иное, как особого рода запись эмпирических данных. Последняя точка зрения не схватывает специфических особенностей современной науки, которая не столько описывает эмпирические данные, сколько их конструирует, производит в процессе эксперимента, который, в свою очередь, предполагает соответствующие теоретические предпосылки.

4 Крайний случай сциентизма и технократизма, его своеобразное доведение до логического конца, - это идея о возможности преобразования на научной основе физической и психической природы самого человека. Именно эта идея была важной составной частью той идеологии, которая в течение многих десятилетий господствовала в Советском Союзе. Рационализация всех природных и социальных феноменов, позволяющая контролировать стихийные процессы и управлять ими, рассматривалась в этой идеологии как высшее выражение гуманизации действительности, как проявление творческой мощи человека. В этой связи следует заметить, что ряд особенностей того тоталитарного аппарата, который возник в нашей стране, обязан своим происхождением именно идее о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции (как раз такой подход отождествлялся в свое время с созданием <прозрачных> социальных отношений, т. е. с их гуманизацией и рационализацией).

51

Я хотел бы специально обратить внимание на то, что в рамках данного типа научности особенно резко противопоставляются научное и обыденное знание. Основные представления аристотелевской физики не столь уж далеки от обычного здравого смысла. Развиваемые в ней идеи о том, что движение каждой вещи должно завершаться в соответствующем <естественном> месте, что тело движется лишь постольку, поскольку на него действует извне приложенная сила, и другие, по сути дела, являются простыми обобщениями повседневного эмпирического опыта. Научное мышление в этом случае выступает как продолжение и развитие мышления вненаучного. Совсем другое дело в науке Нового времени. Здесь научное и обыденное резко противопоставляются друг другу. Действительное движение Солнца совсем не таково, каким оно представляется. В законах классической механики (а она выступает в это время как парадигма научности вообще) формулируются такие характеристики движущихся тел, которые противоречат тому, что наблюдается в опыте. Наука основывается на эксперименте, а в последнем создаются искусственные условия, в которых обычный человек никогда не может действовать. Развитие научного мышления в рамках данного его понимания означает резкий разрыв с традицией здравого смысла, недоверие ко всему непос-

родственно, естественно данному.

В философии Нового времени - а многие ее основоположники были одновременно основателями современной науки - познавательно-ценностная установка, лежащая в основании этого типа научности, осознается, рефлектируется, из ее логического анализа делаются соответствующие мировоззренческие выводы.

Позиция недоверия ко всему естественно данному и соответственно доверия лишь к тому, что сознательно контролируется, доведенная до своего логического конца, приводит Декарта к радикальному сомнению в существовании всего, кроме самого сомневающегося и сознающего субъекта. Если мир природы существует не сам по себе, а как бы лишь постольку, поскольку им можно овладеть, поставить под контроль, сделать продолжением и частью самого человека, то естественно поставить человека в центр всех происходящих природных процессов и одновре-

52

менно вне их. В свою очередь, в самом человеке лишь сознание⁵ может рассматриваться не как нечто данное, а как постоянно воспроизводимое собственной деятельностью (и лишь постольку существующее). Так появляются две взаимно связанные идеи: с одной стороны, идея о несомненной данности человеку мира его сознания и неочевидности существования мира внешних предметов (таким образом впервые выделяется сфера субъективного как резко противостоящая всему остальному) и, с другой стороны, идея о возможности и необходимости со стороны сознания контролировать его окружение.

Последняя идея связывается с представлениями о достижении человеческой свободы. Если свобода - не просто свобода выбора из уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то как способ достижения свободы понимается овладение окружением, начиная от природы, включая социальный мир и кончая телом самого человека и его стихийными эмоциональными состояниями (недаром в это время философы пишут много трактатов о борьбе со <страстями души>). Овладение окружением, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством его реализации считаются разум, научная рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При таком понимании овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их <рационализация> и <гуманизация> на научной основе.

Но идея овладения и контроля простирается еще далее, теперь уже на само сознание. Истинная свобода предполагает контроль со сто-

роны <Я> над всем, что от него отлично. В свою очередь, научное мышление возможно только тогда, когда контролируются не только внешние факторы, влияющие на ход эксперимента, но и сами операции познающего субъекта - как материально-экспериментальные, так и идеально-мыслительные. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, то я могу контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее метода, с помощью которого можно беспрепятственно получать новые знания и производить все необходимые нам результаты действия. Вообще, идея о тесной связи между полнотой саморефлексии, с одной стороны, и обладанием подлинным мышлением и настоящей свободой - с другой, является одной из центральных идей европейской философии Нового времени (достаточно вспомнить знаменитую гегелевскую идею о том, что развитие саморефлексии Абсолютного Духа совпадает со становлением мышления и вместе с тем с прогрессом свободы).

5 В декартовской терминологии это понимается как мышление (отсюда его знаменитое положение: <Мыслю, следовательно, существую>). Иными словами, мышление истолковывается в самом широком смысле, когда к нему относятся, по сути дела, все акты сознания.

53

Выделение субъективности как чего-то неоспоримого и вместе с тем сомнение во всем данном человеку извне - этот исходный пункт современной европейской философии имел ряд других интересных следствий. Если принимать идущий еще от Аристотеля тезис о том, что знание сущности предмета предполагает познание его ближайшей причины, то человек по-настоящему может знать только то, что он сделал, т. е. вещь, ближайшей причиной которой является он сам. Знание, таким образом, отождествляется с созиданием, конструированием⁶. Но если несомненной данностью является лишь мир сознания, то по-настоящему можно знать только те продукты деятельности, которые остаются в сфере сознания, не выходя за его пределы. Отсюда кантовская идея о том, что предметы опыта познаваемы именно потому, что они сконструированы субъектом, правда не индивидуальным⁷, а трансцендентальным, - но ведь последний является не чем иным, как глубинной сущностью первого⁷. Гегель, как известно, пытался выйти за рамки индивидуального сознания (и вообще за пределы декартовской дихотомии двух миров: субъективности и внешних объектов), но и он остается в пределах той традиции европейской философии, в соответствии с которой знать по-настоящему можно лишь то, что создано, сотворено мышлением. Человек может познавать нечто лишь в той степени, в какой он приобщается к деятельности Абсолюта по познанию того, что последний создал. Известны деклара-

ции Маркса о выходе за пределы классического немецкого идеализма. Поэтому субъект для него - не воплощение Абсолюта, не трансцендентальное сознание и не индивидуальное самосознающее <Я>, а реальный эмпирический телесный человек. И все же можно показать, что и философия Маркса исходит из ряда предпосылок, относящихся к той традиции, о которой идет речь. В соответствии с этой философской концепцией познать какой-либо предмет адекватно можно лишь в том случае, если человек обладает способами воспроизведения его в своей деятельности или, как выражается Маркс, может <распредметить> его.

6 Ср. следующие рассуждения Спинозы о сущности круга. Круг можно определить как <фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны...> (Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 352).

Однако такая дефиниция, считает Спиноза, <совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство> (Там же), к тому же свойство производное, вторичное. Это всего лишь номинальная дефиниция. Реальная дефиниция должна выражать ближайшую причину вещи, а это, по мнению Спинозы, равносильно заданию способа построения вещи. В этом случае круг должен быть определен как <фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен> (Там же).

7 Поэтому-то вещь-в-себе, которая не является продуктом деятельности субъекта, не может быть познана.

54

Отсюда знаменитая Марксова идея практики как единства <опредмечивания> и <распредмечивания>, идея сотворения человеком окружающего его мира и самого себя.

Нужно сказать, что развитое в <философии сознания> понимание человека, его субъективности, его <Я> колоссальным образом повлияло на развитие европейской философии, определив на долгое время сам способ формулирования проблем в онтологии, эпистемологии, философии науки, этике и в ряде наук о человеке, в частности в психологии. Отсюда, например, такие проблемы, над решением которых билась в течение столетий европейская мысль, как взаимоотношение <Я> и внешнего мира или возможность <выхода> из замкнутого индивидуального сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним. Любопытно отметить, что в плену этих проблем, сам способ формулирования которых создает тупиковые ситуации в их решении, неизменно оказывались те мыслители, которые пытались выявить философские предпосылки современного научного мышления. С одной стороны, как я отмечал, наука предполагает реалистическую эпистемологическую установку (которая, в сущности, несовместима с традициями <философии сознания>). С другой стороны, смысловой ана-

лиз проективно-конструктивной позиции, лежащей в основании современного научного мышления, приводит к философии субъективности. Поэтому не случайно все крупнейшие философы науки - а многие из них были и творцами современной науки - совмещали в своих философско-методологических концепциях две, казалось бы несоединимые, позиции: реализма и субъективизма. Это относится и к Э. Маху, и к У. Бриджену, и к Б. Расселу. Не так давно М. Бунге сетовал на то, что практически вся современная философия науки исходит из субъективистских предпосылок. Но ведь иначе и быть не могло, ибо эти предпосылки - лишь результат философской экспликации той ценностно-познавательной установки, которая лежит в основании современного научного мышления. Я хочу заметить в этой связи, что не вполне был прав Э. Гуссерль, когда он, усматривая причины кризиса европейских наук в грехе объективизма, связывал пути выхода из него в возврате к точке зрения субъективности. В действительности объективистская позиция, т. е. отношение к миру познаваемых предметов и процессов как к чему-то внешне противопоставленному субъекту, отъединенному от него, является не чем иным, как оборотной стороной антропоцентризма, точки зрения субъективности. Это просто две проекции одной и той же проективно-конструктивной установки.

В философии XX века делались неоднократные попытки выхода за пределы Декартова противопоставления мира сознания и мира объектов. Между тем, как мне представляется, этот выход может быть действительно успешным лишь в том случае, если он сопровождается критикой той ценностно-познавательной установки (определяющей отношение человека к природе и человека к человеку), которая лежит в

55

основании современной технологической цивилизации и о которой шла речь выше. Переосмысление этой установки означает новое понимание человека и природы, укорененности человека в бытии и в межчеловеческих коммуникациях. Влиятельность этого критического переосмысления во многом зависит оттого, насколько оно поддерживается реальными трансформациями в самой цивилизации. Сегодня можно говорить о том, что необходимость отказа от односторонне технологического пути развития (тупиковый характер которого выявился особенно остро в связи с экологическим кризисом) осознается все более остро. Значит, можно ожидать того, что попытки переосмысления, о котором идет речь, будут все более частыми. Но это означает новое понимание научности и тех вненаучных предпосылок, которые лежат в основании науки, а также отношения научного мышления к разнообразным вненаучным мыслительным образованиям.

Я считаю, что переосмысление ценностно-познавательной установ-

ки, о которой идет речь, связано с новой онтологией <Я>, новым пониманием отношения <Я> и другого, существенно иным пониманием отношения человека и природы. Конечно, Декарт прав в том, что, если я мыслю, то существую (в его широком понимании мышления как, по сути дела, сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию <со стороны>: со стороны другого человека, со стороны той реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального <Я> предполагает ситуацию <вне-находимости>, о которой писал выдающийся русский философ М. Бахтин. В соответствии с этим представлением межчеловеческая коммуникация, диалог не являются чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания и его <Я>. Согласно М. Бахтину, я существую не просто потому, что мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека. Диалог - это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т. е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого человека (диалектика: <я для себя>, <я для другого>, <другой для себя>, <другой для меня> и т. д.). Коммуникация не предопределена и не запрограммирована. Вместе с тем лишь через отношения с другими индивидуальность формируется и свободно самореализуется.

Подобное переосмысление <Я>, сознания и отношения <Я> и другого ведет к новому пониманию свободы. Свобода мыслится уже не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерелефлексивными и <непрозрачными> процессами моей

56

собственной психики. В этом случае свобода понимается не как выражение проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного мира, который управляется и контролируется, а как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принять не означает просто довольствоваться тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение.) При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту, - это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе, равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим, в

результате которой оба они изменяются. Такой подход предполагает нередуцируемое многообразие, плюрализм разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношения диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Этой новой онтологии человека соответствует новое понимание взаимоотношения человека и природы, в основу которого положен не идеал антропоцентризма, а развиваемая рядом современных мыслителей, в частности нашим известным ученым Н. Н. Моисеевым, идея коэволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге.

Может ли подобная новая онтология каким-либо образом выразиться в новом понимании научности и научного мышления, или же она остается чисто философской конструкцией, сосуществующей с традиционной научной практикой? Я думаю, что главный смысл новой онтологии, о которой идет речь, состоит именно в том, чтобы повлиять на ту ценностно-познавательную установку, которая лежит в основе понимания научности, возникшего в XVII столетии. В связи со сказанным я хочу сделать два существенных замечания. Первое. Попытки по-новому понять науку, научное мышление и его отношение к мышлению вненаучному, которые будут рассмотрены ниже, не являются чем-то общепризнанным и бесспорным. Вокруг их истолкования ведутся большие дискуссии, многие специалисты в тех областях знания, в которых эти попытки осуществляются, не принимают их. Дело, следовательно, не в том, в какой степени попытки, о которых идет речь, будут ассимилированы наукой и смогут повлиять на трансформацию научного мышления, а в самом их наличии, демонстрирующем, по крайней мере, возможность противостоять проективно-конструктивной установке не извне, а изнутри науки, возможность альтернативного развития научности и научного мышления. Второе. Даже принятие того альтернативного понимания научности, которое связывается с этими попытками, вовсе не означает полного отказа от

57

той формы научной практики, которая традиционна для современной науки с ее ценностно-познавательной установкой. Речь идет лишь об ограничении действия этой установки, которая оказывается не универсальной и поэтому теряет свой мировоззренческий статус.

А теперь я кратко остановлюсь на трех современных попытках по-новому понять научный способ исследования на основе новой онтологии человека и природы. Я имею в виду концепцию известного физико-химика, лауреата Нобелевской премии И. Пригожина (которую он иногда называет <философией нестабильности>), <экологическую

теорию> зрительного восприятия крупнейшего специалиста в этой области Дж. Гибсона и широко сегодня обсуждаемый в психологии т. н. коммуникационный подход.

1. В свете развиваемой И. Пригожиным теории диссипативных структур и концепции самоорганизации подлежат радикальному пересмотру многие принципиальные установки традиционной науки, в частности идея универсальных законов, существование которых обеспечивает принципиальную возможность сколь угодно точного предсказания будущих событий. Традиционная наука в основном уделяла внимание устойчивости, порядку, однородности и равновесию. Она изучала главным образом замкнутые системы и линейные соотношения. Согласно Пригожину, те области, в которых имеют силу методы исследования, практикуемые этой наукой, составляют лишь малую часть реальности - как природной, так и социальной. Ибо значительная часть действительности характеризуется разупорядоченностью, неустойчивостью, разнообразием, неравновесностью, нелинейными соотношениями. Подавляющее большинство систем во Вселенной являются не закрытыми, а открытыми. В особые, переломные, моменты изменения таких систем (называемые точками бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить их дальнейшее развитие. В этой связи по-новому понимается роль случайных, единичных событий: именно эти события, а не универсальные законы, способны определять будущее в определенных ситуациях (что, разумеется, не исключает действия универсальных законов в ситуациях устойчивости и равновесия). С этими идеями связывается новое понимание необратимости времени и преодоление того разрыва в представлении о нем, которое характеризует науку и обыденное мышление.

Но это означает новое понимание взаимоотношения научного и вненаучного мышления. Те представления о взаимоотношении устойчивости и неустойчивости, о времени, о роли случайности в жизни и ряд других, которые характерны для обыденного мышления, для некоторых западных и восточных мифов, для части старых философских традиций (вроде гилозоизма) и которые трактуются традиционной наукой как антинаучные, совершенно отжившие и не имеющие никакого отношения к познанию реальности, получают в свете этих новых идей своеобразную реабилитацию. Речь не идет о стирании грани между научным и внена-

58

учным мышлением. Грань эта существует в каждый момент времени. Просто она оказывается подвижной, исторически изменчивой. И то, что на одном историческом этапе выступает как нечто противоположное науке, на другом оказывается весьма близким ей: наука своими специальными средствами разрабатывает комплекс идей, коррелирующих с теми, которые характерны для вненаучных познавательных традиций, и вместе с тем

понимает собственные границы и необходимость дополнения другими, вненаучными, способами осмысления реальности.

<Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы, - пишут И. Пригожий и И. Стенгерс. - Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся, самоорганизующемся мире>8. А вот что говорят исследователи концепции самоорганизации В. И. Аршинов и В. Г. Буданов: <Концепция динамического хаоса предполагает новую, открытую форму рациональности. Эта форма рациональности включает в себя три основных типа. Первый тип - верований, примет, народной мудрости. Это, по сути, целостный вероятностный взгляд на стохастическую структуру реальности. Вторым, противоположным ему, детерминистический взгляд классической науки, справедливый на малых временах горизонта предсказуемости. И третий, "примиряющий", тип исторически локальной рациональности, по-видимому, свойственный в разной степени средневековой культуре и обыденному мировосприятию. Обнаруживаемое в динамическом хаосе внутреннее единство всех трех типов рациональности обосновывает возможность становления в современной культуре обобщенной рациональности, в контексте которой наука и практическая мудрость действительно нуждаются друг в друге>9.

2. Выдающийся американский психолог Дж. Гибсон в течение нескольких десятилетий на основании своих эмпирических исследований развивал теорию восприятия (на примере зрительного восприятия), которую он связал с <экологическим подходом>10. Хорошо известно, что традиционная теория восприятия обнаруживает целый ряд принципиальных трудностей как психологического, так и философского характера. Это и объяснение инвариантности перцептивного образа, и проблема <проекции> сетчаточного и нейронно-мозгового образа на мир реальных объектов и т. д. Известны различные поправки, внесенные в традиционную теорию, особенно в психологию XX века (в работах гештальтпсихологов, Ж. Пиаже и др.).

8 Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 65-66.

9 Аршинов В. И., Буданов В. Г. Синергетика - эволюционный аспект // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994. С. 241-242.

10 Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.

59

С точки зрения Гибсона, все эти поправки недостаточно радикальны,

ибо не касаются самых существенных предпосылок традиционного исследования восприятия: во-первых, тезиса о том, что восприятие — это процесс, происходящий <внутри> человека (<внутри> его сознания или его мозга), что это процесс переработки результатов внешнего воздействия на органы чувств, во-вторых, мнения о том, что для понимания процессов, происходящих между воспринимаемым предметом и воспринимающим субъектом необходимо использовать данные современной науки, которая раскрывает природу объективного мира (в частности, физики, геометрической оптики в случае зрительного восприятия и т. д.). Гибсон развивает концепцию (и подтверждает ее результатами своих широко известных эмпирических исследований), согласно которой восприятие - это не процесс <внутри> субъекта, а способ действия субъекта в мире. Имеет место не наложение на мир объектов результатов конструкторской деятельности сознания, как это предполагала психологическая традиция, солидарная с той традицией <философии субъективности>, о которой ранее шла речь в этом тексте, а в некотором смысле <прямое> извлечение информации из реального окружения, где живет и действует воспринимающий субъект.

Я не имею возможности сколько-нибудь подробно излагать идеи Гибсона, которые во многих отношениях необычны и радикальны.

Хочу подчеркнуть лишь следующее. Гибсон обращает внимание на то, что новый подход к изучению восприятия возможен только в том случае, если мы откажемся от отождествления структуры реальности с той ее картиной, которую дает современное естествознание, в частности физика. Речь идет не о том, что эта картина ложна. Но она характеризует лишь определенный уровень реальности, как раз тот, с которым воспринимающее существо (как животное, так и человек) непосредственно дела не имеет. Воспринимаемый мир - это не физический окружающий мир, онтология которого весьма отличается от физической. Гибсон строит в этой связи весьма специфическую онтологию, непохожую не только на ту, с которой имеет дело современная наука, но и на те онтологические конструкции, которые предлагались европейской философией в последние столетия. Согласно Гибсону, окружающая среда включает такие, например, элементы, как вещества, среды, поверхности, прикрепленные и неприкрепленные объекты, места, выпуклости и вогнутости, пути, события и т. д. (и не включает, например, пространства и времени). Гибсон отказывается также от геометрической оптики для объяснения способов распространения света, - а без понимания движения света невозможно понять, как осуществляется зрительное восприятие, - и создает для нужд своей концепции специфическую теорию объемлющего оптического строя. В онтологии окружающего мира, по Гибсону, существуют абсолютный верх и абсолютный низ. Да и вообще, эта онтология, претендующая на то, чтобы раскрыть некие глубинные основания обыденного сознания и в не-

которых отношениях напоминающая аристотелевскую физику, на первый взгляд кажется не только вненаучной, но даже и антинаучной. Я хочу, однако, подчеркнуть, что речь идет именно о науке (имеющей разработанную специальную теорию и множество экспериментально полученных фактов), но о такой, которая предлагает некоторый альтернативный способ исследования и ассимилирует ряд вненаучных представлений.

3. Со времени возникновения экспериментальной психологии (конец XIX века) в ней всегда были сильно выражены попытки создания системы знания, подобного классическому экспериментальному естествознанию. На это ориентировался и основатель экспериментальной психологии В. Вундт, и создатель психоанализа З. Фрейд, и основатель бихевиоризма Дж. Б. Уотсон. Подобную же попытку построения психологии по образцу классического научного знания предпринимали крупнейшие советские психологи Л. Выготский и А. Леонтьев. Другое дело, что на практике этот идеал выдерживался лишь в редких случаях, что эксперимент, подобный естественно-научному, в психологии оказывался возможным лишь иногда (Выготский ввел понятие <развивающий эксперимент>, который в строгом смысле экспериментом не является).

В 50-60-е годы XX века в США выступила группа психологов (У. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Р. Мэй), основавших т. н. движение гуманистической психологии и выдвинувших тезис о том, что психология в принципе не является наукой того типа, который до сих пор рассматривался как единственно выражающий научность, и что наши общие представления об идеалах знания и целях науки должны быть пересмотрены. Так, например, с точки зрения А. Маслоу, знание, касающееся человека, может быть знанием не экспериментальным, а только экспериентальным, т. е. базирующимся на непосредственных данных человеческих переживаний. В психологическом исследовании должно происходить слияние исследователя с объектом изучения". Согласно К. Роджерсу, в процессе психотерапии возникает экспериентальное единство, ситуация, в которой терапевт и пациент вместе попадают в поток субъективного аутентичного становления, взаимоотношения по типу <Я-Ты>. Это тот вид учения, или процесс самопознания, которому нельзя научить, его можно только пережить¹². В более позднее время подобные идеи развивал А. Джиорджи¹³.

Особое внимание привлекает разгоревшаяся недавно среди российских психологов дискуссия о статусе психологического знания. Группа психологов и философов выступила с резкой критикой естественно-

¹² Maslow A. Toward a psychology of being. N. Y., 1962.

12 Rogers C. On becoming a person. Boston, 1961.

13 Giorgi A. Psychology as a human science. N.Y., 1970.

61

научного идеала в психологии (и в этой связи - с критикой влиятельной в советской психологии и хорошо известной за рубежом психологической теории деятельности А. Леонтьева). Этому идеалу был противопоставлен идеал психологии как принципиально гуманитарной дисциплины. Так, например, один из участников этой дискуссии, В. Розин, подчеркивает, что в отношении человека не проходит инженерная установка - овладеть, подчинить, управлять, а также естественно-научная - описать процессы и условия, их определяющие.¹⁴ Другой участник дискуссии, А. Пузырей, считает, что в психологии эксперимент невозможен, в частности потому, что принципиально невозможно изъять из этого эксперимента самого исследователя, отделив его от объекта изучения.

Что касается сторонников <коммуникационного> подхода в психологии, пытающихся опереться на некоторые идеи М. Бахтина, то важно подчеркнуть, что в процессе психологического исследования ученый вступает в особые коммуникативные отношения с исследуемым, в которых последний изучается не просто как внешний объект, а в некотором смысле самообнаруживается, как бы раскрывается навстречу другому. Ясно, что в этом случае научное мышление проявляется весьма специфическим образом и в некоторых важных отношениях сближается с познавательными действиями участника диалога в обычной жизни.

Позволю себе сформулировать некоторые выводы. Научное мышление - один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и ненаучными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться (хотя в каждый данный момент и в определенной дисциплине оно более или менее определено). В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации, весьма плодотворным является взаимодействие науки с другими познавательными традициями. Особенно значимым такое взаимодействие представляется для наук о человеке.

Розин В. М. Психология и культурное развитие человека. М., 1994.

ПРАВИЛА КАК ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ

ОБ ИСТИНЕ И КОНВЕНЦИИ В НАУКАХ

Науки всегда царствовали в сфере наиболее надежного знания своего времени. Как бы ни расходились они в предметах и методах, они всегда имели своей целью достижение методологически обоснованного знания и приведение его - с помощью методически направленных вопросов - в некоторый систематический, по возможности дедуктивный, но в любом случае аргументированный и отнюдь не только нарративный порядок. В развитии упорядоченных структур науки были при этом более чем просто систематическим пониманием чего-либо, познанного методически в качестве истины, более чем просто удовлетворение теоретической любознательности: они имели обратное воздействие на возможности деятельности, с одной стороны, и на мирозерцание - с другой. И наоборот, эти последние сами воздействовали на науку - то через практические задачи, то через преобразование парадигматического видения мира, - что оказывало воздействие и на понимание проблем, и на критерии их решения.

В нашем же столетии представление о науках претерпело радикальное изменение: притязание на знание как на истину решительно уменьшается. Начиная с Авенариуса и Маха и тезиса о том, что законы природы не есть истинные высказывания, но приспособление наших идей к наблюдаемым фактам на основе принципов экономии и простоты и, далее, к подчеркиванию Пуанкаре и Дюгемом конвенционального характера высших принципов, мы узнали сегодня, насколько сильно система высказываний науки определяется конвенциями, вместо того чтобы быть выражением чистого опыта. И даже более того: построение научной теории со времени Т. Куна выступает сегодня как исторически-контингентный продукт сложного взаимодействия процедуры принятия проблем и эффективности их решения в рамках изменяющихся парадигм.

63

Вместо резкого отличия истины от конвенции и ценности артикулируются поэтому фундаментальная зависимость научно-теоретических систем от предпонимания и признание их историчности', как это свойственно герменевтическим наукам. Короче, научные теории оказываются многообразно пронизанными конвенциями и связанными с ценностными проблемами.

Явные конвенциональные элементы науки должны быть поняты в каче-

стве структурирующих форм мышления, поскольку эти последние, согласно Канту, конституируют как условия возможности познания, так и его предмет. Формы мышления, структурирующие научное познание, объединены в сложную сеть условий, которая является предпосылкой получения истинных высказываний в науке.

ИСТИНА и НАУЧНЫЙ ЭТОС

Истина, только истина и ничего, кроме истины, - этого требует суд, и клятвопреступление строго наказуемо.

Ни один ученый не обязан давать такой клятвы, и тем не менее он вынужден выполнять ее: служения истине требовала когда-то торжественная формула посвящения в студенты университета. И непреклонно, вплоть до присуждения академического звания, научное сообщество преследовало необычно редкие проступки,

направленные против требований научного этоса². <Фундаментальная задача наук, - как формулирует Хейфе, - остается той же самой от Платона и Аристотеля до Рассела и Поппера: бескомпромиссная преданность истине в исследовании и преподавании>³. Все <личные и специфически групповые интересы и убеждения должны быть поставлены ниже идеи объективной истины>. Данный этос требует <не принимать авторитарных и догматических убеждений, но проверять их правильность и подвергать сомнению предрассудки>. Биолог Ханс Мор выражается просто: <Будь честным! Никогда не манипулируй с фактами! Будь точным! Будь честным в отношении приоритета фактов и идей!

' Взаимодействие принятия проблемы и эффективности ее решения является с различными акцентами - центральной мыслью как для Тулмина (Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984), так и для Лаудана (Laudan L. Progress and Its Problems. London, 1977). Помимо Тулмина и участников инспирированной Куном дискуссии эту историчность подчеркивает и К. Хюбнер в своей <Критике научного разума>. Изначальный учет этого обстоятельства герменевтикой еще не нашел своего применения.

² Х. Ленк предложил обозначать эту область не как <научную этику>, а как <научный этос> (Lenk H. Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik // Ethik der Wissenschaften. Bd 1: E. Stroker (Hg.). Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen. München, 1984. S. 85-116; 103.

³ Hoffe O. (Hg.): Lexikon der Ethik. // Wissenschaftsethik. München, 1977. S.169f.

64

Будь непредубежденным относительно фактов и идей своих соперников!>⁴

Само собой, в данном виде выступают обычные сегодня формулировки научного этоса, однако центральная мысль об обязанности безоговорочного поиска истины не является лишь нововременным идеалом, но внутренне присуща научному мышлению начиная с античности, которое искало основания бытия и требовало рационального решения проблем. Ни в одном социальном учреждении не была эта мысль столь постоянной, как в науке. Основное требование повседневной жизни - говорить правду по мере своего знания - нигде не было с таким постоянством не только представлено, но и выполнено, как в науке. И тем не менее, хотя в научном этосе истина непосредственно встречается с долгом, хотя формулы вроде <долг перед истиной>, <служение истине> доказывают, что истина понимается как ценность, - все же понятие истины связано с современной наукой весьма специфическим образом. Оно функционирует не прямо в качестве регулятивной идеи; в большей степени речь идет об обязательстве следовать в рамках науки признанным методологическим правилам. В связи с избранной нами проблематикой мы обращаемся к этим правилам. О них и пойдет речь ниже.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЗНАНИЯ и ЕГО ПОСТУЛИРОВАНИЕ

Конвенции, установления неизбежны в науке. Примеры этого обнаруживаются начиная с карнаповского анализа процедур измерения и кончая методологическими конвенциями, если говорить о простейшей функции описания зависимости параметров, отвечающей всем данным требованиям. Историко-научные исследования Дюгема, Флека, Тулмина, Куна, Лакатоса, Хюбнера и Элкана - названы только оригинальные модели развития науки - многократно подтверждают данное утверждение⁵. Они доносят до нас сориентированный правилами подход ученых и устанавливают характер <представления знания> (Элкана), который несет в себе свойства культуры, социума или научной группы. Их канон показывает свою историческую изменчивость и модифицируемость под давлением

4 Mohr H. Lectures on Structure and Significance of Science. N. Y.; Heidelberg; Berlin, 1977. Ch. II.

5 Fleck L. Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [1935]. Frankfurt am Main, 1980; Kuhn Th. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962 [рус. пер.:

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975]; Lakatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes // ders. u. A. Musgrave (Eds.). Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970 [рус. пер.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских

программ. М., 1995]; Zu Hubner vgl. Anm. 1. - Y. Elkana (Eds.), Science and Cultures. Sociology of the Sciences. Dordrecht, 1981. Vol. 5. P. 1-71 (dt.: Anthropologie der Erkenntnis. Frankfurt am Main, 1986).

65

проблем. И Элкана и Хюбнер приводят дифференцированные перечни, которые могут быть обобщены и, следуя Хюбнеру, названы установлениями. Они предлагают существенные уточнения по сравнению с грубым понятием парадигмы Куна, сохраняя вместе с тем его основной тезис, согласно которому наука без таких установлений невозможна - будь то в аспекте своей предметности или в аспекте приращения и обоснования знания. Именно поэтому они и функционируют как формы мышления.

Наш анализ требует известного обобщения и перестройки результатов, полученных Хюбнером и Элканой. При этом нам не нужно рассматривать проблему абсолютности установлений, ибо это потребовало бы подхода, аналогичного кантовскому, начинающего с некой абсолютной таблицы суждений с последующим определением категорий и связанного с трансцендентальной дедукцией в качестве обоснования. Именно это и не удастся сегодня в силу историчности установлений. Тем не менее они функционируют как формы мышления в качестве необходимых условий научного познания. Расхождение с Кантом состоит, следовательно, в том, что ввиду историчности науки и сами формы мышления должны быть поняты как исторические.

Стремясь тем не менее к обобщениям, следует в дальнейшем говорить не об отдельных установлениях, а об их типах. Наиболее фундаментальный тип, обсуждаемый С. Кренером в виде понятия категориальной схемы, - это тип онтологических установлений. Они определяют, какие элементарные объекты, процессы и положения вещей (*summa genera*) приняты в некоторой науке, каковы допустимые атрибуты и отношения и как из них строятся сложные образования. Всякая наука выдвигает постулаты такого рода: например, физик, если он атомист или приверженец теории плазмы; молекулярный биолог, считающий молекулы некоторыми сущностями, и даже историк, задающий предметность своей науки.

Вторую группу образуют установления об источниках знания, таких как чувственный опыт, интроспекция, разум, откровение, факты, аналогия, авторитет и традиция. Ценность каждого из этих источников при этом подробно живописуется, поскольку должен быть задан определенный вид фактичности, самонаблюдения или использования разума.

6 Kroner St. Categorical Frameworks. Oxford, 1970, особенно S. 73. Его же: Logic und Conceptual Change// G. Pearce, P. Maynards (Eds.). Conceptual Change. Dordrecht, 1973. S. 123-136; S. 124. К защите этого подхода против критики Дэвидсона см.: Sauer W. Uber begriffliche Rahmen // Grazer Studien zur Philosophie. 1983. 20. S. 17-33.

66

Однако одних источников знания недостаточно для того, чтобы достичь суждений, которые были бы допускаемы в некоторой науке в определенное время; для этого нужны оценочные установления, которые управляют иерархию источников знания и тем самым определяют, в чем состоят процедуры доказательства, проверки и опровержения, если теорию нужно, к примеру, исправить или отбросить из-за несоответствия с данными измерения. Только с помощью этих установлений и раскрываются источники знания, на них основывается претензия науки на объективность и проверяемость⁷. Претензия науки на истину зиждется, таким образом, на оценочных установлениях.

Для реализации и применения оценочных установлений по отношению к источникам знания нужен целый ряд инструментальных установлений, которые касаются допустимых вспомогательных средств (как, к примеру, в споре Галилея с аристотелианцами по поводу применимости подозрительной трубы в качестве прибора); в случае количественных высказываний это измерительные конвенции (ноль, единица, скалярная метрическая величина и правила измерения). Инструментальное и одновременно оценочное установление фигурирует в вопросе о том, должно ли доказательство четырехцветности приниматься только с помощью компьютера. Подобным же образом обнаруживаются инструментальные установления по поводу роли вспомогательных наук и их методов в контексте исторической науки.

Элкена обратил внимание на то обстоятельство, что к установлениям, привлекаемым для легитимации знания, могут относиться также требования симметрии, красоты или некоторого определенно выраженного вида, т. е. эстетические установления. Им родственны хьюбнеровские <нормативные>, т. е. теоретико-методологические, установления, определяющие свойства, которыми должны обладать теории, - к примеру, простота, степень фальсифицируемости, наглядности, удовлетворение определенным каузальным принципам.

Наконец, есть группа установлений, называемых Хьюбнером <аксиоматическими>. Они относятся к таким высказываниям, которые Пуанкаре рассматривал как неопровержимые и конвенционно вводимые принципы, т. е. к таким высказываниям, которые определяют парадигму в смысле Куна или - в терминологии Лакатоса - раскры-

вают внутреннее содержание твердого ядра теории. Здесь речь идет, таким образом, о фундаментальных допущениях, которых придерживаются в некоторую эпоху достаточно жестко, как закона инвариантности в физике или деления на литературные эпохи в литературоведении.

Очевидно, что все типы упомянутых принципов подвержены историческим изменениям. Однако науки без них ни в коем случае быть не может. В этом смысле есть основания рассматривать содержание некоторой эпохи как предпосылку, имеющую характер некой формы мышле-

Данные типы постулатов названы так К. Хюбнером.

67

ния. Поскольку же они вводятся здесь в качестве установлений и конвенций - или их неизбежных типов, - то встает вопрос об истине научных высказываний, как скоро их обоснование, скажем, через трансцендентальную дедукцию, имеющую неограниченную во времени состоятельность, отпадает. А что же поставить на ее место?

ПОСТУЛАТЫ ПЕРВОГО и ВТОРОГО ПОРЯДКА

Как многократно подчеркивалось, содержания установлений некоторого типа подвержены историческим изменениям. При этом встает вопрос о механизме преобразования таких исторически-контингентных постулатов. Ответы колеблются в спектре от убеждения (в связи с куновской теорией несоизмеримости сменяющих друг друга парадигм) до динамического изменения исследовательских традиций Лаудана. Тулмин способствовал тому, чтобы принять помимо вышеупомянутых установлений (первого порядка) иные правила, я бы назвал их установлениями второго порядка. Они определяют - пусть и не так эксплицитно, как установления первого порядка, - каким образом установления первого порядка могут критиковаться, дополняться, усиливаться, ослабляться или вообще заменяться. На одном характерном примере можно пояснить, о чем идет речь: в 1905 году один неизвестный молодой физик из патентного бюро в Цюрихе, некий Альберт Эйнштейн, послал в журнал <Физические анналы> статью, которая явно грешила против принятых онтологических установлений физики. Издатели - среди них Макс Планк - должны были решить, удовлетворяет ли тем не менее статья требованиям научности или подобна работам по квадратуре круга или вечному двигателю. Для этого существуют критерии, ибо даже смена парадигм, в отличие от того, в чем нас пытался убедить Кун, связана не иррациональностью, а с аргументами, только находят они не на уровне постулатов первого порядка, а за ними!

Мы можем, таким образом, подытожить: процесс исследования, раз-

витие науки, ориентированное на принятые проблемы и их решения, связано с нормативными изменениями как в дискурсивных, так и в методологических структурах представления знания в постулатах обеих уровней. Для того же, чтобы формы мышления или исторически-контингентные постулаты имели действительность в плане производства знания, они как основания возможности науки приобретают много более сложную структуру, чем полагал Кант. Это нуждается в дальнейшем пояснении.

68

ИСТИНА КАК КОРРЕСПОНДЕНЦИЯ или КОГЕРЕНЦИЯ?

Только что представленные связи, выявленные социологией науки в союзе с ее историей, представляют интерес для методологии науки как ее социального исследования, поскольку они описывают некоторый механизм; однако не лежат ли они за пределами, которые очертила для себя методология или философия науки? Имеют ли эти результаты конструктивное значение, являются ли они в теоретико-познавательном смысле важными, имеем ли мы в самом деле право принять их в образе форм мышления как сегодняшнюю замену кантовских условий возможности познания? Это решающий вопрос, поскольку может быть и так, что все эти исторически описанные парадигмы и делающие их возможными постулаты лишь преграждают путь к пониманию подлинной науки, поскольку они вынуждают двигаться в направлении гипотетичности и исторической контингентности!

Привязывание науки к изменяющимся во времени и всегда специфически дисциплинарным постулатам поднимает тем самым вопрос о неизбежности истинностного релятивизма. В каком смысле науки вообще могут после выявления подобных условий претендовать на охрану, культивирование и умножение самого надежного знания своего времени? Первый шаг при ответе на этот вопрос состоит в том, чтобы разъяснить, что абсолютное обоснование претензий на истину никому и никогда не удавалось; скорее, всякое обоснование само основывалось на некоторых предпосылках. Всякий предикат истинности в этом смысле относителен и гипотетичен. Второй шаг должен состоять в том, чтобы воспринять урок Канта по поводу невозможности познания иначе как мыслительной схемы, которую познающий субъект приписывает предмету. В качестве решающего момента здесь выступает подчеркиваемая Кантом неизбежная необходимость принятия структурирующего преимущества со стороны познающего субъекта. Из-за историчности этой мыслительной схемы возможно не ее трансцендентальная дедуцируемость, не ее понимание в рамках эволюционной эпистемологии как возникновение из приспособления в ходе биологической эволюции, а

лишь некое творение креативного человеческого разума, которое позволяет возникнуть также и формальным структурам. На место корреспондентных теорий истины поэтому заступают теории когеренции, обладающие данным преимуществом. Из одного этого вообще-то еще не следует никакой произвольности, поскольку решающим моментом является способность этих условий функционировать в качестве некоторой схемы, дающей преимущество некой онтологии, процедуре проверки, форме теории и т. п., и прежде всего натягивающей понятийную сетку, которая позволяет схватывать явления в столь ограниченно очерченной области без того, чтобы эти явления детерминировать собой, чего не удастся достичь кантонским формам чувственности и рассудка. Итак, постулаты первого уровня обеспечивают в качестве отно-

69

сительного априори то, что объект познания дается как таковой, как доступный дальнейшему научному анализу. И напротив, как раз содержание черпается из опыта, из исследования таким образом данного, короче, апостериори: его никак нельзя вывести из постулатов. Это настойчиво подчеркивает Хьюбнер: <Установления задают концептуальный каркас, без которого нет физики. Но какой предстанет природа в рамках этого каркаса, в каких явлениях - это вопрос эмпирического исследования>8. Эта схема, таким образом, определяет, к примеру, как и какие вопросы следует задавать природе или архивному материалу в ходе разборки архива, однако ответ предоставляет нам природа или архивный материал. Это справедливо и тогда, когда влияние наблюдателя, - хоть в квантовой теории, хоть в социологической или психологической полевой работе, - следует непременно учитывать или совсем невозможно элиминировать.

Благодаря этому рассмотрение истинностных предикатов становится возможно понимать не просто как часть теории когеренции, но-и именно на основании онтологии, структурированной постулатами, - как корреспондентным образом обоснованные высказывания. Физик получает тем самым право говорить о свойствах элементарных частиц как о реально данных референтных объектах, и всегда наличествующий в его практике онтологический реализм обретает благодаря этому обоснование: <После выбора схемы, - пишет Элкана, - мы ищем со ссылкой на нее объективную истину - фактическую реальность>9.

То, что должно быть проинтерпретировано когерентным образом, исходя из перспективы диахронного метатеоретического исследования и его истории, может быть с успехом интерпретировано корреспондентным образом на уровне конкретной науки. Тому, что все стремления науки ориентированы на поиск истины как регулятивно-го принципа, обнаруживается глубинное оправдание: именно здесь требование научного этоса достигает существенной глубины, поскольку

целью всякой науки является представление совокупности положения вещей в форме истинных высказываний. Перед лицом принципиальной невозможности избежать сомнительных высказываний цель всех постулатов состоит в том, чтобы создать правила, которые были бы в состоянии служить наиболее надежными критериями обнаружения истинного значения. Это справедливо для установлений как первого уровня, так и второго, на котором обоснование правил первого уровня сопровождается претензией на лучшее, более адекватное, точное и глубокое понимание мира, т. е. с обращением к истинностному идеалу. Критика установлений первого уровня на уровне установлений второго уровня и дальнейшее развитие становится понятно лишь при том, что имеется в виду данная перспектива. С этим соотносится также и та строгость, с которой ученые реагируют на нарушения науч-

8 Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 80.

9 Elkana Y. Anthropologie. S. 31.

70

ного этоса, т. е. то, что невозможно было бы заметить, если бы выполнялась максима anything goes, поскольку тогда антииндуктивизм, как предлагает Фейерабенд, должен был бы привести к антиистинностному догматизму в соответствии с арабской пословицей о неуклюжей истине, противостоящей легконогой и смеющейся лжи... Принятие истины как регулятивного принципа не гарантирует ни научного прогресса, ни прогресса в отношении представления знания, но все же ясно обозначает импульс, характеризующий единство научной работы, проходящее сквозь все временные изменения установлений первого и второго уровней. Конкретное применение некоторого установления к реальности, перевод истинностного идеала в прикладные критерии деятельности проявляет себя в качестве образа действий, который ведет иногда от признанных и нуждающихся в решении проблем и доступных возможностей их решения к уточнению данных установлений на обоих уровнях, к такому уточнению, которое с изменением постановки проблемы несет и трансформацию установлений.

НАУКА и МИРОВОЗЗРЕНИЕ

<Закон состоит в том, что мы хотим истины: а почему бы не неистины?> - спрашивает Ницше. Вопрос ставится не менее чем о внешнем оправдании истины как регулятивной идеи, и этим самым Ницше поясняет, что всякая аргументированная попытка ответа заранее предполагает положительный ответ. Следование идеалу истины представляет собой, таким образом, некое решение,

которое само не имеет абсолютного обоснования, - что не исключает, очевидно, внутреннего оправдания, исходя из развивающихся в связи с наукой способов жизни

и мышления; однако такое оправдание, даже если оно иначе категориально структурировано, позволяет с тем же успехом отдать должное мифологическому мышлению. Впрочем, обнаруживается еще одна дилемма: мы хотим истины, следовательно, мы хотим следовать идеалу истины как регулятивной идеи - насколько же основательны в таком случае критерии, даваемые представлением знания с его конвенциями и постулатами, для того, чтобы можно было без ограничения следовать идее истины? Всякая наука имеет свои собственные постулаты, и в любое время, а часто и на любом этапе работы некоторой исследовательской группы вновь и вновь происходит изменение типа дискурса, - как же могут все эти параллельные ходы быть стянуты в точку пересечения? Нам, следовательно, все еще недостает некоторого связующего члена между решением в пользу истины и сферой постулатов первого и второго уровней. В чем состоит эта связь, показывается историей науки, коль скоро ставится вопрос об окончательном обосновании постулатов: в рамках набора правил научной методологии дальнейшее обоснование невозможно. С легкой руки Куна, фундаментальные дискуссии в фазе кризиса парадигмы характеризуются по аналогии с допарадигмальной стадией. В этом пунк-

71

те Кун вообще-то прервал свои исследования и обнаружил некий иррационализм в качестве следствия из фактической несопоставимости парадигм. Тем самым была допущена несправедливость по отношению к ученым, ибо они-то как раз постоянно спорят друг с другом! Вспомним контroversы между Лейбницем и Ньютоном или между Эйнштейном и представителями копенгагенской интерпретации квантовой теории. Очевидно, что в этих дискуссиях речь идет не о согласовании правил или их модификации, а о возможности нового абсолютного глобального способа видения. Кроме этого, как основание аргументации предпосылается определенный взгляд на мир, представляющий собой фундаментальное убеждение некоторой эпохи по поводу отношений человека и мира, имманентного и трансцендентного, такая схема повествования, как ее называет Лиотар, которая упорядочивает все, в том числе и науку¹⁰.

Это мировоззрение как ориентация человеческого понимания и деятельности само подвержено изменениям: аристотелевско-телеологический взгляд на мир эпохи средневековья сменился в Новое время каузальным взглядом на мир. Данная смена имела место в ходе взаимодействия с наукой, однако в целом фундаментальные убеждения подвержены постоянным и похожим друг на друга медленным изменениям, как это происходит, к примеру, с языками, которые могут быть оболочкой столь различных идеологий, хотя они, без сомнения, находятся с ними в отношении взаимодействия. Мировоззрение есть, таким образом,

искомый горизонт, подлежащий исключительно общим (и потому никогда непосредственно не схватываемым) принципам типа истины, представляющей собой тот горизонт, который, говоря исторически нагруженным языком, сохраняет мыслительные и деятельностные ориентации эпохи.

До сих пор излагаемые размышления по поводу мировоззрения остаются достаточно общими; теперь было бы необходимо конкретизировать их на каком-нибудь примере. Для эпохи рационализма или технического оптимизма рубежа XIX-XX столетий это реализовано в исторических исследованиях. Это было показано в отношении взаимозависимости принятия проблем, стратегии их решения, варьирования методов и теорий, вплоть до эквилибристики вненаучного взгляда на мир и постулатов разных уровней в рамках представления знания. Работы последнего десятилетия внесли в этот анализ решающий вклад, и предлагаемый здесь двухуровневый подход был бы без них немыслим. Однако конкретизация понимания современной науки встречается с трудностями. Это вызвано тем, что мы сами как раз и переживаем великое изменение в видении мира.

" Lyotard J.-Fr. *La consideration postmoderne*. Paris, 1979. На примере схемы повествования Лиотар разъясняет, <что легитимация знания с помощью мета-повествования, которое имплицитно подразумевает некоторую философию истории, ведет к вопросу о состоятельности институтов, определяющих социальное единство: они также требуют легитимации. Так схема повествования получает оправдание>, ибо <со времен Платона вопрос о легитимации науки неразрывно связан с легитимацией законодателя> (см.: С. 14, 34 нем. изд.).

72

На место миропонимания, ориентированного на физику и универсальную законосообразность, существенно связанную с каузально-механистическим подходом, заступает исторически-генетическое видение, которое воспринимает перспективу эволюционного анализа и сдвигает фокус рассмотрения с универсального на индивидуальное, со вневременного на особенное в его временном окружении. В то время как связанная с этим историческая метафизика отчетливо себя обнаруживает, а динамика научно-теоретического изменения укладывается в этот подход так же хорошо, как и эволюционное истолкование познания, впервые предпринимаются заметные попытки рассмотрения вопросов эволюции процедур принятия и приписывания ценностей. Если бы это получилось, если бы удалось добавить к историко-научному фундаменту предложенных здесь размышлений ценностно-историческое обоснование, то мы смогли бы точно установить, как регулятивный принцип истины, подчиненный примату практического разума, укладывается в современный исторически-контингентный и эволюционный взгляд на мир, который мог бы содержать вновь переосмысливаемое понимание цели и

задач науки как организатора наиболее надежного знания нашей эпохи.

Итак, подытожим сказанное. Мы согласились понимать постулаты первого уровня как формы мышления, которые изменяемы с помощью аргументации на втором уровне. Над этим уровнем мы надстроили в качестве последней сферы мировоззрения определенной эпохи. На нее в конце концов опираются конкретные понятия. Из этого вырисовывается весьма динамическая схема, выражающая собой, несмотря на свою историчность, регулятивную идею истины. Все же примем во внимание предостережение Ницше: <Предположим, что истина есть женщина: почему же в таком случае не обосновано подозрение, что все философы, коль скоро все они были догматиками, плохо разбирались в женщинах? Их чудовищная серьезность, неуклюжая навязчивость, с которой они имели обыкновение приближаться к истине, являли собой слишком неловкие и неуместные средства, чтобы заинтересовать красотку. Ясное дело, что она ими и не заинтересовалась>".

Перевод И. Т. Касавина

Jenseits von Gut und Bose. Vorrede.

ПЕТЕР ЭЛЕН

УДИВЛЕНИЕ - ПАФОС ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Начало философии заключено в человеческом удивлении - об этом говорит и Платон, и Аристотель. Мыслители называют побуждением к философствованию зрелище звездного

неба, открывающееся нам благодаря нашим чувствам. Однако в том, как каждый из них развивает эту мысль, можно усмотреть различия:

им в дальнейшем суждено было породить прямо противоположные точки зрения на философию.

АРИСТОТЕЛЬ и ПЛАТОН

Во второй главе <Метафизики> Аристотель (384-322 до н. э.), давая обзор мнений своих предшественников' замечает, что удивление было им не чуждо и именно оно побуждало их философствовать: вначале они удивлялись странному, диковинному в окружавшем их мире, а затем постепенно стали задаваться вопросами о превращениях луны, солнца,

созвездий и наконец - о возникновении всего сущего (Мет. 1, гл. 2, 982 b 11).

Слово <философствовать>, употребляемое здесь Аристотелем, само по себе не означает какого-то особого способа мышления; в обычном словоупотреблении философа оно может значить просто <размышлять>, <сосредотачиваться умом на чем-либо>. Из такой сосредоточенности

74

впоследствии может развиваться как собственно-философский интерес, так и интерес опытно-научный¹.

Программное положение, с которого Аристотель начинает свою <Метафизику>: <Все люди по природе стремятся к знанию>, - ничего не говорит о каком-то особом познавательном интересе, отличающем философа от ученого. Желание понять, почему окружающие нас предметы и события таковы, какие они суть, т. е. узнать, как они возникли, характеризует прежде всего исследовательские устремления ученого-естествоиспытателя. В своих дальнейших рассуждениях Аристотель подчеркивает, что предметом рассмотрения для него в первую очередь является познавательный интерес ученого. Удовлетворению естественного стремления к знанию, по Аристотелю, служит способность к наблюдению. Знание, приобретенное в результате наблюдений, оказывается тем выше, чем лучше наблюдатель познал причины явления. Для жизни, выживания достаточно уметь ставить на основе наблюдений определенные цели и добиваться их. Всякий человек на своем собственном опыте убеждается в том, что он нуждается в пище, чтобы выжить, и ведет себя соответственно, добывая себе пропитание. Но, как правило, никто из людей не пытается проникнуть внутрь причинной взаимосвязи между пищей и своим телесным самочувствием. Лишь тогда, когда человек действует, основываясь на знании причин и следствий, как это делает, например, мастер, обладающий знанием материальных свойств какой-то вещи, а потому способный творчески преобразовывать ее, он поднимается на более высокую ступень знания и может считаться мудрым, знающим.

Однако наши интересы, продолжает Аристотель, не исчерпываются стремлением узнать, какими причинами обусловлены свойства вещей, - например, чем вызываются рождение, болезнь и смерть человека или от чего зависит богатый урожай. Люди хотят, кроме того, знать, в чем причина сущего как такового. Ибо самое удивительное не то, что вещи имеют те или другие свойства или что события происходят тем или иным образом, а что что-то вообще есть, что что-то вообще происходит.

Кто задает такой вопрос, тот не ставит тем самым никакой цели. Ибо тот, кто, по Аристотелю, знает <первые причины и начала>, не

может извлечь из этого знания никакой практической пользы. Познавательный интерес здесь не направлен на производство, создание чего-либо (poietikh). К знанию причин люди стремятся ради самого этого знания, оно оказывается чисто <теоретическим>. Но тот, кто знает первые причины, обладает, по Аристотелю, наивысшей мудростью.

Отсюда, в частности, следует, что познание того, что <в высшем смысле познаваемо>, не может быть достигнуто за счет расширения или углубления опытно-научного исследования причин. Оно требует иного

G. Bien II Historisches Wörterbuch der Philosophie. 1989. Bd. 7. Sp. 583f.

75

способа поведения. Предмет этого познания принадлежит иному роду, нежели причины множества единичных вещей или процессов. Здесь речь идет об основаниях сущего как такового (Мет. 4, гл. 1, 1003 a). В этом и состоит, собственно, философский вопрос. Указание на какие-либо вещественные причины не дает ответа на него.

И все же у мастеров и ученых, заинтересованных в производящем знании, есть нечто общее с философом, вопрошающим о сущем как сущем. Это стремление к познанию <причин>. Побуждением к исследованию для тех и других служит нечто неизвестное, удивительное. Но как только причина чего-то непонятного - некоторого неизвестного бытия, существа - познана, удивлению приходит конец, ибо удивляться, как полагает Аристотель, можно только до тех пор, пока не знаешь, почему нечто таково, каково оно есть (Мет.1, гл. 2, 982 b 17-20, 983 a 11-19).

Платон (427-347 до н. э.) также усматривает начало философии в удивлении. Настойчивее, нежели Аристотель, мыслитель подчеркивает, что философский интерес изначально отличается от предметно ориентированного научного интереса. Поэтому и удивление, побуждающее философа к вопрошанию, он определяет иначе, чем Аристотель.

В диалоге <Федр> Платон описывает, как Сократ со своим учеником Федром прогуливается под городскими стенами. Сократ восхваляет удивительную красоту местности и тем самым провоцирует Федре на вопрос: <Неужто ты ни разу здесь не бывал?> Иронический ответ Сократа таков: <...я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе> (Федр, 230 b-d)². Сократа и Платона интересуют люди, а не природные вещи; да и люди - не как природные существа, а лишь поскольку они отмечены печатью Эроса - тоски по <истинно сущему> и стремления к нему. Познавать то, что есть, - а в этом и состоит цель философа - означает становиться причастным - во все большей степени - к <собствен-

но сущему> или <истинно сущему>, называемому у Платона также <божественным>, <θεῖον> (Теэтет, 176). Философом движет нечто большее, нежели любопытство; его отличает особого рода экзистенциальная серьезность. Удивление в платоновском понимании есть нечто большее, чем просто внешний толчок, невзначай побуждающий к философствованию, а затем исчезающий в никуда, как только будет найдена объясняющая причина. Удивление - живительный источник, оно всегда находится в распоряжении философствующих; без него философия выродилась бы в безжизненный понятийный конструкт. В диалоге Платона <Теэтет> Сократ замечает, что нет иного источника (arch), из которого могла бы возникнуть философия, нежели удивление. Это акт, лежащий в основании философствования как оно есть, и в этом смысле - страсть, отличающая философа как такового, говоря словами Платона, собственное <изумление философа> (Теэтет, 155 d).

2 Яла/ион. Сочинения: В 4 т. М., 1993. Т. 2 (рус. пер. А. Н. Егунова).

76

Итак, философствование начинается уже там, где нечто воспринимается как удивительное, - а не там, где ищут причины, из-за которых нечто кажется мне удивительным. Ведь у того, кто находится под впечатлением от чего-то удивительного, бывает потрясена сама его душа, а предмет удивления именно для того, чтобы стать поводом для удивления, должен быть уже освещен и просветлен в человеческой душе. Так, в философском познании, доведенном до конца, мы наконец находим то, что заставило нас удивляться, а именно логос вещи, зрелый плод наших размышлений. Свет, сияющий в душе, есть отражение иного света, который, по Платону, душа видела в пору ее общения с богами, прежде своего земного рождения. Свет служит условием познания, ибо только душе по силам достичь <очевидности>, выходящей за пределы доступного глазу и другим органам чувственного восприятия (Тимей, 46 d-e).

Платон, вероятно, знал, что зрение, важнейшая из наших чувственных способностей, неотделимо от физической жизни; <величайшая польза для нас, ради которой его даровал нам бог>, как замечает Платон, состоит в том, что зрение дает нам увидеть то, что вызывает удивление. Наблюдая удивительные события на небосводе - смену дня и ночи, череду лунных фаз, времена года, равноденствия, солнцестояния, - мы усматриваем нечто существенное в них; учимся постигать, что есть число и что есть время.

Важнейший источник философского познания - душа сама достойна величайшего удивления; она сама - предмет философского интереса. Платон делает очень важное замечание: философское познание, возникающее из удивления, принципиально отличается от того

познания, к которому нас побуждает та или иная вещь, а следовательно, душу надо рассматривать принципиально иным образом, нежели вещные причины. Нам следует обсуждать оба рода причин: вещные причины и причины, заключенные в природе, одаренной разумом, говорит Платон, но одни не следует смешивать с другими.

Чтобы душа могла воспринимать логос, чудесным образом делающий нечто тем, что оно есть, необходимы определенные условия. Так, удивление подразумевает, как кажется, необходимое для всякого успешного философского познания умение довольствоваться самим собой. Не тот философ, кто, подобно софисту, полагает, будто уже неким божественным образом владеет истиной, не тот, кто <лукаво> и <упрямо> отстаивает свое однажды усвоенное мнение. Только того, кто всегда пребывает лишь в поисках истины и сознает это, для кого еще существуют неожиданности, для кого истина остается открытой, - только его можно назвать истинным любителем мудрости. Условие всякого углубленного проникновения в истину - открытость к новому, готовность поставить под вопрос все найденное до сих пор. В

77

<Федре> Сократ признается, что не знает, что за человек он сам (Федр, 230 а). Над входом в дельфийское святилище Аполлона начертано: <Познай самого себя>: осознание собственной смертности служит условием для того, чтобы вступать в общение с божеством. Так и путь Эроса, путь осознания собственной нищеты, несовершенства, оказывается единственным путем к достижению прекрасного и благого (Пир, 203 d-e). Удивление, а с ним и углубление философского познания, не имеет границ. Только боги, владеющие мудростью, возвышаются над удивлением. Человек же, напротив, всегда пребывает на пути к <собственно сущему>. И все же, как сказано в <Теэтете> (176 b 1; ср.: Государство, 613 b 1), человек, любящий мудрость и стремящийся к ней, постепенно, по мере сил все больше уподобляется божеству. Истина, к которой стремится философ, для Платона есть нечто большее, нежели только знание вещей.

Ведь философия - это то, <лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов> (Тимей, 47 а). Ее осуществление, соединяющее в себе действие и созерцание, есть дело жизни человеческой души. Философия, по Платону, это <усердие души, сопряженное с правильным рассуждением> (= логосом)3.

Платоновское усмотрение начала философии и ее <архэ> в удивлении, его рефлексии над методом, который при этом открывается, Новое время усвоило лишь отчасти. Уже аристотелевское учение о страстях можно понимать как прямую критику, направленную против <страсти>, которой, по Платону, отмечен каждый истинный философ; эта

критика стала одной из причин того, что удивление начали понимать лишь как внешний импульс к философствованию. То, что с самого удивления уже начинается философия, что оно как таковое уже есть философский акт, в Новое время помнили лишь немногие философы⁴. В задачу данной статьи не входит проследивать историко-философские судьбы платоновского понимания удивления. Я остановлюсь лишь на том, какую роль оно играет у нескольких философов Нового времени.

БЭКОН, ДЕКАРТ, ГОББС

Фрэнсис Бэкон (1561-1626) задает Новому времени новый лейтмотив, новую, радикальную, философскую трактовку удивления. Все, что может стать поводом для удивления, гласит новый лозунг, может быть прояснено средствами науки. Мы можем и должны вырвать у природы ее тайны, и пусть на дыбе эксперимента мы вынудим ее сдать-ся (О достоинстве и приумножении наук, 2,2). В этом смысле Бэкон фор-

3 Определения, 414 b. Платон. Цит. соч. М., 1994. Т. 4 (рус. пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

4 Ср.: <Uber das Staunen> von Stefan Matuschek (Tubingen, 1991). Декарт Р. Рассуждение о методе, 6 (рус. пер. Г. Г. Слюсарева) (Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 286).

78

мулирует основной принцип своего научного интереса: знание есть сила, знание и сила совпадают (*tantum possumus, quantum scimus*). В связи с этим характер философии сущностно меняется: как и наука, она подчиняется целевому определению - цели познания мира ради его покорения. Тот, кто видит начало философии в удивлении, показывает тем самым, что ничего не смыслит в истинном предназначении философии: как и всякое другое знание, она нацелена на то, чтобы снабдить нас новыми точными сведениями, которые послужат к увеличению нашего благосостояния (Новый Органон, 1,3; 1, 81). Кто удивляется, тот обнаруживает лишь свое невежество и вдобавок - свое бессилие. Литературная утопия Бэкона <Новая Атлантида>, имеющая форму путевого дневника, описывающего путешествие по идеальному государству, весьма определенно дает читателю понять, что только знание причин, движущих вещами, достойно имени истинного знания. Того, кто позволяет себе подпадать под обаяние чудесного, нужно убедить (в случае необходимости - при вмешательстве властей), внушить ему, что чудеса, вызывающее удивление, суть в лучшем случае иллюзии.

Рене Декарт (1596-1650) убежден, что пространственно-временной мир сконструирован согласно математическим структурам и что конгениальный им рассудок может познать мир до конца в <ясных и

отчетливых> понятиях. Для Декарта, как и для английского философа и политика Бэкона, задача философии - сделать людей <как бы господами и владетелями природы>⁵. Удивлению здесь более не остается места - оно может рассматриваться лишь как признак неразумия. Только Бог, о котором Декарт знает, что Он, будучи гарантом истинного познания, господствует и над математическими структурами, а потому Его существование не может ставиться под сомнение человеческим рассудком, не может быть постигнуто им, - только Он может быть предметом удивления. Но философии была поставлена задача: решить загадку мира, как будто это математическая задача, и тем самым освободить его от морока таинственности.

Едва ли не самым радикальным образом разрыв с античной и продолжающей ее средневековой философией выразился у основателя нововременного эмпиризма Томаса Гоббса (1588-1679). Все, что может быть помыслено в качестве действительно существующего, некогда возникло и может быть сведено к своим причинам, предшествующим во времени. Следовательно, нечто невозникшее или неизменное (то, что Аристотель понимал под <формой>) не может быть предметом истинного познания; понятия такого рода суть пустые слова, которые нам необходимо изгнать из науки и философии. Философии, в понимании Гоббса, не остается других путей познания, кроме тех, что доступны также и наукам. Понятие причинности, принятое в естество-

5 Декарт Р. Рассуждение о методе, ч. 6 // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 286 (рус. пер. Г. Г. Слюсарева).

79

знании, служит познавательным инструментом и для философии. Отсюда следует: <Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения <...> и объясняющее действия или явления из познанных нами причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания - из известных нам действий>. Познавать рационально, по Гоббсу, означает вычислять. <Рассуждение <...> таким образом, сводится к двум умственным операциям - сложению и вычитанию>. Поэтому неудивительно, что Гоббс видит <цель и назначение философии> в том, чтобы <использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия>⁶. Гоббс обозначает процедуру <вычисления> глаголом *computare*: не боясь преувеличения, мы можем сравнить философию, как ее понимает Гоббс, с расчетами, выдаваемыми компьютером.

При таких условиях удивление может служить лишь признаком чистейшего невежества, которое по мере развития просвещения обречено вскоре сойти на нет. Кажется почти невероятным, чтобы философ усмотрел в нем указание на некую действительность, лежащую вне границ его

достижимости. Там, где философия понималась как познание причин в естественно-научном смысле, легко возникала также трактовка самого человека (его <души>) как исчислимого и доступного элемента природного целого.

ШЕЛЛИНГ

Новый смысл удивлению придали мыслители немецкого и идеализма и романтизма. Зимой 1795/96 г. трое молодых ГЕТЕ студентов - Шеллинг, Гегель и Гёльдерлин - составили манифест, известный впоследствии как старейшая систематическая программа немецкого идеализма. Он стал объявлением войны мышлению, оперирующему категориями математики, философскому идеалу Просвещения. В манифесте отразилось убеждение молодых мыслителей в том, что <высший акт разума, который, охватывая все идеи, есть эстетический акт и что истина и благо породнены лишь в красоте. Философ должен обладать такой же эстетической силой, как и поэт>⁷.

Названные мыслители в величайших своих творениях исходили из убеждения, согласно которому разум, руководствующийся правилами математической точности, неспособен проникнуть сквозь поверхность данного к собственно действительному. Для Шеллинга и Гёльдерлина <интеллектуальное созерцание> становится способом самораскрытия самой действительности, заключенной в природных вещах.

6 Гоббс Т. О Теле, гл. I // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 74 сл. (рус. пер. под ред. В. В. Соколова).

7 Hegel G. W. F. Frühe Schriften // Hegel G. W. F. Werke: In 20 Bd. Frankfurt, 1971. Bdl. S. 235.

80

В эрлангенских лекциях 1820-1826 гг. Шеллинг прямо указывает на платоновский диалог <Теэтет> и называет <удивление> специфическим <аффектом философов>. В удивлении, продолжает Шеллинг, достигается тот <экстаз>, в котором философствующий субъект более не желает определять для самого себя, что должно быть предметом его познания. В удивлении субъект отказывается от самого себя и открывается абсолютной свободе; здесь весь его интерес направлен на возможность подпасть под впечатление Абсолютного, того, что никогда не может быть схвачено как ограниченный и определенный предмет (<О природе философии как науки>). Шеллинг здесь ясно формулирует основную методическую установку философов, согласующуюся с платоновским пониманием удивления, и выражает готовность непредвзято воспринять впечатление от действительности. Эта готовность у него

вновь становится необходимой предпосылкой философствования.

Примечательно в этом смысле также мирозерцание И. В. Гете, поэта и философа в одном лице. Многие его идеи дали плодотворный импульс философам XX века (в частности, Э. Кассиреру и С. Л. Франку). В учении о цвете (1810 г.) Гете с большой решительностью противопоставлял свое наблюдение природы, включающей все человеческие чувства и разум, рационалистическому, механически-бездушному познанию природы, как его мыслил Исаак Ньютон в своем спектральном анализе света. В полемике Гете с Ньютоном опыт переживаний естествоиспытателя и поэта сталкивается с точным естествознанием, уничтожающим чудеса, представляющим феномены как исчислимые, значит, постижимые⁸.

В понятии <пра-феномена> Гете пытается соединить удивительный внешний облик природных вещей с их теоретическим содержанием (их <логосом>). Гете согласен с Кантом в том, что рассудок, для того чтобы образовывать понятия и иметь возможность выносить суждения, должен опираться на созерцание, отсылать к миру, опосредованно данному нам нашими чувствами. Но в том, что, по мнению Канта, все, что мы можем познавать теоретически, ограничивается одним лишь явлением⁹ и что вещи <в себе> остаются недоступными нашему познанию, заключена предпосылка, которую Гете не разделял. <Нечего искать за феноменами; они сами суть учение>, - замечает он в своих <Максимах и рефлексиях>. Нужно реабилитировать феномены в их конкретной наглядности, гласит его требование, ибо только в них самих, а не в отрешившемся от них абстрактном рассудочном познании можно уловить их духовное значение.

8 А. Ф. Лосев в <Диалектике мифа> делает замечание, напоминающее о полемике Гете с Ньютоном. Ньютоновское понимание пространства как однородного по форме и бесконечного, говорит Лосев, является образчиком восприятия действительности, лишенного и личностной глубины, и глубины мифа; небо и земля лишаются души, не несут в себе ничего человеческого, представляют собой <довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное марево> (Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 405).

9 Критика чистого разума (предисловие ко второму изданию). См.: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3.

81

Феномен сам духовно наполнен. <Выше всего было бы - понять, что все фактическое уже есть теория>, - пишет Гете в <Максимах и рефлексиях> (575)"".

За пределы конкретно данного человеческого познание и не может

выйти; это данное, будучи единством чувственного и духовного, образует как основание, так и границу всякого человеческого познания. <Если я наконец успокоюсь на пра-феномене, то это, конечно, будет лишь резиньяцией, однако остается существенное различие между тем, останавливаюсь ли я на границе доступного человеку или же - внутри некой гипотетической замкнутости моего ограниченного индивидуума> (<Максимы и рефлексии>, 577). Всякая попытка выйти за эти границы обернется утратой цели стремления; познание окажется чуждым жизни, бесплодным. Праоснову действительности можно найти лишь в чувственном опосредовании; в непосредственном обладании ею нам отказано. Однако духовное содержание чувственных вещей может засиять перед внимательным духовным оком. Гете понимал, что это происходит именно в удивлении, что удивление - первый и основополагающий акт познания истины. <Высшее, чего может достигнуть человек <...> - изумление. Ежели пра-феномен повергнул его в изумление, он должен быть доволен; ничего более высокого увидеть ему не дано и искать дальнейшего не имеет смысла - это граница>, - говорит Гете Эккерману (18. 02. 1829)". Чувствительный человек, к каковым Гете причисляет и самого себя, может в удивленном созерцании, неотделимом от действия, добыть знание в максимально возможной полноте. Ведь в нем феномен оказывается символом, открывающим истину, а вместе с тем также и облекающим ее в свою чувственную форму. В восприятии феномена как символа уже невозможно различение <ядра> и <оболочки>, существенного содержания и внешнего опосредования:

Нет у природы ни ядра,
Ни скорлупы; она все вместе'².

Гете обратил внимание и еще на один очень важный момент. Там, где человек сталкивается с неразрешимой для него загадкой - и это загадка не просто интеллектуальная но и экзистенциальная, в которой речь идет о понимании действительности и жизни, - его охватывает страх. Он переживает свою подвластность некой силе, абсолютно его ограничивающей.

" Goe//ie. Samtliche Werke. Zurich; Munchen. Bd 9.

" Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981. С. 290 (рус. пер. Н. Ман).

² <Бог и мир>, <Наоборот>, 1827 (пер. О. Румера).

82

Преодолеть ужас, испытанный перед лицом недостижимого, он может,

лишь вернувшись к живому опыту, туда, где обретается возможное, освобождающее знание. <Непосредственная зримость пра-феноменов ввергает нас в некий род страха: мы чувствуем свою недостаточность; лишь пережитые в вечной игре эмпирии, они радуют нас> (<Максимы и рефлексии>, 433). Ожидать решения от разума было бы напрасно. Своими недостаточными средствами он пытается связать духовное содержание с феноменальной данностью - и оказывается неспособен вернуться к изначальному единству. <Перед пра-феноменами, когда они предстают нашим чувствам лишенными оболочки, мы чувствуем нечто вроде смущения, вплоть до страха. Чувственные люди спасаются в удивление; но вскоре является хлопотливый сводник - рассудок и своими средствами пытается соединить благороднейшее с обыденнейшим> (<Максимы и рефлексии>, 412)

Гетевское <благоговение перед природой> далеко от поверхностно-чувствительного фантазерства, часто обозначаемого словом <романтическое>; это - удивленное почитание недоступного трансцендентного в образе чувственного. Гете говорит о природе, обращаясь к Эккерману: <Глубина ее тайн непостижима, но нам, людям, дано и дозволено все глубже заглядывать в них. То же, что в конце концов они все равно остаются непостижимыми, вечно манит нас вновь к ним подступаться, вновь и вновь заглядывать в них и делать новые открытия> (15. 07. 1831)". О мыслящем человеке Гете говорит: <Высшее счастье мыслящего человека - изучить то, что поддается изучению, и тихо почтить то, что не поддается изучению> (<Максимы и рефлексии>, 1207). Жизненный девиз свой как естествоиспытателя и поэта он выразил в последней строке своей <Парабазы>:

Я и сам, как мир, меняясь,
К удивленью призван здесь¹⁴.

Для философа и поэта знание и чувствование не суть два взаимоисключающих подхода к действительности. В <Фаусте> Гете выразил самое мучительное для поэта знание: даже язык лишь в ограниченной степени приспособлен к тому, чтобы достигать собственно сущего и именовать его. <Чувству> доступно большее. Но когда пережитое в <чувстве> схватывается словами, они становятся как бы <туманом>, покрывающим неизмеримую глубину. Всякое слово - лишь <пустой звук>, <эхо и дым>. Будучи <пустым>, оно, подобно эху, доносит отдаленный голос, а <дымом> возвещает о том огне, что дарует свет и тепло.

¹³ Эккерман И. П. Цит. соч. С. 631.

¹⁴ <Довелось в былые годы || Духу страстно возмечтать, || Зиждущий порыв природы || Проследить и опознать. || Ведь себя одно и то же || По-разному

дарит, || Малое с великим схоже, || Хоть и разнится на вид; || В вечных сменах сохраняясь, || Было - в прошлом, будет - днесь. || Я и сам, как мир, меняясь, || К удивленью призван здесь> (пер. Н. Вильмонта).

83

Но само оно - не источник голоса, не огонь. Это лишь опосредующий символ, который, подобно эху и дыму, больше затемняет, нежели раскрывает:

И нет достаточных имен,
Все дело в чувстве, а название -
Лишь дым, которым блеск сиянья
Без надобности затемнен 15.

XX ВЕК

ФРАНК И ВИТГЕНШТЕЙН

Философская мысль, вслед за Платоном признающая своим истинным началом удивление, в XX веке резко противопоставляет себя эмпиризму, достигшему своего расцвета в неопозитивизме (исходящем от Венского кружка), отчасти в философии языка и аналитической философии и, наконец, в радикальном конструктивизме и прагматизме наших дней. Общим для перечисленных направлений является то, что они рассматривают удивление лишь как выражение субъективной настроенности. То, что побуждает к удивлению, может, по их мнению, быть избавлено от всякого налета таинственности путем сведения к эмпирическим причинам.

Радикальный конструктивизм придерживается той точки зрения, что за пределами наших представлений невозможно указать никакой независимой от сознания и в этом смысле объективной действительности. Потому-то, по мнению конструктивистов, отпадает и вопрос о том, можем ли мы верно познавать действительность и истинно ли наше познание. Реалистическое понятие познания оказывается устаревшим, ибо то, что может быть названо <истинным>, измеряется лишь тем, полезно ли или пригодно ли оно для нашего самосохранения. Познание имеет инструментальный характер. Наш орган познания, мозг, в ходе длительной эволюции развился таким образом, что мы с его помощью можем жить и выживать. Тем самым инструментальная полезность продуцируемого им познания доказана в ходе борьбы за существование. Лежит ли в основе этого познания какая-либо <действительность>, мы не можем знать. Все высказывания на эту тему, и в первую очередь все метафизические понятия - субстанция, бытие, сущность, суть наши конструкции и лишены какого-либо реального основания. Как лапидарно утверждает американский философ Ричард Рорти: >Понятия, в которых сформулированы тра-

диционные постановки вопросов западной философии, были полезны прежде, но сегодня они бесполезны»¹⁶.

Я хотел бы назвать имена двух философов первой половины XX века, признававших, пусть и очень по-разному, удивление как <страсть философов>: это Семен Людвигович Франк (1877-1950) и Людвиг Витгенштейн (1889-1951). И вновь я ограничусь лишь несколькими замечаниями. С. Л. Франк, бывший не только превосходным зна-

84

током истории философии начиная с Платона и Плотина, много внимания посвящал также творчеству поэтов - Пушкина, Тютчева, Гете, Рильке. И философ, как показывает Франк, может многому научиться у поэтов в том, как они подходят к действительности, многое почерпнуть у них для своего собственного метода. В статье <Гносеология Гете> (1910) мы in pace уже находим существенные элементы его собственного философского метода, которые будут развиты затем в книгах <Предмет знания> (1915) и <Непостижимое> (1939). У Гете Франк выделяет то <тихое, лучшее знание>, в котором истина дана <живо, конкретно> и которое сущностно отличается от понятийного знания. О Гете он пишет: для него <непосредственное сознание реальности есть первичный гносеологический факт, перед которым должна склониться всякая теория>. <Истинное познание <...> есть всегда откровение, которое, правда, никому не может быть принудительно навязано, но вместе с тем своим высшим светом необходимо озаряет душу и по существу отлично от тусклого, мерцающего света вымыслов, создаваемых человеческим произволом>. Очевидность, связанная с этим откровением, <логически не требует никакого доказательства в строгом смысле слова, т. е. не нуждается в выведении из какого-либо высшего и более очевидного суждения>. <Обоснование> здесь может состоять лишь в приведении данного нам факта к самоочевидности, прояснении соотносительности внутреннего и внешнего бытия, сознания и внешней реальности. <Вся остальная работа "обоснования" - дидактически, правда, весьма важная - сводится к критическому разъяснению и опровержению накопившихся недоразумений и двусмысленностей школьной терминологии, которые затемняют указанную самоочевидность реальности»¹⁷.

Высшая ступень философской страсти, которую знал уже Платон, это трепет, способный возрасти до <божественного безумия> (Федр, 256 b, 265 a). Если Гете заставляет своего Фауста, идущего по пути к праоснове - <матери>, - назвать трепет <лучшей частью человека> (6272), то и Франк признает, что вопрос: <Что, собственно, мы понимаем под словом "есть"? Что это значит, что что-либо или все вообще "есть"?> - ввергает его в безумие¹⁸.

16 Rorty R. *Relativismus: Entdecken und Erfinden // Information Philosophie*. 1997.

Н. 1. Marz. Полное непонимание вопросов платонически ориентированной философии обнаруживает уже А. Айер (1910-1989), когда он в духе логического эмпиризма и аналитической философии усматривает задачу философии в том, чтобы помочь прояснению и уточнению высказываний современной ей науки. <Неважно, назовем ли мы того, кто занимается подобной деятельностью, философом или ученым. Но мы должны признать, что в этом смысле философу необходимо стать ученым, если он в самом деле хочет внести какой-то существенный вклад в человеческое познание> (*Language, Truth and Logic*. London, 1936).

17 Франк С. Л. *Гносеология Гете // Живое знание*. Берлин, 1923. С. 36-38.

85

Франк тоже знает, что <тайна> бытия светит лишь <в исступлении>, за пределами всего понятийно схватываемого.

Свой собственный философский подход к тому, что Платон называл <поистине сущим>, Франк обозначал понятием <живое знание>, или <живо-знание>. Источник этого понятия восходит к Плотину¹⁹. Провозглашенное Франком единство жизни и познания восходит к христианским неоплатоникам, к Августину, Николаю Кузанскому, чья философская и теологическая мысль, по собственному признанию Франка, оказала на него сильное влияние, и, наконец, к <идеалреалистам> Фихте и Шеллингу. Человеческий разум (<mens>), по словам Николая Кузанского, достигает <veritas absoluta> лишь постольку, поскольку познает самого себя как <viva imago Dei>, живое подобие Бога. Всякое вычисление, пытающееся посредством логических заключений взойти от конечного и понятийного к бесконечному и недостижимому, обнаруживает при этом свою несостоятельность, ибо, как подчеркивает Кузанский, <нет пропорции между конечным и бесконечным> (<nulla est proportio finiti et infiniti>).

Философия Франка - это онтология, находящая свое завершение в философии религии. Ее сердцевину образует так называемое <онтологическое доказательство>, в Новое время выдвигавшееся в трудах Декарта, Мальбранша, Фихте и Шеллинга, но еще задолго до них - у Августина и Николая Кузанского. Франк обосновал его в своей теории познания и философии религии, а в специальной работе <Онтологическое доказательство бытия Бога> (1930) оградил его от скептических возражений. Мысль как сознание в конечном счете в своем совершенстве не противоположна бытию, как показали уже Августин, а позднее Декарт (<я мыслю, следовательно, я существую>); бытие (<я существую>) не опосредуется познанием, это не некое содержание, мыслимое в сознании, а скорее - бытие, непосредственно данное как

бытие. Мысль, т. е. сознание, есть бытие, <Я> есть в качестве мыслящего.

Абсолютный скептицизм, утверждающий, что реальность всех содержаний сознания можно отрицать, не впадая в противоречия, здесь опровергается. Структура <живого знания> задана изначально. Существует <объект>, чьи <мыслимость> и <бытие> неразделимы, возвышающийся над их противопоставлением. В основной своей форме онтологическое доказательство гласит: мышление бытия (а не того или иного сущего) возможно лишь при той предпосылке, что бытие есть; иначе говоря: применительно к бытию невозможно отделить мыслительное содержание от реальности.

'8 Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 279. 19 Ср. Эннеады, V, 8.4: <Ведь жизнь эта есть всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается посредством рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в уме и ищет их, но та, которая всегда была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, - мудрость, которая составляет самую сущность ума> (Плотин. Сочинения в русских переводах. СПб., 1995. С. 125; пер. Г. В. Малеванского).

86

Всякое оспаривание этого единства приводит к <перформативному противоречию>.

В единстве мышления и бытия (в моем <я есмь>), осуществляющемся в <живом знании>, <мы знаем бытие не как нечто постороннее нам, а так, как мы знаем, т. е. имеем, наше собственное существование. Мы знаем бытие, потому что мы сами существуем, потому что мы живем и в нас непосредственно проступает та сама себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем жизнью>¹⁰. Здесь речь идет не о единстве с каким-то определенным и ограниченным мыслительным содержанием, а о единстве с бытием самим по себе.

На основе онтологии коинциденции, принадлежащей Николаю Кузанскому, Франк развил это убеждение в философию всеединства, называемую <антимонистическим монодуализмом>. Основа бытия, в которой совпадают все категориальные единичные сущие, как и все их отрицания, сама уже не есть нечто единичное, которому можно противопоставить что-то другое, она есть абсолютное <поп Aliud>, как именовал ее Николай Кузанский. В отличие от всякого понятийного познания, <живо-знание>, в котором <сознается> и <переживается> это совпадение, не есть предметное знание; правда, таковым неизбежно остается человеческое познание и любое человеческое общение, коммуникация, но там, где дело доходит до познания бытия, оно оказыва-

ется более неудовлетворительным.

В своей философии религии Франк ставил задачу показать, что <живое знание> не есть смесь слепого чувства и неартикулированного сознания, а скорее, именно оно оказывается яснейшим образом осознанным. Франк характеризовал это знание также и как <мистическое>; в связи с онтологическим доказательством Франк замечает, что существует <лишь как бы рациональный отчет о непосредственном мистическом узрении>²¹. Современное словоупотребление вряд ли способно выразить то ясное и живое единство мистика с неизреченным, о котором идет речь у Франка и которое существенно отличается от осознания каких-либо предметных содержаний. Своим понятием <живознания> Франк возродил в философии XX века один из основных импульсов платоновской мысли. Живой <экстаз> (Шеллинг), в котором может быть достигнуто <живознание>, служит для него единственным путем к бытию.

Яснее других философов XX века границу, полагаемую понятийным языком нашему мышлению и познанию, границу нашего знания о мире осознал Людвиг Витгенштейн. Однако его беззаветные усилия, направленные на то, чтобы определить эти рамки, за которые, по его мнению, мы неспособны выйти, породили надежду на встречу - там, за пределами <мира>, - с чем-то Другим.

2" Франк С. Л. Кризис современной философии // Живое знание. С. 262.

21 Франк С. Л. Онтологическое доказательство... // По ту сторону правого и левого. Париж. С. 138.

87

То, что Витгенштейн в <Логико-философском трактате> (1921) называет <созерцанием sub specie aeterni>, поразительно похоже на франковское <живое знание>. Это сближение поражает потому, что два названных мыслителя принадлежат к противоположным друг другу философским традициям:

Франк - к христианскому неоплатонизму, Витгенштейн - к логическому позитивизму. (Нижеследующие рассуждения относятся лишь к ранней философии Витгенштейна.)

Философия для Витгенштейна - наука о границах и пограничная наука. Ее задача состоит в том, чтобы исследовать собственные границы. Границ этих нельзя найти однажды и навсегда проведенными в каком-то определенном месте, так, чтобы философ мог приблизиться к ним, точно к фиксированной государственной границе; напротив, они раскрываются в самой ситуации их проведения. Для Витгенштейна также представляется самоочевидным то, что, сталкиваясь с гра-

ницами и зная о них, он тем самым их преодолевает. Но вступить на землю за пограничной полосой для него невозможно. Философия, как и логика, остается в пределах мира. Возможно лишь усмотрение, взгляд наружу. Граница находится там, где начинается, собственно, жизненно важное, где проявляется смысл мира или бытие; она отмечена началом удивления, ибо то, о чем, <собственно>, идет речь, не вмещается в философские положения: <Высшее не выразить предложениями (6.42). Они отказывают трансценденции>. <В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это - мистическое> (6.522)²². Как говорит Витгенштейн, здесь показывает себя <чувство>.

В <чувстве> наш взор выходит за пределы логики <мира>, мы оказываемся способны <[рассматривать] эти границы <...> извне> (5.61). Это означает - созерцать мир <sub specie aeterni>. Мир <показывает себя> в этом созерцании <как ограниченное целое> (6.45). Это целое - целостность того, что может быть высказано в виде отдельных предложений с помощью языка и логики, - не как пространственно ограниченное целое, так что с ним могут граничить другие пространства или миры, а как внутренне присущая ограниченность, контингенция. Все же акт происходит <sub specie aeterni>, это созерцание <вне пространства и времени> (6.4312). Это <целое> должно <показать себя>; оно не может быть добыто посредством логических умозаключений.

Если, с одной стороны, Витгенштейн утверждает, что мир логически конструируется нашим языком и граница логики есть одновременно и граница мира (5.61), а также, что <Мир и Жизнь суть одно> (5.621), с другой же - говорит, что <философское Я> это <не часть <...> мира> (5.641), то получается интересное скрещение: коль скоро я как <субъект>, <философское Я>, живу в мире (а где же еще?), тогда то, что значимо для

22 Витгенштейн Л. философские работы. М., 1994. Ч. 1 (пер. с нем. яз. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева).

88

меня, присутствует в контингентном мире некоторым ограниченным образом: как язык, так и логика принимают в этом участие. <Созерцание sub specie aeterni> происходит в мире. В <бессмысленном>, оказывается, все же скрыт смысл. В одном из писем, написанных Витгенштейном его другу в годы первой мировой войны, он ясно подтверждает это: <Если мы не прилагаем усилий к тому, чтобы высказать неизреченное, то ничего не потеряно. Напротив, неизреченное - неизреченным - остается в высказанном>²³.

В имманентном всегда уже присутствует трансцендентное - прежде всякого философского подтверждения и независимо от него. <Лестницу>, о которой говорит Витгенштейн в конце <Трактата>, не надо

отбрасывать после того, как мы по ней взобрались; для тех, кто способен видеть, она с самого начала не нужна, как скажет Витгенштейн впоследствии, возвращаясь к этому сравнению 24. Назвать трансцендентальные условия этого акта, по Витгенштейну, понятийное мышление не в состоянии, ибо оно совершенно неспособно приблизиться к собственно <смыслу>. Оно ограничивается тем, что может говорить, <что может быть сказано, то есть [ничего] кроме высказывания науки, - следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией> (6.53). Высказанное с большой настойчивостью положение: <Бог не обнаруживается в мире> - этому не противоречит. Напротив: этим положением описывается мир фактов. Бог не есть один из таковых. Ведь сколько бы фактов нам ни встречалось, они <все относятся к загадке, а не к решению>. <Постижение тайны жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени> (6.4312). Внутреннее присутствие трансцендентного в имманентном уже не может быть схвачено с помощью категорий мира. Витгенштейн указывает на это присутствие, но отказывается определить его какими-либо метафизическими понятиями.

Платоновское понятие удивления у Витгенштейна, как и у Франка, прямо не называется. Однако требуемая этим понятием открытость, отказ от калькуляции, вычисления, - там, где речь идет об <истинно сущем>, - находится в центре внимания их философии. Ограничение логики миром фактов (5.61) и признание того, что взгляд за пределы этого мира <металогичен> и должен обходиться без понятий, можно найти у обоих мыслителей; и на того, и на другого повлиял Николай Казанский²⁵. Не следует забывать, впрочем, что неизъяснимое, <показывающее себя> в мистическом озарении, определяется у них по-разному. У Франка это абсолютное всеединое бытие, показывающее себя человеку и могущее открыться как некое божественное <Ты>, обращенное к нему и пробуждающее его к жизни и все же остающееся необосновываемым.

2 3 Engelmann Paul. Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen. Wien; Munchen, 1970. S.16-17.

24 Wittgenstein L. Werkausgabe: In 8 Bd. Frankfurt am Main, 1984. Bd 8. S. 460, 563.

89

Витгенштейн рассуждает осторожнее: <Переживание мира как ограниченного целого - вот что такое мистическое> (6.45). Более последовательно, нежели Франк, он подчеркивает мироопосредование и контингентность в самом мистическом видении. Признание того, что <unio mystica> с праосновой бытия осуществляется в ограниченном человеке и таким образом само оказывается ограниченным, не чуждо и Франку, однако в его философии всеединства на единстве делается более сильный акцент,

чем на различии.

25 Витгенштейн знал диалог Николая Кузанского <De Deo abscondito>.

Перевод А. Н. Круглова

Раздел второй

РЕЛИГИЯ, МИФ, МАГИЯ

В. Н. ПОРУС

<КОНЕЦ СУБЪЕКТА> ИЛИ ПОСТРЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА?

Философская панорама конца XX века во многом характеризуется течениями, в наименовании которых содержится приставка <пост>: постпозитивизм, постструктурализм, постмодернизм... При многих различиях у них есть общее: все эти течения можно было бы назвать <постсубъектными>, поскольку они устраняют понятие <субъект> из философских рассуждений. Это понятие, как полагают представители данных течений, не имеет опоры в культурных реалиях нашего времени. Именно так изображают современную культурную ситуацию философы-модернисты и постмодернисты. Вольфганг Вельш замечает, что как модернисты, так и постмодернисты обнаруживают согласие в том, что философия, в которой понятие субъекта занимает центральное место, должна быть выброшена на свалку как нечто устаревшее и более непригодное к употреблению'. Таким образом, философы, не потерявшие связи с понятием субъекта и не разделяющие взглядов постмодернистов, объявляются приверженцами безнадежной архаики, утратившими чувство современности и латающими дыры на прогнившем кафтане. Философская и культурологическая литература наполнена произведениями постмодернистов и ссылками на них, что создает впечатление, будто они действительно создают духовный фон нашего времени.

Welsch W. Kujakiemu podmiotowi - diajakiego innego? // Idea, Bialystok, 1991, T. 4. S.77

93

Даже критики постмодернизма, которых все же немало, так или иначе способствуют привлечению к нему общего внимания, что особенно заметно сейчас в России, куда волны философской моды докатываются с запозданием, но зато с большой силой.

Ниже мы рассмотрим эволюцию понятия <субъект познания> в современной постпозитивистской эпистемологии и философии науки, а также лозунги <ликвидаторских> проектов: постструктурализма и постмодернизма. Моя задача не в том, чтобы полемизировать с <ликвидаторством>, а в том, чтобы показать сложности (возможно, непреодолимые), которые возникают в связи с принятием этих лозунгов, в частности трудность согласования <постсубъектной философии> с традициями христианской мысли; тезис, который я собираюсь аргументировать, заключается в том, что <бессубъектная философия> расходится с духовными традициями, истоками которых были и во многом остаются основоположения христианского вероучения, что свидетельствует о глубоком разладе внутри европейской культуры и проблематизирует ее перспективу.

Постпозитивистская философия и методология <СУБЪЕКТА> в Философии НАУКИ

Эволюция науки отталкивалась от позитивистской парадигмы в сторону исследования динамики научного познания. В этом она обращалась к истории науки, к прагматике, социолингвистике, культурологии, социологии и социальной психологии, применяя их методы и ассимилируя их в рамках комплексного подхода. Сейчас даже специалисты затрудняются определить, где проходит граница между собственно-методологическим и историко-научным или социологическим исследованием процесса научного познания.

В постпозитивистской философии науки утрачивает прежнее значение спор между <трансцендентализмом> и <индивидуализмом> в трактовке <субъекта познания>. В своей классической форме (например, в кантовской философии) трансцендентализм заключал в себе идею системной взаимосвязи и взаимообусловленности понятий <субъект> и <объект>. Это позволяло трансцендентализму, с одной стороны, согласовываться с идеалами науки Нового времени, а с другой - продолжать традиции философии, уходящие корнями в античность и обогащенные опытом христианской духовности. Но конкретное воплощение научных идеалов в практике научного познания двух последних столетий развело пути науки и философского трансцендентализма. Наталкиваясь на сопротивление ученых, трансцендентализм из идейной основы научной методологии превратился в метафизический привесок к науке. Достаточно вспомнить конфликт кантовского априоризма с последующим развитием математики (геометрии) или беспомощные попытки эпигонов Гегеля сделать диалектическую <триаду> отмычкой ко всем тайнам природы, общества и человека.

Основная проблема классического трансцендентализма заключалась в том, чтобы понять <каким образом субъективные условия мышления могут приобрести объективное значение>². Проблема всеобщности и необходимости научных истин, при несомненности посылки о принципиальной ограниченности опыта не только индивидуально-эмпирического субъекта, но и всего человечества, была унаследована всей послекантовской философией, а предлагавшиеся ее решения определяли соперничество двух основных эпистемологических парадигм: одна из них вела родословную от классиков трансцендентализма, другая трактовала понятие <субъект> в индивидуально-эмпирическом ключе. Впрочем, это соперничество, хотя и принимало иногда острые формы и даже выглядело непримиримым, было все же соперничеством <классических> философских позиций в том смысле, что обе они не ставили под сомнение понятие <субъект>. Этот спор составлял содержание эпистемологии и философии науки на протяжении более чем полутора столетий. Каждая сторона часто подчеркивала слабости другой и превозносила собственные достоинства.

Например, К. Айдукевич полагал, что на протяжении всей своей истории <трансцендентальный идеализм> так и не смог выработать ясного понятия трансцендентального субъекта (<сознания вообще>, Bewußtsein überhaupt), под которым подразумевается <носитель категорий и принципов чистого разума>, обладающий <загадочным единством>. По мнению Айдукевича, неокантианцы (Г. Риккерт и др.) более четко, чем прочие, сформулировали понятие трансцендентального субъекта как всеохватного множества суждений, диктуемых абсолютно значимыми трансцендентальными основоположениями. Это множество, утверждал Айдукевич, будучи рационально интерпретировано в терминах логической семантики, выступает как дедуктивная система, замкнутая относительно правил логического следования и семантического отношения <истинности>. Однако понятие такой системы должно быть противоречивым, ибо, в соответствии с результатами К. Геделя и А. Тарского, <непротиворечивая система всеохватного знания> была бы в то же время и принципиально неполной, поскольку в ней необходимо содержались бы суждения истинные, но логически невыводимые в этой системе. Это, полагал Айдукевич, разрушает претензии трансцендентализма³. Русский философ В. В. Зеньковский замечал, что, <употребляя понятие "сознание вообще", мы гораздо больше затуманиваем, чем разъясняем проблему познания: нельзя же в один и тот же (психологический) план сводить процессы познания, как они развиваются в индивидуальном сознании, и те трансцендентальные функции, которые надиндивидуальны и "надпсихичны">.

2 Асмус В. Ф. Кант. М., 1973. С. 45.

3 Ajdukiewicz K. Problemat transcendentalnego idealizmu w sformulowaniu semantycznym // K. Ajdukiewicz. Język i poznanie. Warszawa, 1960. T. 1. S. 264-95

В то же время мы <не можем сводить активность познания всецело к эмпирическому субъекту: все то трансцендентальное, без чего нет познавательной активности, не из недр ведь индивидуального сознания привходит в познание>4.

С точки зрения трансцендентализма, всякая гносеологическая концепция, исходящая из понятия индивидуально-эмпирического субъекта, страдает <патологической двойственностью>: с одной стороны, эмпирический субъект индивидуален, то есть обладает неповторимыми характеристиками, делающими уникальной его собственную <картину мира>, с другой стороны, его индивидуальность должна выступать как <репрезентация> универсальной структуры <Я>, без которой немислима разумная и продуктивная коммуникация между индивидами. Эта двойственность дает о себе знать во всех концепциях и реконструкциях гносеологического субъекта, характерных для эволюции философии науки и эпистемологии от нео- до постпозитивизма.

Так, <субъект>, как это понятие могло бы быть реконструировано из неопозитивистских эпистемологических и методологических программ, с одной стороны, является индивидуально-эмпирическим, поскольку последняя и несомненная основа научного (то есть подлинно рационального) знания - это чувственный опыт человека, и в арсенале рациональности нет ничего, что не могло бы быть сведено (с помощью определенных процедур, являющихся, по существу, следствиями логической структуры принятого или построенного языка науки) к чувственным данным. С другой стороны, научное знание носит внеличный характер. Оно должно быть полностью лишено каких-либо следов своего происхождения в результате деятельности определенной личности и вообще всех антропоморфных черт. Благодаря своей полной независимости от субъекта научное знание приобретает автономность по отношению к той или иной исторической эпохе и вообще по отношению к человеческой истории.

Таким образом, у неопозитивистов намечен разрыв между научным знанием, которое в своем развитии устремлено к идеалу Единой Унифицированной Науки, и конкретно-историческим субъектом. Субъект вполне может быть заменен машиной, снабженной <органами чувств> и способностью логически обрабатывать чувственную информацию, а также хранить ее в <памяти> и пользоваться ею с помощью особых кодирующих и декодирующих устройств, обмени-

ваться информацией с другими машинами и, вообще говоря, со <средой>. Научное знание имеет внеисторический характер и потому свободно от конкретно-исторического субъекта. Отсюда - отвлечение от социально-исторической динамики научного знания и соответствующая препарация истории науки, которая рассматривалась исключительно как внешняя форма существования образа науки.

Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1992. С. 45.

96

Отсюда и сосредоточение на анализе языковой структуры научных знаний как единственной сферы объективного бытия последних, на разработке логических и логико-семантических теорий как средств такого анализа.

Это означает, что неопозитивизм наметил возможность <принципиальной элиминируемости субъекта>, что и характеризует <двойственность> этой эпистемологии, балансирующей между трансценденталистскими и индивидуально-эмпирическими тенденциями.

В эпистемологии К. Поппера (и всего <критического рационализма>) также ощущается двойственность в трактовке субъекта научной деятельности. С одной стороны, это конкретный человек, ученый-рационалист, принимающий методологические требования Большой Науки в качестве необходимого и универсального условия своей работы. Это, так сказать, член Всемирной Ассоциации Ученых, неукоснительное выполнение устава которой является не только методологическим, но и нравственным обязательством. С другой стороны, эпистемологический субъект у Поппера - это внеисторическая абстракция, некий идеальный исполнитель требований логики научного исследования. Подлинным субъектом научной деятельности является Большая Наука с ее Методом, конкретный же индивид выступает <репрезентантом> последней. Поэтому история науки, подвергнутая рациональной реконструкции, то есть представленная как действующая логика научного исследования, вполне может быть освобождена от индивидуально-эмпирического субъекта.

И. Лакатос, осознавая неисторичность попперовского <фальсификационизма>, но вместе с тем не желая жертвовать логикой научного исследования, предпринял попытку сблизить логику и историю:

осмыслить историческое движение науки как то, что может быть рационально выражено <утонченным фальсификационизмом> или методологией научно-исследовательских программ и в то же время способно максимально приблизить эту методологию к реальной практике ученых (в этом заключалась идея Лакатоса о <новом индуктивизме>, то

есть о методологии, воплощающей в себе императив увеличения продуктивности научных теорий в объяснении и предвидении фактов). Однако и у Лакатоса действия конкретно-исторических субъектов научного познания могут быть рационально реконструированы только в том случае, если они соответствуют его методологии, претендующей на универсальный характер.

Противоречия между универалистскими требованиями методологии <критических рационалистов> и требованиями верности историческим реалиям науки и ее развития оправдывались высокой ценностью рационалистического идеала, несомненно имеющего родственное отношение к идеалу трансцендентализма. В споре идеала и реальности ни одна из сторон не имеет решающего преимущества: если реальная история отли-

97

чается от <рационального> хода событий, то либо такая действительность не разумна, либо дефектен разум, претендующий на то, чтобы диктовать свои законы действительности. Однако идеал все же более значим, чем отклоняющаяся от него реальность, ибо он ориентирует человеческое поведение, указывая в сторону возвышения духовного и, следовательно, вещественно-материального бытия. Если люди выбирают этот ориентир, они способны придать действительности сходство с Разумом.

С этим идеалом порывает образ науки, принимаемый Т. Куном. Центральное место в куновской науке занимает <коллективный субъект> - научное <сообщество> (здесь уместен этот термин Ф. Тенниса). Свои решения этот субъект принимает в конкурентной борьбе с другими сообществами, а также испытывая влияние Большого Социума, то есть всей социокультурной жизни общества, в котором научные коллективы составляют небольшую часть. Отсюда социально-культурная (в том числе социально-психологическая и социологическая) обусловленность критериев рациональности, которые, по Куну, суть реальные продукты реальных же мыслительных процессов, подверженных историческим изменениям.

Идеал науки у Поппера тесно связан с его представлением об идеале общественном. <Открытое общество> - это такое общество, которое потому и <открыто>, что в его основу положена универсальная рациональность, освобождающая людей от власти догм и предрассудков, невежества и злобного тупоумия ради власти творческого и смелого ума. К. Поппер захвачен идеями Просвещения, он придает им современное звучание, подчеркивая гипотетичность любого знания и неопределимую роль рациональной критики. Образ науки и субъекта научного познания у Куна - это попытка поместить рациональное познание в ряду человеческих пристрастий и особенностей конкретных культурных эпох. Рациональность, по Куну, изменяет-

ся вместе с человеком. Свою разумность человек вынужден доказывать не ссылками на универсальные критерии, а успехами своей деятельности. Поэтому, достигая успеха, он вправе называть свои действия разумными, отстаивая этот взгляд перед лицом конкурирующих воззрений и представлений как о разумности, так и об успешности действий.

При этом свобода и рациональность отдельного индивида ограничены коллективным действием и умом <сообщества>; в этом Кун - продолжатель традиции социологии знания и социологии науки (Э. Дюркгейм, М. Шелер, Л. Флек и др.). Дальше по этому пути пошел П. Фейерабенд, заменивший в эпистемологических рассуждениях <научное сообщество> отдельным индивидом, что и дало в итоге так называемый <эпистемологический анархизм>. <Познание... представляет собой увеличивающийся океан взаимно несовместимых (быть может, даже несоизмеримых) альтернатив, в котором каждая отдельная теория, сказка или миф являются частями одной совокупности, побуждающими друг

98

друга к более тщательной разработке; благодаря этому процессу конкуренции все они вносят свой вклад в развитие нашего сознания... Специалисты и неспециалисты, профессионалы и любители, поборники истины и лжецы - все участвуют в этом соревновании и вносят свой вклад в обогащение нашей культуры>, - писал он⁵. Эта вседозволенность есть не что иное, как дальнейшая эволюция <рационализма без Ratio>, то есть без отнесенности к Разуму, превышающему любое человеческое мнение.

В споре <универсализма> и <индивидуализма> как составных моментов постпозитивистской эпистемологии Кун и Фейерабенд эволюционируют в сторону <индивидуализма>. Однако при этом двойственность не исчезает, она только получает иной <наклон> - от упора на универсальное к упору на особенное и индивидуальное, от проблем перехода от субъективных условий опыта к его объективной значимости - к проблемам, связанным с объяснением социально обусловленных предпочтений, отдаваемых тем или иным конструктам мысли и опыта. При этом новый <наклон> подвержен критике в не меньшей степени, чем прежний. <Субъект> Куна полностью подчинен власти мыслительного коллектива, а <субъект> Фейерабенда, над которым не властны ни Метод, ни Логика, так далеко уходит в сторону от трансцендентального идеала, что мир знания распадается на несовместимые и даже несоизмеримые фрагменты.

<СМЕРТЬ СУБЪЕКТА> (ПОСТСТРУКТУАЛИЗМ)

Структуралисты искали научное решение проблемы субъекта познания и деятельности в исследовании структур, определяющих всю соци-

ально-культурную действительность, в которой протекает жизнедеятельность индивида. Объектами анализа полагались структуры языка (в отвлечении от его развития и конкретных обстоятельств существования), структуры культурной и духовной жизни (в отвлечении от их исторического развития), в которых воплощена некая <сверхрациональность>, - фундаментальные отношения и связи начал человеческого бытия, структуры бессознательного (аналогичные, по Ж. Лакану, структурам языка), вообще любые символические структуры, так или иначе детерминирующие всякое проявление человеческой субъективности. Тем самым, полагали структуралисты, научное исследование обретает почву подлинной объективности без сомнительных рассуждений о субъекте как некой загадочной духовной субстанции или <центре>, вокруг которого выстраиваются гипотетические смыслообразующие конструкции.

5 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 162.

6 Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudien // Lacan J. Ecrits. Paris, 1966. P. 793-829.

99

Установка на объективность роднила воззрения структуралистов с позитивистским пиететом перед наукой; однако та же самая установка, будучи доведена до логического завершения, имела своим результатом сциентизированный объективизм, об опасности которого в свое время предупреждал Э. Гуссерль. <Объективизм>, или представление о знании как о чем-то способном вести полноценное существование, будучи отделенным от человека, его целей и ценностей, парадоксально приводит к обратному результату - скептицизму и крайнему субъективизму в теории познания, а следовательно, дает аргументы тем критикам научной рациональности, которые видят в последней причину <кризиса европейской цивилизации>⁷. Л. Альтюссер, соединивший идеи структурализма с определенной интерпретацией марксизма, назвал следствие из объективистской установки <теоретическим антигуманизмом>: субъект не может стать ни предметом, ни исходным пунктом научного рассмотрения; он есть нечто производное от функционирования объективных структур. Этот тезис получил шокирующую формулировку как утверждение о <смерти человека>. Впоследствии он, по сути, стал стержнем, объединившим самые различные постструктуралистские и постмодернистские концепции <конца субъективности>.

Как замечает Н. С. Автономова, у структуралистов были сложные и не поддающиеся однозначной трактовке отношения с рационалистической философской традицией. <С одной стороны, в структурализме содержится критика опорных абстракций рационалистической субъективности (на-

пример, субъекта, самосознания, суждения), с другой стороны, структурализм развивает рационалистические идеи в новой познавательной и мировоззренческой ситуации»⁸. Таким образом, критику <субъекта> можно рассматривать как попытку реформирования рационализма с целью приспособить эту философскую идею к потребностям современной науки и культуры, как их понимали структуралисты. Здесь нет надобности обсуждать, была ли эта попытка успешной, но отметим, что структуралисты вдохновлялись наукой и были далеки от какого бы то ни было скептицизма по отношению к научному познанию вместе с основными ценностями последнего - истиной и объективностью.

Постструктурализм, воспринявший многие отправные моменты структурализма, в то же время решительно отказался именно от этих ценностных установок. Это дает основание видеть в постструктурализме <выражение философского релятивизма и скептицизма>. Вместе с тем отмечается, что <эпистемологическое сомнение> постструктуралистов явилось <теоретической реакцией на позитивистские представления о природе человеческого знания>⁹.

7 Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7; Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.

8 Автономова Н. С. Структурализм // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 290.

100

Специфика этой реакции заключалась в том, что постструктуралисты, справедливо усматривая множество недостатков в предложенных реформах рационализма, разочаровались в рациональности как таковой. Вместе с рациональностью за борт был выброшен и философский <субъект>.

Постструктуралисты, в первую очередь Ж. Деррида, придали особое значение всем негативным опытам с понятием субъекта. К таковым они отнесли характерное для европейской философской культуры (основного, доминирующего ее русла) преувеличение роли универсального момента, давление трансцендентализма, вызвавшее неправомерное (с точки зрения постструктуралистов) гипостазирование субъекта, превращение его в единый самотождественный субстрат. Это и было объявлено философской фикцией. Характерно, что отказ от последней аргументировался при помощи тех же методов, какие предлагались структуралистами как раз для противоположной задачи - предельно объективистского изображения субъекта.

Мысль Ж. Дерриды при всей утонченности формы ее изложения достаточно проста. Если предположить, что структура определяет не-

кое Ego, нужно задаться вопросом, каков принцип определения самой этой структуры. На данный вопрос нужно искать ответ в истории европейской культуры, в том числе - в истории европейской философии. Структурный анализ показывает, что в <центр> любой фундаментальной структуры европейская традиция помещала некую константу (<начало>), которая сама по себе обладала постулируемой независимостью от структуры (сознание, совесть, Бог, трансцендентальность, цель и т. д.). Так получался круг: структуралисты пытались определить субъекта через структуры, которые сами организованы вокруг субъекта как своего <центра>. Чтобы разорвать круг, нужно <децентрировать> структуру, объявить <центр> чем-то постулируемым внешним наблюдателем, который при этом исходит вовсе не из объективного знания о структуре, а из собственных смысловых интенций или желаний. Но опять-таки, если исходить из тезиса о детерминированности субъекта структурами, и этот <внешний наблюдатель> - только некая результирующая взаимодействий культуuroобразующих структур и норм и, следовательно, фиктивен в качестве субстантивизирующего начала. Одна фикция порождает другую, количество фикций растет и образует мифологию, на которой затем надстраивается вся совокупность <рациональных дискурсов>. Поэтому решительный конец логическим затруднениям кладет отказ от придания этим фикциям философской значимости¹⁰.

9 Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С.6.

101

Этот отказ должен проводиться последовательно и затрагивать все следствия из <фиктивной> философии субъекта. Вслед за самим понятием субъекта из философии выбрасываются и его рационалистические атрибуты: cogito, истинность, фактичность, логика как необходимый элемент рациональности и т. д. На их место приходит то, что в европейской культуре, по традиции, относилось к литературе, и особенно к поэзии: метафоричность, принципиальная открытость для понимания, смысловая неопределенность, позволяющая <играть> с тем, что попадает в круг внимания и интереса.

Субъект утрачивает персональные очертания, свою самотождественность. Он уже не определяется внешними по отношению к себе знаковыми структурами, а просто <растворяется> в них, теряет какую-либо возможность своего собственного выражения иначе как через них. Но поскольку сами эти структуры, будучи <децентрированы>, не представляют собой чего-то устойчивого, <объективного>, независимого от интерпретации и произвольного структурирования, то и <поглощенный> ими субъект становится чем-то принципиально бесформенным, текучим, ускользающим от фиксации; это безостановочная

игра смыслов и значений, в которой нельзя установить ни направления, ни плана, игра без правил, хаотическое перемещение возникающих и вновь разрушающихся псевдоструктур и ассоциаций. <Отсутствие трансцендентного обозначающего расширяет сферу и игру сигнификации бесконечно>".

Наиболее важный для нас вывод из <деконструктивной> стратегии Дерриды заключается в том, что <Я> как неизменный и важнейший персонаж всей европейской и мировой философии подвергается остракизму. Причем это не только картезианское <Я>, но и всякое <Я>, претендующее на единство, первичность и вообще сколько-нибудь определенное отношение к <Не-Я>. Существование <Я> призрачно и зависимо, это <Псевдо-Я>, которое возникает из небытия, когда его извлекает оттуда Другое (Культура, Религия, Идеология и т. п.) или Другой, взявшие на себя роль истолкователя <Я>, его демиурга. <Я> существует только до тех пор, пока его удерживает в бытии это Другое, и в той мере, в какой ему это позволено Другим. Другое - подлинный властелин <Я>, и все, что <Я> знает о себе и способно рассказать о себе, - вложено в него Другим. Такое <Я> абсолютно не-вменяемо, к нему неприменимы понятия <вины>, <ответственности>, <совести>, вернее, эти понятия могут иметь лишь призрачное значение, если почему-то вкладываются в сознание индивида.

" Сw.'DerridaJ. Structure, Sign, and Play in the Discours of human Sciences// The structuralist Controversy. Baltimor, 1972. P. 256-271.

" Ibid.

102

Без Другого индивид находится вне дихотомий и дифференциации <добра> и <зла>, <гармонии> и <хаоса>, <низшего> и <высшего>, но и обретя их, <Я> неспособно удерживать их в себе как основания своей самоидентичности.

На постулате безраздельного господства Другого над <Я> фактически держится вся критика <логики власти>, предпринятая М. Фуко. Над сознанием властвуют и <научные дискурсы>, навязывающие себя в качестве непререкаемых авторитетов (эта мысль Фуко перекликается с эскападами П. Фейерабенда <against Method> - <против методологического принуждения>), и власть социальная. Власть не просто подчиняет себе телесную или даже духовную жизнь индивида (если бы это было так, для человека всегда оставалась бы возможность быть свободным в своем экзистенциальном статусе и власть была бы принципиально ограничена, не распространяя своего воздействия на нечто абсолютно <неподвластное>; вспомним тот максимум свободы, которым обладали герои Ж. П. Сартра в абсолютно безвыходных житейских ситуациях!), она прямо-таки формирует призрачную субъектив-

ность, исключая даже принципиальную возможность автономности и суверенности индивида. Даже в самых, казалось бы, интимных, внутренне присущих своих проявлениях (например, во внутренней речи или исповеди) человек, как его изображает Фуко, является только продуктом и объектом Власти. <Речь оказывается тем полем суггестивных знаков, которые распределяются в пространстве, занимаемом признающимися телами, именно она открывает путь власти в такие сплетения воли, желания, страдания, где, казалось, не могла возникнуть никакая индивидуация, где, казалось, нет места рефлектирующей субъективности. И тем не менее власть стремится овладеть и этим миром, сделать его своим двойником>¹².

Однако и Другой, этот демиург <Я> и постулируемая причина субъективности, также есть не более чем призрак, как это ни странно, если иметь в виду такие серьезные и даже пугающие вещи, как Власть. Прежде всего потому, что Другой всегда выступает не как то, что трансцендентно по отношению к индивиду, но лишь как условие игры, как то, без чего она не может ни начинаться, ни обладать осмысленной продолжительностью. Можно сказать, что если <Я> - создание Другого, то и Другой обладает не собственным бытием, а лишь виртуальной реальностью для <Я>. Например, Власть потому и имеет такое огромное влияние на индивида, что индивид немислим вне Власти;

чтобы быть, человек должен перепоручить свое бытие Другому и, следовательно, не быть (Гамлет был бы шокирован, ознакомившись с подобным решением своей проблемы!). Деконструктивное начало в

¹² Подорога В. А. Власть и формы субъективности: (Археологический поиск М. Фуко) // Новые тенденции в западной социальной философии. М., 1988. С. 131.

103

философии Дерриды и других постструктуралистов неизбежно приходит к концу и разрушает самое себя.

Несомненно, ощущая это обстоятельство и исчерпав, по-видимому, потенциал <деконструктивности>, постструктуралисты занялись поисками <новой субъективности>, пытаясь из обломков <субъектной> философии построить что-либо не ускользающее от определений. Здесь показательны поздние работы М. Фуко, в которых он отходит от чрезмерностей в определении власти и пытается придать понятию субъекта некоторую самостоятельную значимость¹³, ищет возможности, реализация которых позволит индивиду быть <резистентным>, определять самого себя в преодолении навязываемых ему модусов поведения; однако показательно и то, что источниками сопротивления индивида, по Фуко, можно прежде всего считать <безумие> и <шизофрению>.

глубоко укорененную социальную маргинальность. Другим источником эвристики для постструктуралистов в их поисках <новой субъективности> послужили идеи постмодернизма, в особенности конструкция <плюралистического субъекта>.

<СУБЪЕКТНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ> ПОСТМОДЕРНА

<Ключевым словом постмодерна является "плюралистичность".

Постмодернистскую многосторонность нельзя отождествить с утверждением о множествен-

ности индивидуальностей или смешивать с плоским

плюрализмом вседозволенности и неразберихи. Она,

скорее, обозначает радикальное признание плюра-

лизма и гетерогенности форм жизни, языковых игр, способов ориен-

тации и связей смысла. Их разнообразие как практически, так и нор-

мативно конституирует наш мир>, - пишет В. Вельш¹⁴. Постулировав

плюрализм как атрибуцию субъекта, постмодернизм отказывается рассмат-

ривать трансценденталистски сформулированные вопросы о том,

возможна ли такая атрибуция и каковы условия этой возможности.

Вместо этого предлагается иной вопрос: помогает ли выдвинутый по-

стулат лучше решать жизненные задачи человека? Другими словами,

признав, что трансценденталистская философия потерпела фиаско, если

не теоретически, то как основание жизненных ориентации, как оправ-

дание исторического существования человека, необходимо подверг-

нуть испытанию прагматические возможности, которые открываются

Свои истоки постмодернистский плюрализм, впрочем, как и другие современные <постфилософии>, ищет у Ницше, который высказывал-

¹³ Foucault M. *Le souci de soi: Histoire de la sexualite*. Paris, 1984. Vol. 3; *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualite*. Paris, 1984. Vol. 2.

¹⁴ К[^]fac/iWOp.cit.,S.87.

104

ся в том духе, что человеческий индивид вовсе не является несовершен-

ной (ограниченной и уменьшенной) копией <трансцендентального

субъекта>, что в рамки индивидуальности вмещается <множественность

субъектов, солидарные деятельность и борьба которых лежат в основе

нашего мышления и вообще нашего сознания>¹⁵. Эту мысль Ницше

современные постмодернисты наделяют прагматическим смыслом.

<Плюралистический субъект>, вообще говоря, есть чрезвычайно удоб-

ная для прагматизма конструкция, быть может, даже необходимая для

разрешения всяческих противоречий, возникающих в том случае, ког-

да прагматистам приходится так или иначе согласовывать принцип

успешности действия с <реликтовыми принципами> совести, обще-

значимой морали, универсальных или общечеловеческих ценностей и т. п. Если в рамках индивидуальности помещается множество субъектов, то для каждого из них, вероятно, найдется удачная форма своей реализации как во внутренней, так и во внешней форме бытия. А проблема согласования этих форм может быть признана псевдопроблемой, возникающей из-за того, что изгнанный в дверь трансцендентализм пытается нелегально вернуться через окно.

Оправданием для поиска <внутренней плюрализации> субъекта служит, как правило, ссылка на уже состоявшуюся <внешнюю плюрализацию> его социального и культурного бытия, признание правомочности разнообразных форм жизни и их смысловое равенство. Это полагается настолько убедительным, что все постмодернистские дискурсы, какую бы сферу они ни затрагивали - от архитектуры до философии, от искусства до политики, от морали до экономики, - либо прямо начинаются с утверждения о тупиковости всякой до-постмодернистской мысли и всякого до-постмодернистского действия и поведения, либо вообще оставляют этот вопрос <за скобками> как потерявший всякую актуальность и неочевидный только для слишком нечувствительных к реальности и закоснелых в догматизме людей.

Что касается <внешней плюрализации> действительности, то она, по видимому, является простой констатацией того действительно очевидного факта, что в нашем нынешнем мире одновременно сосуществуют самые различные формы культуры, ценностных ориентации, смысловых структур, причем это сосуществование по необходимости имеет активный, диалогический характер. Из этого бесспорного положения постмодернисты, однако, выводят не постулат о многообразных возможностях адаптации субъекта к <плюрализму> культурных реалий, а вводят этот плюрализм <вовнутрь> субъекта, разрушая его единство, но зато получая перспективу бесконфликтного пребывания субъекта в современности. По сути, постмодернисты как бы выражают недоверие (имеющее определенные исторические основания) трансцендентальному проекту субъективности и культуры, предпочитая не модернизировать и не исправлять его, а отбросить, начав писать с чистого листа новую историю и теорию культуры.

'5 Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 228.

105

В такой истории, например, уже нет места для прежней <конфликтообразующей> противоположности индивида и общества, поскольку нельзя сказать, что общество образуется из индивидов, обладающих хотя бы и относительной суверенностью. Индивиды по самой своей природе <социально конституированы>, образованы по многообразным

ным социальным образцам. Поэтому основная проблема состоит в том, чтобы уяснить, как возможно их адекватное общение с этим многообразием. Для решения этой проблемы и пригодилась идея Ницше о <внутреннем плюрализме субъекта>.

Под постмодернистскую критику попадают не только <трансценденталистские фикции> (самосознание, рациональность, кантовское <трансцендентальное единство апперцепции> и т.д.), но и антропоцентризм, объединенный с этикоцентризмом и логоцентризмом как основополагающими идеями европейской истории культуры от Платона до Швейцера. Мироззрение, основанное на этих идеях, обвинено в лицемерии и попросту в глупости. Взамен предлагается мироззрение, включающее новый образ субъекта. Это индивид, отклоняющий возможность разделять с историей ответственность за ее ход и последствия, отбрасывающий как бессмысленные и опасные поиски <правды>, <истины> и <смысла жизни> как такового, а не продиктованного конкретными прагматическими ситуациями. Такой индивид охотно следует совету <быть самим собой>, но вряд ли способен объяснить, что это значит за пределами некоторой конкретной ситуации. Он не без удовольствия играет в интеллектуальные игры, связанные с поиском истины, но не держится за полученные при этом результаты и меняет свои убеждения, если считает это подходящим выходом из затруднительных положений. Его эстетические пристрастия неопределенны, они скорее подчинены чувству комфортности и удовольствия, которое может вызываться противоположными по смыслу эстетическими объектами. Постмодернистский субъект высоко ценит юмор (правда, весьма специфический) и фантазию, старается быть ироничным. Он ценит в святынях их эстетическую или историческую значимость, но ни за одну из них не отдаст не только жизни, но даже временного благополучия. Он в высшей степени толерантен, живет сам и позволяет жить другим, боится и избегает ситуаций, когда ставится вопрос о пределах этой толерантности. Впрочем, если такой ситуации нельзя избежать, индивид скорее отодвинет эти пределы сколь угодно далеко, нежели признает необходимость решающего выбора.

Пуще всего постмодернистский субъект избегает моральных поучений, в особенности когда они исходят от искусства. Искусство - сфера иронического и пресыщенного манипулирования эстетическими объектами, игра в бесконечное цитирование и угадывание чужих идей, кото-

106

рыми можно как ярлыками оклеивать любые ситуации <внешней> и <внутренней> жизни. Постмодернисты, как правило, избегают столь же определенных высказываний относительно веры и религии, но и в этой сфере они остаются верными той же ориентации. (Показателен в этом отношении анализ Апокалипсиса, принадлежащий Ж. Дерриде, который

к тексту священной книги применил свой метод <деконструкции>, чтобы прийти к выводу: этот текст допускает бесконечное множество интерпретаций, ни одной из которых в принципе нельзя отдать предпочтение. Ни о какой религиозной значимости этого текста нельзя говорить всерьез: это скорее повод для грамматологических и текстологических упражнений.)

На месте субъекта оказывается <лоскутное одеяло персоны с потенциально спутанной идентичностью и умаленной персональностью. В качестве основания действия принимаются несопоставимые логики. Нет и какого-то интегрированного персонального стиля. Поскольку все на этом свете уже изобретено, то все, что может человек, - лишь более или менее удачно имитировать имеющееся>¹⁶. Но это и значит, что человек как личность не несет ответственности ни за что происходящее. Это вполне прагматично и устраняет массу неудобств. Всякий раз, когда один из живущих в нем участников его плюралистического бытия попадает в затруднительное положение, он просто передает свои бытийственные полномочия другому, чье ощущение ситуации обещает удовлетворительное разрешение проблемы¹⁷.

ПЕРЕЖИВЕТ ли <СУБЪЕКТ ВЕРЫ> СМЕРТЬ <ФИЛОСОФСКОГО СУБЪЕКТА>?

Характерно, что до <смерти человека> и <смерти субъекта> еще в прошлом веке была провозглашена <смерть Бога>. Вслед за Ф. Ницше многие философы утверждали, что культура изжила былую уверенность в необходимости трансцендентного как своей опоры. Культура стала безбожной - и об этом свидетельствует не столько распространение примитивного атеизма или гонения на религию, церковь или разрушения святынь, которыми отмечены трагические периоды современной истории, сколько то, что Бог, вера и религия из оснований культуры переходят в ранг прагматических объектов, используемых по мере надобности и отбрасываемых или получающих антикварное существование, когда такая надобность исчезает.

¹⁶ Трубица Е. Г. Рассказанное Я: проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995. С. 92-93.

¹⁷ Один из популярных российских анекдотов 80-х годов: человек идет на работу и слышит внутренний голос, который советует зайти сначала в пивную. <Не могу, - отвечает человек, - ведь я иду на работу!> <Хорошо, - говорит внутренний голос, - ты иди на работу, а я все-таки зайду в пивную!> Вполне постмодернистская модель <внутреннего плюрализма>!

У. Джеймс, рассмотрев <многообразие религиозного опыта>, пришел к выводу: <субъективная полезность религии> так велика (состояние веры придает человеку могучий жизненный импульс, служит его душевному равновесию, спасает от отчаяния и т. п.), что никакая критика, в том числе научная, не может поколебать ее позицию в культуре. Объект религиозной веры <является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни>, <сознательное "Я" человека является непосредственным продолжением более широкого по объему "Я", которое в критические моменты порождает спасительный опыт и дает положительное содержание религиозному переживанию>¹⁸. Это <более широкое "Я"> Джеймс относил к <невидимой>, или <мистической>, реальности, называя ее Богом. Итак, с одной стороны, вера чрезвычайно полезна и потому ее ценность не зависит от проверки суждений веры на истинность, тем более что никакая проверка не застрахована от ошибок и не может считаться окончательной; с другой стороны, <вся совокупность моих знаний убеждает меня в том, что мир, составляющий содержание моего ясного сознания, есть только один из многих миров, существующих в более отдаленных областях моего сознания, и что эти иные миры порождают во мне опыт, имеющий огромное значение для всей моей жизни; что хотя опыты тех миров и не сливаются с опытом мира, тем не менее они соприкасаются и сливаются в известных точках, и слияние это порождает во мне новые жизненные силы>¹⁹.

Прагматизм Джеймса как бы воскрешает умершего Бога, но перемещает его из оснований на периферию сознательной жизни <Я>. Такой Бог выполняет прагматическую функцию, сообщая <Я> психологическую устойчивость, выступая чем-то вроде стабилизатора душевного комфорта, а в критические моменты - как предохранитель от саморазрушения. Но когда в нем нет особой надобности, он молчит, предоставляя <Я> самому решать, каким образом находить важные жизненные импульсы - в переживании религиозных чувств или в умственной критике последних.

<Субъект веры> и <субъект познания> как бы заключают между собой пакт о невмешательстве в свои внутренние дела. Вера понимается как исключительно интимное переживание человека; она удаляется в глубины психологии и фактически перестает оказывать какое-либо влияние на социальную, политическую и даже интеллектуальную жизнь. <Плюрализм> религиозного опыта, если продолжить линию рассуждений Джеймса, может быть не только <внешним>, но и <внутренним>. Нет смысла спорить о том, чьи религиозные переживания <истинны> -

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 398,

" Там же. С. 403-404.

чань-буддиста или православного старовера, как нет никакого противоречия и в том, что один и тот же человек может испытывать самые разнообразные проявления религиозного чувства, <слышать> и любить разных богов. Но этот <плюрализм> - вне критики разума, который сам <плюралистичен> по своей природе, как это следует из прагматистской теории познания.

Установление <полосы отчуждения> между субъектом веры и субъектом познания пролегло как глубокий разлом в философской мысли XX века и не могло не деформировать, а затем стало и дискредитировать эти категориальные основания культуры. Оно было совершенно невыносимо в эпоху П. Абеляра, когда Истина была одновременно целью веры и целью познания. Но и в эпоху Р. Декарта и Дж. Локка, когда различия познания и веры стали более заметны, чем их единство, носителем и того и другого был все же субъект, чья конкретно-историческая индивидуальность репрезентировала универсальную (трансцендентальную) структуру. Единство субъекта в равной степени было с условием веры и знания, и даже намечавшиеся конфликты между ними были конфликтами <внутри> одного и того же субъекта. Но <плюрализация> и связанная с ней элиминация субъекта из гносеологического дискурса, какими бы путями они ни шли, не могли не затронуть религиозной стороны субъективности. На первый взгляд постмодернистская критика направлена против претензий Разума на законодательную роль в бытии человека. Но приглядемся пристальней: эта критика направлена против того, что занимает место Абсолюта, будь то Бог, Логос или человеческий Разум, - того, что составляет универсальное содержание Мира, выводимое не из эмпирического опыта, а, напротив, придающее смысл любому частному наблюдению, любой индивидуальной конкретности. Это означает, что, свергая с пьедестала Разум, постмодернизм уничтожает и необходимые основания веры.

Постмодернисты, конечно, не согласились бы с таким утверждением. Напротив, говорят они, только окончательно отказавшись от Универсалий, привязанность к которым приводит к ненужным и опасным конфликтам, человек сможет найти в вере подлинное утешение и удовлетворение. И в этом смысле <религиозный прагматизм> является продолжением <гносеологического прагматизма>. Это без обиняков утверждает Р. Рорти, модернизировавший и приспособивший к сегодняшним обстоятельствам взгляды У. Джеймса. В эпистемологии, согласно Рорти, нет места <субстантивированному субъекту>, как нет и сущностей, по традиции связываемых с ним, - <истины>, <объективности>, <аподиктичности>, <универсальной общезначимости> и т. п. Познание есть форма деятельности, полностью определяемая конкретными условиями, целями и пристрастиями локальных общностей, разумный диалог или спор между

которыми направляется не поиском общезначимого, а стремлением убе-

109
дить или увлечь оппонента²". Но точно такое же положение, полагает Рорти, имеет место в религиозной жизни человека, а также в сфере морали.

Эту мысль он аргументировал в докладе <Этика без универсальных обязательств> на <Круглом столе> в Институте философии РАН в мае 1995 г. Отвечая на мой вопрос, как можно согласовать позицию прагматизма с религиозной верой, Р. Рорти напомнил высказывание бывшего президента США Д. Эйзенхауэра: Соединенные Штаты прочно покоятся на религиозной вере, и неважно, какая это религия. Это означает, что религиозный прагматизм должен пониматься как либеральная толерантность к любым формам религии и к любым верованиям. Развивая эту идею в ответах на другие вопросы, Р. Рорти подчеркнул, что традиционные метафизические интерпретации трансцендентного и идеального несовместимы с перспективой выживания мирового сообщества, поскольку непременно влекут за собой непримиримые конфликты; для того чтобы иметь такую перспективу, мы должны признать, что наши представления о реальности (в том числе и о Высшей Реальности) не в большей мере истинны и правильны, чем другие²¹.

По сути, здесь - подмена тезиса. Сознательно или нет, но Р. Рорти уклонился от ответа на поставленный вопрос. Проблема не в том, позволяет ли прагматическая установка осуществлять веротерпимость в социальной и духовной жизни, а в том, совместима ли эта установка с какой-либо верой, то есть совместим ли прагматизм, отвергающий <универсальные обязательства>, с признанием абсолютных мировоззренческих ориентиров, проще - с верой в Бога. И У. Джеймс и Р. Рорти, по-видимому, ответили бы утвердительно, но это, с моей точки зрения, означает только то, что их понимание веры решительно расходится с основаниями христианского вероучения. <Прагматистская вера> не требует ни духовной цельности, ни полноты ответственности, ни самоидентификации субъекта. Аргументация в защиту такого понимания веры построена исключительно как рассуждение <от противного>:

<непрагматистские> или <традиционные> смыслы субъективности (в том числе понимание религиозной веры) лежат, дескать, в основании кризиса современной культуры. На мой взгляд, такая аргументация неубедительна. Что касается кризиса культуры, о его причинах можно спорить, и прагматисты-постмодернисты, в соответствии со своими принципами, должны допустить и противоположное мнение: этот кризис вызван как раз утратой самоидентификации субъекта, отказом от нешуточной ориентации на трансцендентные смыслы бытия, растерянностью и разочарованием в поисках основы исторического процесса.

2(1 См.: Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Cambridge (Mass.), 1979.
21 См.: *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М.:
Традиция, 1997. С. 68-71. См. также: *The New Pragmatism: a Romantic
Utilitarianism*:
(A Round Table with Richard Rorty)//*Social Sciences*. 1996. N 2. P. 78,79.

110

<Десубъективизация> философии несовместима с <персоналистической> трактовкой религиозной (в первую очередь христианской) веры. Именно эта трактовка выдвигалась русскими религиозными мыслителями в противовес разрушительным, <обезбоживающим> тенденциям, которые воспринимались как реальная угроза культурному существованию мира. <Подлинный смысл христианской веры, как бы центр ее тяжести, - писал С. Л. Франк, - лежит в том, что идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности человеческой личности. Христианство есть религия человеческой личности, религия персоналистическая и антропологическая>²². Как бы ни относиться к персонализму, нельзя не признать, что это направление религиозной философии яснее и резче других осознало последствия <деперсонализации> веры, превращения ее в игру калейдоскопических состояний психики индивида или в игру <внешних> детерминации (авторитетов, социально-психологических настроев и пр.). Как наиболее принципиальную для религиозной мысли русские мыслители (С. Л. Франк, Н. А. Бердяев и др.) поставили проблему единства и уникальности верующей души, обладающей всей полнотой ответственности, вытекающей из полноты ее свободы.

Экзистенциально мыслящий теолог П. Тиллих также понимал веру как <всеобъемлющий и центрированный акт личности>, как проявление силы <Я> или <центра самоотнесенности, в котором объединены все элементы его бытия>: разум и воля, сознание и бессознательное, эмоции и интериоризированные социальные нормы. Вера не есть движение особой части или особая функция целостного бытия человека. <Все части и функции объединяются в акте веры. Но вера не состоит из общей суммы их воздействий. Она трансцендирует как всякое особое воздействие, так и их все вместе взятые и сама оказывает решающее воздействие на каждое из них>²³. Иначе говоря, вера зависит от внутреннего единства человеческой субъективности во всем многообразии ее проявлений и сама служит фактором этого единства.

Здесь необходимо отметить, что постулируемое единство субъективности вовсе не означает некой абсолютной согласованности или гомогенности внутреннего мира человека. То, что душа человека претерпевает, раздвоенность, внутреннюю борьбу, сомнения и неверие, что в ней борются различные стремления и начала, - все это было известно издавна,

и Августин знал об этом не меньше Достоевского. Л. П. Карсавин полагал единство и взаимное противостояние <личности> и ее <инобытия> фундаментальной характеристикой, называя это единство <симфонической личностью>; однако это личностная симфония и без утверждения личного самодвижного бытия <не может быть ни достоверного знания, ни знания вообще>²⁴.

22 Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 302.

23 Тиллих П. Динамика веры // П.Тиллих. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 135 и далее.

111

В то же время Л. П. Карсавин не хуже структуралистов понимал, что индивид обладает <личностной определенностью> только потому, что соотносится с другими личностями, которые определяют его и, в свою очередь, определяются им. Эта определенность должна быть как внешней (<определенность другими>), так и внутренней (единством самосознания). Но и внешняя и внутренняя определенности возможны только потому, что они соотносятся с <высшей личностью>, иначе эти <определенности> образовывали бы только калейдоскопически изменчивые, призрачные конфигурации духа. И, в отличие от структуралистов и пост-структуралистов, Карсавин не снимает ответственности с человека, который способен выбирать между принятием любой определенности и такой, которая ориентирована на <высшую личность>. <Есть моя индивидуальная личность, но я-то - не только она, хотя и - преимущественно она. Если же кто скажет, что этим все же подрывается индивидуально-личное бытие, так пусть винит самого себя. Ибо и он виноват в несовершенстве мира; и он больше мечтает о том, чтобы считать себя индивидуальной личностью, чем является ею на самом деле. И, к стыду его, он, как и все мы, не достигает полноты индивидуальности не потому, что хочет быть высшею личностью, но именно потому, что не хочет>²⁵. В этих словах Карсавина - точный диагноз причин пресловутой <смерти субъекта>. Летальный исход наступает субъективность именно тогда, когда она пытается выразить собой апофеоз индивидуализма.

Русские философско-религиозные мыслители не стремились сгладить противоречия, присущие идее субъекта, носящего в себе начало индивидуальности и начало всеобщности, совмещающего в себе фундаментальные противоположности; более того, осознание этих противоречий полагалось единственным достоверным признаком духовного прогресса. <В истории, - писал Н. А. Бердяев, - нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого - есть лишь трагическое, все боль-

шее и большее раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла... Если можно утверждать какой-нибудь прогресс в истории человеческого сознания, так это обострение сознания, которое является результатом внутреннего раскрытия этого трагического противоречия человеческого бытия>26.

24 Карсавин Л. П. О личности//Карсавин Лев. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992. Т. 1. С. 105.

25 Там же. С. 106-107.

26 Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 150.

Признание трагедийности субъективного бытия не снижало, а, напротив, возвышало его значимость, наполнялось духовным пафосом; оно означало отказ как от пошлого пессимизма, отрицающего всякий смысл в историческом существовании человека и человечества, так и от <безотрадного> оптимизма, постулирующего исторический прогресс, достигаемый ценой распада человеческой личности, обладающей, в лучшем случае, лишь виртуальным существованием.

Я ни в коем случае не хотел бы заниматься противопоставлениями <западных> и <российских> путей философии новейшего времени, дискутировать по поводу их мнимых или реальных преимуществ. Отмечу лишь, что претензии <постсубъектных> философий на исключительное право выступать от имени современности легче всего опровергнуть именно указанием на те тенденции, которые были инициированы Серебряным Веком русской философии. Очевидно, что эти тенденции явились развитием христианской религиозно-философской мысли, хотя находились с нею в достаточно сложных взаимоотношениях. И не менее очевидно, что <постсубъектные> философии, что бы ни говорили их представители, знаменуют разрыв с традицией, веками определявшей основное русло европейской, да и мировой культуры.

Я не буду также оспаривать тезис о том, что культура XX века уже вошла в историю как культура постмодерна. По-видимому, в этом тезисе - преувеличение, опирающееся на гипноз рекламы и привлекательность эпатажа на фоне усталости от многократного прохождения по традиционным путям мысли. Но я хотел бы подчеркнуть: независимо от того, верен ли этот тезис, европейский интеллектуализм поставлен перед выбором. Либо мы совершаем тризну по усопшему субъекту и предаемся ироническому и безответственному духовному пребыванию, либо ищем ответ на вызов времени, сохраняя импульс

культуротворчества, сообщенный христианской, в частности и религиозной вообще, духовной традицией. Нам необходимо осознать неизбежность этого выбора и признать свою ответственность за него.

КУРТ ХЮБНЕР

ПРОГРЕСС ОТ МИФА ЧЕРЕЗ ЛОГОС К НАУКЕ

КАК ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Слово <миф> сегодня обычно употребляется для обозначения иллюзий или фикций, в конечном счете того, что порождено фантазией и скрывает трезвую истину. Поэтому предикат <миф> в большинстве случаев можно заменить предикатом <всего лишь миф>. К такому языковому употреблению пришли потому, что в греческом мифе, откуда ведет свое происхождение это слово, привыкли видеть нечто такое, что не имеет отношения к действительности. В большинстве случаев это истории о богах, которые, хотя и могут быть известны со школы, всерьез, естественно, не воспринимаются.

Возникновение таких фантазий получает правдоподобно звучащее объяснение. Их причины частично состоят в склонности людей мистифицировать вещи, которые их изумляют, частично же - в стремлении сгладить незнание. Так, например, естественные явления, которые кажутся загадочными, такие как молния, эффективность полей, утренняя заря, трактуются как знаки божественной мощи или даже непосредственно как боги.

Является ли, однако, верным такое распространенное клише в понимании мифа, особенно греческого? Отложим пока ответ на этот вопрос и обратимся прежде всего к логосу, который, как известно, приходит исторически на смену греческому мифу. Этим понятием объединяются греческая философия и связанные с ней науки - движение, которое возникает в 6 веке до нашей эры. Его называют Логос, так как в его основе лежит требование дать для всего доказательство, обоснование, разумное объяснение.

Так, например, досократики утверждали, что в основе всего - вода (Фалес), воздух (Анаксимен), вода, земля, огонь, воздух (Эмпедокл) и т. д. На такой основе возникали первые попытки объяснения небесных явлений. Так, например, Гераклит утверждал, что небесные тела,

вращающиеся вокруг Земли, представляют собой полые сосуды, в которых собирается разгорающийся огонь. Усилия дать систематическое, выведенное из последних элементов и принципов объяснение были подняты на новую ступень Платоном, поскольку он выделил общую форму, которая была свойственна новому мышлению. У Платона речь шла не столько об общем принципе, из которого без дополнительной помощи каких-либо богов можно было бы вывести воду, огонь и т. п., сколько о том, в чем вообще состоит сущность понятий, которые определяют такие принципы. Так, к сущности понятия относится способность определять различные свойства, которые принадлежат к группе вещей. Понятия были для него не простыми представлениями, продуцированными людьми, а образцами, названными идеями, которые действительно существуют в надлунном мире, а видимые вещи являются всего лишь их отражениями. Аристотель сверх этого занимался еще проблемой сущности предложений и характером их связей. Он обосновал логику как учение о правильных заключениях. Наконец, он пытался найти общие и фундаментальные категории, в которых может быть схвачена структура реальности. К ним принадлежат понятия движения и изменения, а также различные типы причин, среди которых особое значение имеет понятие цели.

Согласно распространенному ныне мнению, в греческих мифах мы имеем дело с фантазиями, и поэтому переход от мифа к логосу был прогрессом. Это вызывает удивление. Разве не абсурдно полагать, что все происходит из воды или что звезды - полые сосуды? Неужели это менее абсурдно, чем вера в богов? Неужели надлунный мир, где должны, по мнению Платона, существовать понятия как идеи менее фантастичен, чем Олимп, где якобы восседали боги? Разве не преодолена окончательно и не опровергнута физика Аристотеля как греческий миф о природе? И если, вопреки сказанному, переход от мифа к логосу понимается как прогресс, то связано это исключительно с чисто формальным требованием, которое определяет логос, а именно: всему находить обоснование и разумное объяснение, чего недостает мифу. Почему мы усматриваем в этом решающий прогресс? Потому что это требование лежит также в основе науки и лишь в ней получает полное развитие.

Согласно общему мнению, дело обстоит следующим образом. Во-первых, наука представляет собой единственную соразмерную разуму форму постижения действительности. Во-вторых, логос уже открыл эту форму, хотя и не наполнил содержанием, соответствующим науке. В-третьих, переход от мифа к логосу является прогрессом, потому что логос в отличие от мифа может пониматься как предварительная ступень науки.

115

Как можно видеть, о соотношении мифа и логоса судят на основании конца современной истории, а именно исходя из ныне существующей науки. Представления об этом соотношении соответствуют представле-

ниям, рассматривающим науку в качестве масштаба для суждений о любом виде знаний о реальности.

Ответ на вопрос, является ли переход от мифа к логосу прогрессом, зависит, следовательно, от того, присущ ли действительно науке абсолютный масштаб, которым можно измерить этот исторический процесс. Является ли наука действительно единственной присущей разуму формой постижения действительности? Дает ли она нам действительно единственно возможный ключ, открывающий доступ к истине, согласно которой миф может быть только фантазией, но логос может все же пониматься как предварительная ступень науки? Как можно видеть, вопрос об этом прогрессе, в сущности, теоретико-научный, ибо теория науки - это такая дисциплина, которая занимается прежде всего вопросом об отношении науки к действительности и истине.

Отсюда вытекает следующая диспозиция для нашего дальнейшего обсуждения. Во-первых, должно быть выверено общее суждение о мифе на основе точного сравнения мифологии и науки, для того чтобы избежать поверхностного клише и предубеждений. Во-вторых, необходимо проверить, в какой мере верно, что логос является разновидностью предварительной ступени науки и в какой мере его можно противопоставлять мифу. В-третьих, должен быть обсужден вопрос о том, допустимо ли вообще рассмотрение истории духа как линейного движения от примитивных форм к высшим.

Начнем прежде всего с точного сопоставления содержания греческого мифа с научными представлениями. Но почему именно греческого мифа? Не создает ли он впечатление едва ли обозримого многообразия? Однако, несмотря на это многообразие, мы говорим о греческом мифе. Как же это возможно? Но разве мы не оказываемся в том же положении, когда пытаемся судить о науке? Разве не предлагает она нам постоянно растущее и даже противоречивое многообразие гипотез и теорий? Тем не менее мы говорим о науке в единственном числе. Очевидно, в различных мифах и многообразных теориях мы усматриваем нечто общее, что позволяет нам охватывать многообразие в том и в другом случае соответствующим понятием. Это общее, свойственное различным мифам, согласно теориям, есть их структура.

Если вы читаете описание исторических событий, в котором боги выступают как важные действующие лица - припомним <Илиаду> Гомера, - вы, конечно, понимаете, что речь здесь идет не об историко-научном исследовании, а о мифе; если вы изучаете систематическое объяснение естественных процессов, которое опирается на законы, то знаете, что речь идет не о мифе, а о естественно-научной теории.

При этом совершенно неважно, каково особое содержание в том и

116

другом случае, верим ли мы в миф, убеждены ли в истинности естественно-научной теории; единственное, что имеет здесь значение - это структура, в одном случае мифическая, в другом - научная. Именно потому, что речь идет о структуре как таковой, которая поставляет общую характеристику, она применима не только к греческому мифу. Все, что далее будет говориться о структуре мифа, относится ко всем мифам, где бы они ни встречались, - в Европе, Южной Америке, на Дальнем Востоке. Под структурой понимают связь, строение и внутреннее членение целого. Целое, о котором здесь идет речь, относится ко всей действительности, бытию вообще, представляет собой всеобщий способ рассмотрения действительности и бытия, который свойствен в одном случае мифу, в другом - науке; внутреннее членение этого целого определяется основными элементами соответствующего рассмотрения действительности и бытия и характером их соотношения. Так, для мифа характерно, что он повсюду видит богов, которые все упорядочивают и формируют. Наука видит повсюду действие естественных законов. Боги в одном случае, естественные законы в другом являются основными понятиями в целостной концепции о действительности, о бытии в целом. Если мы хотим сравнить друг с другом миф и науку, мы должны только отвлечься от частных их структур. Такие структуры, которые относятся к бытию в целом, называются антологиями. Онтология есть учение о бытии. Онтологии есть понятийные структуры, которые описывают бытие в целом. Искомое сравнение структур есть сравнение онтологий. Мы должны поэтому спросить: какие представления о действительности, бытии в целом, какие онтологии лежат в основе, с одной стороны, мифа, с другой - науки.

В отношении науки развернутый ответ на этот вопрос дается в рамках ее теории. Онтологические фундаментальные понятия, на которые опирается наука и с которыми она работает, независимо от конкретного содержания, можно представить систематически. При этом начинают с понятия, которое образует науку в целом, понятия предмета вообще, - она имеет дело с научно рассматриваемыми и обсуждаемыми предметами. Далее следуют понятия, которые указывают, как могут быть научно представлены отношения между предметами, например, через естественно-научные законы; далее следуют понятия о пространстве и времени, ибо очевидно, что все предметы находятся во времени и пространстве. Для того чтобы теперь сопоставить научную онтологию с мифологической, мы должны спросить: 1) что понимается в мифе под предметом, отношениями между предметами, под пространством, временем и т. д.? 2) чем отличаются мифологические представления от тех, которые имеются в науке?

Ответ на это можно будет получить лишь тогда, когда будет проанализирован богатейший материал исследований мифа в последние десятилетия. Иначе говоря, исследования мифа (культурологические, этнологические, антропологические, философские и др.) должны быть рассмотрены с позиции теории науки.

117

Опираясь, с одной стороны, на исследования мифа, с другой - этот материал нужно упорядочить, расчленить и сформировать так, чтобы стала видна лежащая в его основе онтология. Труд теоретика науки в каждом шаге должен контролироваться исследователем мифа; с другой стороны, деятельность теоретика науки должна превалировать по отношению к деятельности исследователя мифа в том, что касается последнего.

Я попытаюсь представить результат такого анализа в кратком виде. Лишь если мы таким образом рассмотрим онтологию мифа, в отличие от научной, мы сможем судить, является ли она фантазией, в то время как, напротив, онтология науки соответствует реальности.

Начнем с общего понятия предмета. Что такое предмет? В науке резко различаются между собой материальные предметы, например объекты физики, и идеальные, в которых мы видим нечто духовное. Миф такого различия не знает. Одни ученые, например физики или химики, занимаются только материей, тогда как другие, например историки, - идеями и духовными ценностями, которые повлияли на исторические события; и даже там, где взаимодействие материального и идеального имеет большое значение, например в нейропсихологии, также проводится резкое различие понятий. Для мифа, напротив, все материальное одновременно определяется как идеальное и наоборот. Ибо все материальное - земля, небо, море, река, источник, радуга, молния, роща и т. д. - представляется как проявление божественного или как знак действий бога, нумен, как говорили римляне; точно так же все идеальное - любовь, "мудрость, нравы, воинственное чувство, внезапный случай и т. д. - понимается как нумен бога, который в любое время может материализоваться, явив свои индивидуальный облик, - эпифания, как говорили греки. Так, Земля подчиняется богине Гее, небо - Урану, радуга - Ирис, любовь - Афродите или Эросу, мудрость - Аполлону, война - Аресу и т. д.

Обратимся теперь к общему понятию взаимоотношений между предметами. Наука ищет прежде всего такие отношения, которые выразимы в естественных законах и исторических правилах. Вопрос о том, что такое естественный закон, нами здесь подниматься не будет. Но что такое историческое правило? Под историческими правилами понимаются такие правила, которые определяют мышление и поведение людей не так непосредственно, как естественно-научные законы,

а действуют только в исторически ограниченное время, на географически ограниченном пространстве. В качестве примера можно назвать поведение римлянина во времена республики, человека времен Барокко, человека научно-технической цивилизации и т. д. или же можно вспомнить поведенческий кодекс кавалера в Рококо, джентльмена Британской империи прошлого столетия, художественный стиль, правовые и хозяйственные системы, политические идеологии, религиозные ритуалы в античности, средневековье и современности, но прежде всего вспомним о правилах языка. Вся наша жизнь с самого начала и

118

до конца, с раннего утра до позднего вечера определяется такими историческими правилами. Эти исторические правила в исторических и гуманитарных науках служат такой же основой для объяснения поведения людей, какой в естественных науках законы являются основой для объяснения материальных процессов. В противоположность этому миф сводит все процессы в природе и человеческом обществе к определенным нуминозным исходным событиям, к постоянно повторяющимся архетипам, или архаи, как говорили греки. Так, рождение дня из ночи рассматривается как священное прасобытие, которое постоянно повторяется; ритмы времен года основаны на постоянном повторении похищения Персефоны (дочери Деметры) Гадесом, богом подземного мира (чем объясняется зима), и ее возвращения на Землю (чем объясняется наступление весны). С другой стороны, Афина первоначально показала людям, как выращивать оливковое дерево, как делать посуду; Зевс принес обычаи и нравы; Арес показал, как нужно сражаться; с Эросом в мир пришла любовь и т. д. Также и здесь речь идет об архетипах, прасобытиях и нуминозных образцах, которые должны повторяться людьми в соответствии с определенными ритуальными предписаниями.

Я остановлюсь только на различиях между мифом и наукой в представлениях о времени. Примечательно, что именно научные представления являются нечеткими, а мифические, напротив, однозначными. В классической механике отсутствует направление времени в том смысле, когда мы говорим, что время течет от прошлого в будущее; с другой стороны, термодинамика и основывающаяся на ОТО космология не исключают циклического времени, в котором могут повторяться прошлые состояния. Наконец, в квантовой механике имеются явления, которые могут трактоваться как происходящие в противоположном временном направлении, т. е. от настоящего к прошлому. Архаи, прасобытие мифа, напротив, упорядочено не в известном из повседневности временном потоке - оно, скорее, нечто трансцендентное, должно существовать в утопическом пространстве вечной тождественности, вне мира, как идеи Платона. Точно так же, как для Платона вещи есть отражения идей, как воск, сохраняющий отражение печати,

так архаи отпечатывает первоначальную временную последовательность событий, так что последние постоянно повторяются в отраженной форме. Мы можем рассчитать последовательность весен в доступном для нас временном представлении - и тем не менее в каждой весне находит свое выражение весна как прасобытие возвращающейся Персефоны и в ней повторяется; точно так же в ремесле изготовления посуды снова и снова повторяется не локализируемое прасобытие.

Я смог дать здесь только очень краткий очерк структуры и онтологии мифа и науки. Однако я надеюсь, этого достаточно, чтобы перейти к главному вопросу о том, является ли онтология мифа, как принято думать, продуктом фантазии, в то время как наука предлагает картину, соответ-

119

ствующую действительности в целом. Нам должно быть ясно, что в ответе на этот вопрос уже выражается суждение о мифе вообще. Ибо любая его деталь, любое его высказывание или действие возможны только на основе религиозной онтологии и от нее зависят. Но только в этих деталях познается структура мифа. Если боги в принципе есть не что иное, как химеры, тогда миф также химера, аналогично тому как вся наука - продукт фантазии, если естественно-научные законы и исторические правила являются лишь продуктами фантазии. Онтология есть рамки, в которых все данное чувственно воспринимается, духовно толкуется, обрабатывается, расчленяется, формируется; она представляет собой нечто вроде координатной системы, в которой все упорядочивается. В этом смысле критическое сопоставление мифа и науки редуцируется к сопоставлению лежащих в их основе онтологий.

Сегодня распространено мнение: онтология науки, в отличие от таковой мифа, поставляет верную картину реальности, так как строится на трезвых, эмпирических основах, доказывая это практическим успехом, особенно в области естествознания.

Но что понимает наука под трезвыми, эмпирическими основами? Обоснование своих высказываний фактами. Это звучит на первый взгляд достаточно определенно, однако, как нас учит теория науки, скрывает за собой большие сложности. Дело в том, что большинство или, по крайней мере, важнейшие научные факты покоятся не на простых чувственных восприятиях, как цветок, радуга или молния, они являются продуктом истолкования. Истолкования постольку, поскольку предполагают наличие теории, для того чтобы мы вообще поняли, что подразумевается под высказываниями о фактах. Когда говорят об измерении электрического тока, длины волны, температуры и т. д., речь идет не о том, что можно видеть, воспринимать непосредственно, а о том, что уже предполагает наличие сложных знаний, прежде всего гипотез об электромагнитных, оптических, термодинамических законах. Можно, правда, утверждать,

что эти законы якобы уже подтверждены какими-либо эмпирическими фактами, но тогда в круг обоснования будут лишь втянуты новые законы и гипотезы. Такое обоснование нельзя продолжать бесконечно, на какой-то группе предпосылок нужно остановиться, однако сами они уже не будут подтверждаться какими-либо эмпирическими фактами, а будут принадлежать к априорным условиям и предпосылкам, которые вообще делают возможным истолкование фактов. К их числу относятся, например, самые общие предпосылки о том, что все природные процессы имеют причину, а также ряд других, которые образуют онтологию науки.

Удивительно, но все эти особенности научной онтологии характерны также и для мифа. Один пример: в <Мозаиках> Гомера говорится, что потерявшему голову от ярости Ахиллесу явилась Афина. Тот, кому является Афина, должен руководствоваться благоразумием. Овладевший собой Ахиллес засунул уже было приготовленный меч опять в **120**

ножны. Как можно видеть, факт описанного восприятия Ахиллеса находится в нерасторжимой связи с мифологическим толкованием. Было бы ошибкой полагать, что аналогичный процесс можно истолковать научно без таких дополнительных предпосылок, как явление Богини (ведь под этим подразумевается не что иное, как нуминозное воздействие в человеке). Психологическая трактовка и объяснение, которое здесь дается (например, о темпераменте Ахиллеса), ведется ведь подругой интерпретационной схеме, с применением определенных законов, а не архетипических нуминозных правил, определяющих поведение Ахиллеса в определенных обстоятельствах. В координатную систему мифической и научной онтологии входят только по видимости одинаковые процессы. В одном случае речь идет о психологическом, в другом - о нуминозном поведении Ахиллеса. Таким образом, онтология есть инструмент, с помощью которого организуется опыт: в трактовках, в объяснениях фактов, в проверках связанных с ними правил; в характере вопросов, которые вообще задают действительности, в характере ответов, которые получают.

Отсюда следует, что мифическое есть такая же опытная система, как наука. Под опытной системой понимается не что иное, как установленные посредством основных понятий или представлений рамки, внутри которых опыт отражается описанным образом. Но это означает, что не только в науке, но и в мифе можно опираться на эмпирическую основу, хотя и в различных рамках. Как мы только что видели, посредством соответствующей онтологии определяется то, что следует понимать под предметом, связью между предметами и, вообще, под фактом, под объяснением или подтверждением посредством фактов. Но именно потому, что онтологию вообще мы определяем лишь в том плане, что она означает

восприятие опыта в определенных рамках, она сама невыводима из опыта. Как предпосылка опыта, который возможен лишь в определенных рамках, она представляет собой нечто априорное.

Кратко говоря, это означает: эмпирическое и тем самым апостериорное разделение между мифом и наукой не может быть осуществлено и сама такая попытка была бы абсурдной.

Еще и сегодня излюбленный аргумент гласит: суждения науки о мифе оправданы потому, что она демонстрирует огромный практический успех. Давно уже по миру катится волна технического прогресса, которая преобразовала материальные условия нашего существования. Что же может этому противопоставить миф?

На данный вопрос можно ответить двояко: во-первых, практический успех не есть доказательство истинности теории или онтологии, потому что речь идет о подтверждении выводов из теорий или онтологии как посылок, а вывод не говорит нам об истинности посылок. Во-вторых, также и мифические культуры имели необыкновенную практическую эффективность, что вытекает из того, что были возможны величайшие технические революции. Я напому только о переходах от века бронзы к

121

веку железа, к агрикультуре; мифические правила регулировали общую практическую жизнь также и позже, в античности. Наконец, в-третьих, что важнее всего: практический успех мифа несопоставим с практическим успехом науки, потому что оба они вытекают из разных онтологических рамок, ведущих к различным практическим результатам, служат для решения разных практических задач. Целесообразность индустриального общества сейчас все более ставится под вопрос, и если современная философия считает своей основной задачей охрану природы, то здесь мы сталкиваемся опять с мифическим. Нельзя упрекать миф в том, что он чего-то не достиг, если он и не хотел этого достигать.

После сопоставления науки и мифа я хочу обратиться к диспозиции, которая дана в начале моего доклада, а именно к логосу. Если логос, как в основном принято считать, есть только донаучное явление, то миф тогда подчинен ему так же мало, как и науке, и о прогрессе от мифа к логосу не может быть и речи. Однако является ли логос только донаучным явлением?

По отношению к некоторым его проявлениям - несомненно. Напому только что упоминавшийся пример о взглядах Гераклита на природу звезд. Эти взгляды имеют научный характер уже потому, что они могут быть научно опровергнуты. Однако прежде всего мы должны спросить, следует ли принцип логоса (поиск для всего доказатель-

ства, обоснования, разумного объяснения) понимать в том же самом смысле, как это имеет место в науке. Фактически ведь та предметная область, по отношению к которой применяется логос со своим принципом, ближе к мифу, нежели к науке. Досократики, правда, говорили об элементах воды, воздуха, огня и т. п., однако понимали под этим вряд ли их чисто физические проявления. Гегель говорил поэтому о <спекулятивной воде> Фалеса, желая тем самым подчеркнуть отличие их взглядов от чисто материалистических. Я упоминаю это, не имея возможности, в силу недостатка места, подробно показать, что тезис о происхождении всего из воды соответствует мифическим представлениям о процессе рождения. Также и платоновские идеи вряд ли можно отождествить с тем, что в науке считается понятием; скорее они ближе к богам. Вообще, миф у Платона играет решающую роль. Названный принцип логоса действует у него только по отношению к ограниченной области, но корни логоса и его предел он видит не в нем самом, а вовне: согласно платоновскому пониманию, его корни лежат в мифической силе эроса, а именно в стремлении и любви к сверхчувственным идеям, в то время как его предел - в упоительном и неземном созерцании самих идей, события, сопоставимом с мифической эпифанией богов. В произведениях Платона можно усмотреть форму спасения мифа посредством логоса: разве не сам логос, который от диалога к диалогу вскрывает свои вопиющие слабости, словно признает всеохватность мифического. И не ведет ли аристотелевский, обязан-

122

ный логосу, довольно сложный путь доказательства, опять к богам, якобы движущим сферы?

Однако между логосом и мифом существует непроходимая пропасть. Ибо при использовании принципа логоса по отношению к предметной сфере мифа не только утрачивается живое многообразие последнего и ослабляются его систематизирующее единство и абстрактная понятийность, но миф начинает подчиняться трансцендентности, которой чужда его направленность на чувственно воспринимаемое. Так, на вершине платоновской систематики идей находится идея блага, которую невозможно созерцать. У Аристотеля боги, движущие сферы, подчинены единому богу, который является высшей и последней причиной движения, сам недвижим и пребывает в абсолютной трансцендентности.

Благодаря этому проявляется не только различие между мифом и логосом, но может быть правильно понято отличие логоса от науки. Ибо оказывается, что обычная формулировка принципа логоса неточна, приводит к недоразумениям и, скорее, должна гласить: следует искать доказательства для высшей трансцендентности и продемонстрировать связи обоснования, согласно которым все в конечном счете имеет общие корни в трансцендентном, будь то благо, бог или что-либо еще. В этом смысле ло-

гос есть метафизика в классическом понимании слова. Но если мы сравним эту метафизику с онтологией, которая лежит в основе науки, то мы увидим, что миры их различны и что только шаткая формулировка основного принципа, лежащего в основе логоса, навязывает мнение, что он есть разновидность до-науки. Ибо научная онтология характеризуется именно тем, что освобождается от всего трансцендентного.

Однако метафизика логоса - не что иное, как онтологический концепт. Поэтому сравнение между мифом и греческим логосом, с одной стороны, и греческим логосом и наукой - с другой, заканчивается точно так же, как между мифом и наукой: переходы от мифа к логосу и от логоса к науке были не прогрессом, а переходами к новым аспектам реальности.

История духа, таким образом, не должна (здесь я перехожу к последнему пункту) пониматься как линейное движение от примитивного к высшему. Она демонстрирует скачки и повороты, в которых общее направление полностью изменяется. Впечатление подъема к вершине, как было замечено в начале доклада, возникает лишь благодаря тому, что мы рассматриваем историю с ее конца, а именно от научно-технической эпохи.

Здесь, однако, возникает вопрос, как объяснить эти скачки и повороты к новым аспектам реальности? Какое объясняющее понятие должны мы положить в основу ответа? Научное, метафизическое или мифическое? Как только мы применим одно из них, все прочее понимание действительности будет рассматриваться в свете соответствующей онтологии и будет закрепляться в представлении, будто только она истинна и поэто-

123

му люди в той или иной степени всегда ей руководствовались. Для этого, однако, нет теоретических оснований.

Но если мы должны отказаться от позиции выносящих приговор истории, что означает тогда наша современная жизнь? Мы живем ведь в научную эпоху, миф и логос давно исчезли с исторической арены и ничто не может пробудить их к жизни.

Такая оценка основывалась бы, однако, на заблуждении. Это заблуждение потому, что именно в нашем экзистенциальном опыте мы неизменно мыслим мифически: в нашем отношении к рождению и смерти, в любви, в отношении к природе, в восприятии искусства и религии. Здесь мы повсюду сталкиваемся с мистерией бытия, и вряд ли научное просвещение сможет что-либо изменить. Современный человек живет, так сказать, во многих мирах, например в научно-техническом мире, который господствует в его повседневности и профессиональной деятельности,

однако он легко и произвольно оказывается в другом мире, когда любуются пейзажем или искусством с его мифическим колдовством, посещая церковь, совершенно независимо оттого, является человек верующим или нет в узком смысле слова. Все эти различные способы переживания мира живут в нем, и только от ситуации зависит, когда они актуализируются. В такой постоянной смене точек зрения выражается и то, что научная эпоха, с одной стороны, прославляется как насыщенная неисчислимыми благами, с другой же стороны, свехрационализация ведет к опустыниванию жизни, которое все более воспринимается как невыносимое.

Заблуждение, о котором я говорю, опасно тем, что оно мифическую сторону нашей жизни только вытесняет, не снимая ее, и содействует тем самым созданию иррациональной атмосферы. Я напомним о политических псевдомифах недавнего прошлого и современности, некоторых явлениях движения <Новый век>, модного культа матери и его ритуалах в движении феминизма.

Однако тяжелейшим заблуждением было бы также полагать, что минувший мир логоса нас больше не касается. Ведь свойственная ему метафизика, которая открыла нам глаза на то, что есть вообще онтология, пыталась быть учением о сущем в целом. Греческая метафизика навсегда останется той неуничтожимой парадигмой, на которую ориентируется философия, нацеливая нас на онтологическое понимание всех концепций действительности. Только сравнительное изучение онтологии, для чего античная метафизика образует необходимую предпосылку, позволяет нам не оставлять без критики наш собственный опыт, понимая, что последнее обоснование всегда может быть только метафизическим.

Только если мы сохраняем открытым подход к прошлому и его различным возможностям рассматривать мир, мы можем сохранить критическую дистанцию к современности и предотвратить слепоту. Однако

124

перед нами еще стоит задача вырваться из современной односторонности и преобразовать нашу действительность на основе триады мифа, метафизики и науки.

Перевод А. В. Козина

Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.

Hübner K. Die Wahrheit des Mythos. München, 1985.

Нйблер К. Uberverschiedene Zeitbegriffe in Alltag, Physik und Mythos // F. M. Korff

ХАНС ЛЕНК

СПОРТ КАК СОВРЕМЕННЫЙ МИФ?

В своем впечатляющем труде <Истина мифа> (1985) Курт Хюбнер развернул методологическую и одновременно историческую интерпретацию понятия мифа: он рассматривает миф как

конститутивное мировоззрение, содержащее в себе онтологическую модель истолкования. Мифические способы мировидения нельзя понимать ни как примитивные, ни как иррациональные (или даже дорациональные), поскольку они обладают собственной рациональностью, обнаруживая структуру, сходную со структурой обычного повседневного или научного опыта. Зависимость от той или иной интерпретации и открытость для альтернативных концептов и структур, следовательно, не представляет собой достаточного и необходимого признака, отграничивающего науку от мифа. Скорее мифическое мировоззрение в полной мере обладает конститутивной и оправдательной функцией и сохраняет свое значение и в миропонимании Нового времени, как это было показано Хюбнером на примере многих содержательных исследований культуры (трагедия), религии, политики, живописи (включая современную), а также музыки, и особенно литературы.

Традиционное истолкование мифа и его понимание, которые мы встречаем в ритуалистически-социологических, а также влиятельных структуралистских и трансцендентальных интерпретациях, решительно не удовлетворяют Хюбнера. Не удовлетворяют его и символические и романтические истолкования, особенно в понимании мифа как опыта нуминозного в духовной истории. Аргументы против слишком узких интерпретаций - особенно психологических и позитивистских - здесь не излагаются. Сам хюбнеровский концепт близок, скорее, к методоло-

126

гическому и трансцендентальному пониманию мифа у Кассирера, однако учитывает классическую и романтическую теории мифа, а также теологическую интерпретацию нуминозного в той степени, в какой эти интерпретации действительно и серьезно воспринимают мифический опыт в отличие от научно-позитивистских, формально-структуралистских и поэтико-литературных концептов.

Хюбнер понимает мифы как конститутивные, формирующие образ мира трансценденталии, которые тем не менее исторически обусловлены

и развиваются в ходе истории. Поэтому они представляют для него определенную формальную структуру, которая, однако, характеризуется по преимуществу содержательно. Автор подчеркивает конститутивные онтологические функции и практическую релевантность мифов для оснований, выстраивания критических рациональностей и т. д., но он недостаточно резко разводит понятия мифа и идеологии (поскольку он, безусловно, говорит об <определенном мифе> в его всеохватывающем и исторически конкретном значении, а не только как о некотором формальном понятии).

Это исторически наполненное, <главное и основное> понятие мифа может быть более подробно исследовано посредством методологически-функционального рассмотрения мифических форм, способов понимания, элементов, факторов, но прежде всего функций, понимание которых должно определяться социально-научными или, в еще большей степени, социально-философскими концепциями, которые, конечно, как замечает Хюбнер, также подчеркивают конститутивный и конструктивный характер мифа, но основное значение придают его методологически-аналитическому аспекту. Понятие мифических функций как когнитивно-теоретических обоснований и образцов практических действий может рассматриваться как специфический инструмент фиксации образцов культурных и ритуальных действий, и тем не менее оно не выходит за рамки более широкого онтологического конститутивного понятия мифа в смысле Хюбнера.

В моей книге <Leistungssport: Ideologic oder Mythos?>' я попытался вслед за Г. Маньяном (G. Magnane) и Р. Бартом, расширяя формально-социологические и семиологические принципы этих авторов на область практического формирования действий и управления ими, очертить свое понимание мифа, которое на первый план выводит мифические функции, отличая их от идеологических (то есть функций теоретического и ориентационного оправдания).

Понятие мифических функций отличается от известного понятия мифа как всеохватывающего мировоззрения в образах и традиционных исторических преданиях или сферах обитания богов. Здесь миф - это идеологическая система положений веры для когнитивного оправдания предложений опыта или нормативных убеждений.

Lenk H. Leistungssport: Ideologic oder Mythos? Stuttgart, 1972, 1974.

127

Я понимаю миф как модель ориентации, конституирования и истолкования для нормативных проектов и оценок, которая, придавая смысл данным проектам, превращает их в аллегории (Versinnbildlicht), которые действительно истори-

чески развивались в культурной традиции (историческое развитие хотя и положено в основу и постоянно акцентируется, однако не выходит на передний план структурного анализа). Эта аллегоризация (*Versinnbildlichung*) проявляется в типических, образцовых ситуациях и выражается особенно отчетливо благодаря тому, что знакомые и близкие формы открывают или устанавливают смысл менее знакомых феноменов. В то время как идеологии служат когнитивному самоистолкованию и истолкованию мира, мифы в типизированной, чувственно доступной форме устанавливают нормативные образцы реальности и смысла. Понятие <миф> или <мифическая функция> становится, по-видимому, инструментом анализа деятельности, но, кроме того, может быть использовано и в исследовании нормативных конституций и формирования образцов действия, а также для описания практической ориентации действий и нормативно ориентированного оправдания их самими участниками. (Это понятие выполняет, следовательно, с одной стороны, социально-философскую и социально-научную функцию, а с другой - функционально в том смысле, что выступает инструментом описания и объяснения нормативных ориентации действий, установки отношений между ними и их понимания.) В то же время, однако, соответствующий конструкт может в социальной реальности пониматься и как опора ориентации, как концепт, направляющий действия, а также как основополагающая, онтологически конституированная сущность в идеальном мире самих участников системы. Мифы функционируют индентификативно, нормативно и (онтологически) конститутивно - как, к примеру, стратегии идеологического оправдания. (Само собой разумеется, что мифы могут использоваться и идеологически. Мифические и идеологические функции могут взаимопроникать и налагаться друг на друга.)

<Главное и основное>, онтологически конститутивное понимание мифа у Хюбнера и мое, скорее методологическое и теоретико-познавательное, истолкование, безусловно, могут быть приведены к общему знаменателю, а именно к той или иной основополагающей зависимости истолкования от понимания действительности во всех областях жизни. Методологический постулат необходимого и достоверного характера истолкования проистекает, если угодно, не из кантовского постулата необходимости, а скорее из более свободного интерпретационизма, опирающегося на методологический априоризм или, точнее, из методологического, а также эпистемологического конституционализма и кон-струкционизма. (В своих последующих книгах я пытался разработать этот принцип, превратив его во всеохватывающую теорию действия и

128

познания, которая наводит мосты, с одной стороны, между областью естественно-научных, социальных и гуманитарно-научных теоретических образований, с одной стороны, и повседневным восприятием действительности, - с другой.)

<Мифическое> или <мифические элементы> или, иначе, <мифические функции>, как Хюбнер подробно показал и охарактеризовал на примере многих важных духовных областей жизни, могут удачно применяться к отдельным жизненным сферам и взаимосвязям действий культурного происхождения. Это значимо не только для таких <главных и основных> сфер жизни, как религия, политика и т. д., но и для областей, которые традиционно понимались как сопутствующие феномены или феномены выражения этих жизненных сфер. Речь идет, например, о сфере художественного изображения тех или иных областей действительности. (Это также было подробно проанализировано Хюбнером, хотя он и ограничился греческо-европейской и христианской традициями.) Это сохраняет свое значение и для прочих смежных областей, которые связывают друг с другом <Природное> и <Идеальное> (культурное), таких как античная агонистика и современный спорт. Последний будет рассматриваться нами в первую очередь².

Наряду с другими задачами философия также должна анализировать цель, содержание, область действий, предпосылки и следствия такого рода современных мифов. Нащупывать, устанавливать и исследовать <мифологическую> интерпретацию вовсе не означает, что следует самому становиться приверженцем <мифа>. Поскольку <мифы> и <мифические функции> оказывают влияние на установки и социальные и индивидуальные глубинные ориентации, то весьма важной для философии спорта оказывается дальнейшая разработка его <мифологической> модели, которая связывает не только индивидуально-философские, но и социально-философские компоненты. Это важно для понимания спорта и спортивных достижений в той мере, в какой возрастает значение последних для современного общества потребления, массовой информации и увеличивающегося свободного времени. Также и для едва развитой, однако необходимой социальной философии успеха и личного действия набросанное здесь начало представляется существенным.

2 См. также мои работы: Lenk H. *Philosophic im technologischen Zeitalter*. Stuttgart, 1972; Lenk H. (Hg.). *Technokratie als Ideologic*. Stuttgart, 1973; <Manipulation> oder <Emanzipation> im Leistungssport. *Die Entfremdung und das Selbst des Athleten* // Lenk H., Moser S., Beyer E. (Hg.): *Philosophic des Sports*. Schorndorf, 1973, S. 67- 108; *Zur Sozialphilosophie der Leistung*. Stuttgart, 1976; Herculean <Myth> *Aspects of Athletics* // *J. Philosophy of Sport*. 1976. Vol. 3. P. 11-21; *Pragmatische Vernunft*. Stuttgart, 1979; *Social Philosophy of Athletics*. Shampaign (IL), 1979; *Eigenleistung*. Osnabriick; Zurich, 1983; *Die achte Kunst: Leistungssport - Breitensport*. Osnabruck;

Хине Лени

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ОЧАРОВАНИЯ ЗРИТЕЛЕЙ

Спортивные соревнования могут пониматься зрителем как современные варианты драматических боев между <героическими ролями>, которые несут в себе чуть ли не архетипическую символическую силу воздействия. И действительно, то, что видит, воспринимает и чему соперничает увлеченная спортом публика во время состязаний, имеет сходство с драматическими соперничествами мифа, наполненного и заряженного страстью благодаря игровой форме взаимодействия социальной конфронтации и интеграции, выбора личного пристрастия и личной идентификации. Опыт спортивного состязания присутствует в зрителе как в его представителе, как в представляющем участнике, подобно тому как в театре он соперничает участникам драмы.

Ролан Барт описывает, например, <Tour de France> и то, как публика воспринимает его в качестве единого драматического эпоса³. Герои эпоса - это гонимые велосипедисты. Но и они в своей <характерной сущности> ограничены существенными признаками, <неопределенный конфликт> которых и составляет тему эпоса, разыгрывающегося на необычайном по трудности прохождении ландшафта между стилизованными <суперменами>, сопровождаемыми и поддерживаемыми своими <вассалами>. В качестве строгих носителей своих ролей эти редуцированные герои выступают друг против друга и против природы. Элементы, роли, ландшафты персонифицируются, состязания как-то <натурализуются>, стилизованные под воплощенные в них квазиестественные силы, будто сами силы природы играют мячом в некотором мире, где можно насчитать лишь четыре типа движений: <вести, преследовать, пробиваться вперед, тесня других, и отставать>⁴.

³ К. Хюбнер убедительно раскритиковал концепцию Барта и показал, что в понимании мифа последним в качестве вторичной системы не принимается во внимание тот или иной результат воздействия мифов на конституцию предпосланной Бартом вторичной системы. Тем самым мифы рассматриваются у него лишь как проецируемая система псевдофактов, как идеологическая <псевдоприрода>, которая <служит интересам определенного общества>, короче, как <идеология>; при этом предполагается, что существует род первичных, свободных от мифов

действительностей, которые можно схватывать лишь конститутивно. Поэтому Барт и стремится к тому, чтобы разоблачить миф в его целостности как <систему видимостей>, как псевдомиф, нагруженный идеологической функцией. (Идеология при этом понимается как попытка оправдания завуалированных интересов.) Вопреки этой идеологической редукции бартовские описания существующих концепций спортивных состязаний могут использоваться как мотивирующие примеры для мифотеоретической или методологической интерпретации (см.: Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 333-338).

4 Barthes R. *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main, 1964. S. 115, 118. Это имеет значение и в отношении суженного (неконституционалистского) понимания <первичной> системы у Барта.

130

Барт и Маньян подчеркивают <мистическое> значение спортивных состязаний для зрителей. Оба исследователя, правда, связали это истолкование с тезисом о компенсаторном характере спортивной борьбы: переживание спортивных состязаний выступает как компенсация монотонности и фрустраций повседневности. Согласно Барту⁵, <мифы спорта> выражают примирение и освобождение человека, а именно: в отчетливой и совершенной ясности. Барт истолковывает <современные мифы спорта> гораздо более общим образом, то есть в качестве <полноценной системы проекций>, которая служит зрителю или спортивному фанату, чтобы прояснить мир и, замещая повседневное, отождествить себя с ценностями <инофициальной> культуры: Эта система проекций не только мобилизует <психические силы>, которые оставляют вне поля зрения профессиональную и семейную жизнь среднего человека, но и, кроме того, предоставляет спортивному болельщику средства <объяснения мира>.

Отчужденный от <официальной культуры>, на функционировании которой никак не сказывается его воздействие и которая недоступна его кругозору, он цепко удерживается на фундаменте совершенно иной культуры, основанной на ценностях, которые в состоянии понять и лично он. Эту, его, культуру он открывает в спорте или в средствах массовой информации, которые стилизуют и распространяют спорт. Связанность значимых спортивных действий превращается в особую <группу знаков>. В этой <иной культуре>, в этой <спортивной мифологии> Необразованный <мстит> и получает некий род репараций за убытки, нанесенные ему судьбой в действительной жизни. В этом негативе <реальности> он находит самую широкую компенсацию, источник доверия и уверенности в своих силах. Г. Маньян даже подчеркивает, что <спортивная мифология> выполняет функцию, состоящую том, чтобы предоставить фрустрирующему человеку <на докультурной стадии> доступ к своеобразной <онтологии>.

Эти метафоры, которые содержат весьма приблизительный, обобща-

ющий тезис о компенсаторности и функции замещения спортивного сопереживания, должны, конечно, получить дальнейшую разработку, но при этом подвергнуться более точному, дифференцирующему исследованию, и именно в отношении методологического понятия <мифических функций>. Пространство действия мифа не может быть сведено лишь к единственной функции компенсации. Собственный тезис Маньянаб, который, однако, отдельно им не анализируется, заключается в том, что спортивные мифы представляют собой <группу знаков>, благодаря которой спортивный болельщик, <объясняет> себе, как функционирует этот мир. Единственная ссылка на функцию катарсиса в смысле античной теории театра могла бы послужить исходным пунктом для более точного анализа⁷.

5 Barthes R. Op. cit.S.118f.

" Magnane G. Sociologie du sport. Paris, 1964. P. 109 f.

131

<Драма> современного спорта, ориентированного на высокий спортивный результат, демонстрирует нам следствия, сходные с явлениями античного театра, хотя в данный момент налицо совершенно иная ситуация. Увлеченный, вырванный вместе с другими из круга повседневности, страстный болельщик снимает груз прочих социальных и личных проблем, ибо, ставя себя на место других, он ангажирован в архетипическом поединке между противоположными ролями внутри некоторой ограниченной системы отношений, он идентифицирует себя с происходящим и некоторой партией. В бою между весьма просто стилизованными, легко постигаемыми спортивными ролями ему нетрудно различить, как символически проигрывается его собственная проблемная ситуация или, по крайней мере, что-то из того напряжения, конфронтации, стрессов, страха, динамики прибыли и издержек, то есть из того драматического напряжения, которому он подвергается в повседневности.

И <принцип достижения наивысшего результата>, который в повседневности едва ли реализуется в чистом виде, здесь же, в идеально-типической абстракции, так сказать в <чистой> утопической конструкции, прослеживается в поведении, направленном на достижение спортивного успеха. Принцип достижения спортивного результата может поэтому рассматриваться в качестве <чистой сущности> поведения, направленного на достижение успеха в идеальной форме, стандартизация и оценка которого осуществляется благодаря символическому воплощению внутри такой сферы поведения, которая обеспечивает строгое сравнение, наглядность и, наконец, простое понимание⁸. С другой стороны, идеализирующая абстракция не заводит так далеко, чтобы упустить из виду отношения, подобия и аналогии этой стилизованной модели поведения с соответствующими способами поведения в повседневной жизни. Эти подобия настолько своевременны, наглядны и выразительны, что иден-

тификация драматически проигрывающихся событий с внутренними целями и образцами поведения зрителей не только возможна, но и гарантирована, тем более что зритель идентифицирует себя со спортивными представителями своей группы.

7 Ibid. P. 97. Аристотелевская теория катарсиса, очищающего воздействия трагедии, хотя и не касается компенсаторных механизмов фрустраций повседневной жизни, но, согласно Аристотелю, драма реконструирует безличные мифы о божествах. Она имеет религиозное значение и опосредует катарсис как очищение зрителя от чрезмерных страстей и страхов. Между тем аналогичным образом и теория катарсиса может быть использована применительно к спорту, ибо она рассматривает его как сферу символических, <мифологических> ролевых конфронтации и драматических инсценировок.

> См.: Krockow Chr. von. Sport. Hamburg, 1974; Adam K. Leistungssport - Sinn und Unsinn. Munchen, 1975; Adam K.: Leistungssport als Denkmodell. Munchen, 1978.

132

Поэтому, кроме <сущностных характеров> Барта, то есть <мифических> стилизаций ролей и их носителей, можно обнаружить также сходным образом стилизованные, абстрактно -<чистые> образцы поведения и формальные основные линии ведущих принципов данных образцов, которые, по-видимому, представляют собой <интеракционные сущности>, чистые идеальные формы или, иначе, идеальные нормы взаимных ролевых отношений взаимной игры в модели спортивной конфронтации, а в состязаниях спорта, ориентированного на достижения высоких результатов, можно обнаружить их архетипически-мифическое выражение. Если спорт истолковывать как модель <общества, ориентированного на достижение успеха>, а именно в этом <мифическом> и идеально-типическом (заостренном, избирательно ограниченном и тем не менее наглядном и динамическом) воплощении, то это по праву может пониматься как истолкование (функции) некоторого <мифа>. Само истолкование, анализ, можно затем назвать <мифологическим>.

Выражение <миф> довольно многозначно. Г. Маньян вообще не заботится о том, чтобы определить выражения <миф> или <мифология>. Он имплицитно ссылается на характерные черты <мифов>, то есть на культурно-исторически развитые, модельные фикции, которые формируют и опосредуют смысл и значение, поскольку они изображаются в типических примерах и воплощениях, а тем более в наглядном моделировании и образах, тем самым оказывая воздействие на возможность проекций и объяснительную силу этой знаковой системы. В данном исследовании <миф>, напротив, понимается не в широком смысле - как мировоззре-

ние и не как <идеологическая> система аксиоматических высказываний, которая служила бы для того, чтобы оправдывать для познания результаты опыта и оценочные убеждения. Как уже было упомянуто выше, миф характеризует здесь некоторую модель, которая аллегоризирует нормативные наброски, проекты и оценки и даже символизирует их образно или квазиобразно, то есть в виде необходимых завершений или, иначе, в виде историй развития каких-либо действий. Мифы исторически развивались в рамках культурной традиции. Символизация воплощалась в типически структурированных ситуациях-примерах и изображалась благодаря драматическим инсценировкам в этих относительно знакомых ролях и конфронтационных структурах. Мифы раскрывают и формируют смысл и значимость для менее знакомых феноменов через обращение к знакомым и близким принципам. В то время как идеологии служат, скорее, когнитивной, целепознающей ориентации, познанию своей самости и мира и/или - смотря по широте формулировки - обязаны <завуалированным интересам>, мифы же благодаря примерам или описаниям канонических стандартов, историй происхождения (например, конститутивного или функционального рода) поставляют нормативную конституцию смысла и дают целеполагающие идеальные образы в типично

133

чески воспринимаемых формах. В этом смысле, несколько противоположном концепции Барта⁹, мифы действуют не столько в закрытых и иерархических системах высказываний, сколько на основе своей стилизующей, избирательной, конституирующей смысл функции в социальных системах и системах действий. Поэтому их воздействия можно охарактеризовать как <мифические функции> для систем образцов действий и для социальных систем. Тем не менее можно следовать и в русле бартовской концепции, но лишь в той мере, в какой потребитель мифа истолковывает аллегорию в некоторой каузально-натуралистической манере, а <значение> понимает как <систему фактов>: <Миф понимается как система фактов, хотя он изображает лишь знаковую систему>, то есть формирует и опосредует систему, смысл, значение и значимость".

Г. Гебауэр недавно снова взял на вооружение тезис о спорте как новом мифе, хотя и без обращения к более ранним работам Маньяна, Барта, а также моим". Спортсмены характеризуются им как мифические герои событий, разворачивающихся в средствах массовой информации и в представлениях современного коммерциализированного спорта, ориентированного на высокие результаты¹², ибо мифические функции атлета как некоего <героя печати и телевидения> он истолковывает с точки зрения его купли-продажи (в особенности его восхождения, падения, нового восхождения или спортивного возрождения), и даже с точки зрения <воспроизводства героев>: <Воспроизводство героев особенно простым, прямо-таки автоматическим способом служит для того, чтобы гарантировать надежное обеспечение поставок новых героев, поставляя их ежедневно>¹³.

Некоторые цитаты помогут нам уточнить наше исследование, во многом основывающееся на событиях современных телевизионных средств информации¹⁴.

Спорт - это рынок, на котором продают и покупают атлеты, рекламные фирмы, дельцы от средств массовой информации и простые потребители: голы стоят денег, деньги платят за рекламу, реклама формирует действенный образ, образы вовлекают и привлекают зрителей. Все что-то имеют, но и все платят. Все, что задействовано в игре, обладает своими мифами. Это спортсмены со своими результатами, богатство, продукты, которые они рекламируют, образы спортсменов и даже участие зрителей.

9 Barthes R. Op.citS.88f.

'> Ibid., S.I 15.

" Bortschert B., Gebauer G. (Hg.). Texte und Spiele: Sprachspiele des Sports. Sankt.

Augustin, 1996. S. 185-196; Gebauer G., Hortleder G. (Hs.). Sport, Eros, Tod. Frankfurt

am Main, 1986; Gebauer G. Drama, Rituale, Sport - drei Weisen des Welterzeugniss /

Hg. Bortschert B., Gebauer G. 1996. S. 185-196.

12 Spiegel.1996.35.S.152.

13 Ibid.S. 150.

14 Ibid.S. 152.

134

Лишь герой способен действовать так, чтобы спровоцировать движение этого великого обмена. Он действительно обязан создавать все эти мифы.

Новый элемент состоит в том, что мифы возникают уже до героев. Согласно старой героической модели, всему предшествуют определенные события. Когда рассеивался дым от пороха, начинали пряться сюжет мифических событий. Впоследствии случившееся провозглашалось (чаще всего победителем) неслыханным и невиданным событием. Затем воздвигался трон, на котором и восседал герой.

Новая схема переворачивает порядок. Вначале возникает миф. Целая мифомашинерия производит готовые мифы о штанге.словно на конвейере кроются мифические облачения: скороспелые мифы с продолжительностью жизни воскресной спортивной газеты. Забивший два гола - тотчас становится героем.

Часто употребляемая пустая фраза на Олимпийских играх в Атланте была следующая: <Мечта стала явью - A dream comes true>. Золотые медали команды США свидетельствовали для американцев: супермен жив, мы же чувствуем себя гораздо лучше американцев: <Разве мы способны на этот необузданный шовинизм?> (<Newsweek>). Герой - это средство привести к согласию нацию и индивидуального потребителя.

В одиночестве герой - ничто. Наряду с производителями мифа он нуждается и в зрителях. Их обуревают нестерпимый зуд желания узнать о великих, сверхъестественных поступках, а накал их чувств распалют средства информации.

Все, что до сих пор говорилось о символическо-мифической функции, не следует понимать превратно, как будто спорт в полной мере адекватно, четко и со всем структурным соответствием отражает принципы, на основе которых устроено индустриальное или, иначе, <ориентированное на достижение успеха общество>. И, вообще, данная констатация результата эмпирического исследования социального поведения имеет мало общего с <мифологическим> истолкованием, которое в большей степени ориентировано на нормативные оценки и смыслообразование. <Спорт - это микрокосмос> и <зеркало социальных процессов>, полагал Вандер Цвааг¹⁵. Конечно, его тезис, что значимость спорта для индивида выводится из истолкования и проекций социальных процессов, в высшей степени меток по отношению к зрителю. Между тем спорт следует рассматривать и как символическое микрокосмическое изображение архетипической ролевой динамики и ее функций в качестве современного мифа. Лишь этот дополнительный аспект, который делает более тонким на семантическом уровне данное утверждение о микрокосмическом ха-

15 VanderZwaag H. J. Sport as a Microcosm from the Perspective of Social Processes which Lead to Conflict. Paper presented at the Scientific Congress of the Games of the XX Olympiad: Toward a Philosophy of Sport. Reading (MA), 1972. Munich, 1972.

135

рактуре спорта, видимо, в состоянии объяснить очарование, вызываемое профессиональным спортом. Оно легко совместимо с вышеприведенным воззрением, что в спорте роли редуцированы к простейшим представлениям и конфронтациям. Соперничество, борьба, стилизация под <наших> и <не наших>, победа или поражение - все эти феномены служат образами альтернативы <все или ничего>: человеческая тенденция выстраивать и наблюдать двухмерные дихотомии, а затем противопоставлять группу, связанную чем-то внутренним (Binnengruppe), внешней стороне, без всякого сомнения, усиливает драматизм <мифических> представлений.

Утверждение, что спорт представляет собой микрокосмос социальных процессов, если его понимать буквально, видимо, придает большое значение функции отображения. Оно пренебрегает нормативным аспектом модели, собственно основополагающим Мифическим, Архетипическим. Гипотеза микрокосмоса скорее описательна, носит эмпирический характер и тем самым включается в структуру социальной научной теории. Однако в этом своем качестве она слишком обща и зыбка. Философское истолкование не может в полной мере раствориться в эмпирическом научном описании или объяснении. Спорт и спортивное действо - это не некая нормальная жизнь в <ореховой скорлупе>, они не являются прежде всего фокусом обыденной жизни. Профессиональный спорт, скажем, как образец жизни и действия, формирует, конечно, и свой собственный образец, модель поведения, однако это - модель (отчасти идеально-типическая) экстремальной, заостренной в своих конфронтациях, в высшей степени стилизованной жизни - образец жизни, который, скорее, <мифически> символизирует характерные черты и архетипические представления и даже несколько их преувеличивает. Это - модель экзальтированной жизни и личного участия, которые не типичны для повседневной жизни. Спорт как <мифическая> модель запечатленного в символах поведения, ориентированного на успех и победу в борьбе, подчиняется господству архетипических норм конфронтации и драматического инсценирования. Исходя из перспективы зрителя, это <мифологическое> истолкование способно предложить частичное ценностное или, по меньшей мере, правдоподобное объяснение всеобщего очарования, вызываемого высокопрофессиональным спортом. Сфера и вместилище его предметов являются проекциями, несколько ограниченными собственным миром символов и относительным обособлением повседневности - в данном смысле <микрокосмоса>, - но никак не точным и непосредственным отображением. Эта, как и всякая другая мифическая сфера, формирует побуждения для запуска процессов идентификации и драматических инсценировок. Все эти факторы сводят <упомянутую> мифологическую интерпретацию в единый комплекс, и этот последний может служить в качестве основания для объяснения своеобразного положения спорта

136

между пространством повседневного поведения и абстрактными идеально-типическими образцами действия (скажем, поведение, направленное исключительно на достижение успеха). Таким образом, <мифологическое> истолкование может осмысленно охватывать и интегрировать в себе некоторым образом видоизмененный тезис о спорте как микрокосмосе.

<МИФОЛОГИЧЕСКОЕ> ИСТОЛКОВАНИЕ роли СПОРТСМЕНА

<Мифическая функция> и истолкование феномена спорта в той мере, в какой до сих пор они были развиты, соотносятся со зрительским восприятием спортивных состязаний. Спортсмен как главное действующее лицо до сих пор оставался

вне поля нашего внимания. Как Барт, так и Маньян обращал внимание главным образом на зрителя и его склонность <мистифицировать> спортивного мастера, превращая его в полубога.

<Мифическое> истолкование спортивного действия, исходя из воззрения самого действующего, не было ни проведено, ни хотя бы намечено как тем, так и другим автором. Между тем подобная интерпретация также может осмысленно осуществляться в связи с пока еще весьма фрагментарной <мифической функцией> для спортивных зрителей, и, сверх того, она оказывается необходимым дополнением теории потребления к общему <мифологическому> истолкованию феномена спорта. Лишь она предоставляет возможность, собственно, говорить о подлинных мифических функциях самого действующего.

Как ни значимы поведение, мотивации, потребности и оценки зрителей для понимания профессионального спорта в количественном и теоретическом плане, они тем не менее не представляют собой единственного основания для философского истолкования социальной сферы спорта. Хотя атлет высшего уровня и склонен к тому, чтобы ориентировать свои действия на реакцию публики, они, однако, не могут полностью объясняться лишь его установками в отношении зрителей и их реакций, ожиданий и поклонения ему как идолу. Его поведение не может полностью раствориться в таких понятиях, как <приспособление к социальным ожиданиям спортивного результата>, <производитель на рынке спортивных достижений>, <интериоризация принципа достижения спортивного результата>, как это пытаются представить в последнее десятилетие многие критики социальной роли спорта. Впрочем, и человек как культурное и символическое существо, которое само должно стремиться выработать свою собственную активную позицию, зависит не только от удовлетворения биологических потребностей. Даже последние ангажируются культурными ритуалами и привычками, которые окультуривают как сами потребности, так и способ их удовлетворения. Человек стремится к тому,

137

чтобы реализовать культурные и идеальные цели, живет с оглядкой на некоторые принятые ценности и следует нормативным конвенциональным правилам, чтобы достигнуть самоопределения и самоосуществления, самодифференциации и самоутверждения. Это самоутверждение не нуждается в том, чтобы существовать в виде осознанной, манифестированной цели. Итак, спортивные достижения, институционализированные и оцененные внутри собственных культурных рамок, представляют собой

особенно притягательное средство для демонстративной индивидуализации, саморазвития и самоутверждения молодого поколения в отношении целей и ценностных образцов, которые признаются культурой. Профессиональный спорт предоставляет взрослому поколению возможность, оглядываясь на эти ценности, выделять самого себя, подчеркивая индивидуалистические ценности в конформистском обществе, стремиться к ним и их осуществлять'⁶.

В связи с этим выделением индивидуальности истолкование профессионального спорта, предпринятое П. Вайссом, с точки зрения <ориентации на превосходство> (concern for excellens) и именно благодаря стремлению к выделенности, которое реализуется через действия над собственным телом, приобретает свою значимость и актуальность¹⁷. Это идеально-типическое истолкование спортсмена как воплощения индивидуума, стремящегося к личному выделению и обособлению, несомненно, основывается на ценностях европейской культуры. Нет оснований утверждать, что, когда речь идет об индивидуалистских мотивациях и ценностях, имеются в виду надкультурные универсалии, хотя существуют и другие весьма индивидуалистические культуры. Культурно-исторические корни, как, скажем, греческая направленность на идеал состязательности, агоны, высокая христианская оценка индивида, индивидуальной жизни и судьбы (в том числе протестантской этики самоутверждения, аскетической посюсторонней ориентации и активизма, как это убедительно продемонстрировал Макс Вебер) - все это существенные мотивационные и ценностные основания этого идеально-типического модельного истолкования. То, в какой мере спортсмен стремится к постоянному улучшению своих результатов, его действия и он сам как носитель определенной роли, несомненно, отмечено влиянием культурных факторов. Индивид между тем оказывается способным использовать это требование культуры, с тем чтобы благодаря характерным и выдающимся результатам и их следствиям создать и удостоверить свое личное своеобразие и обособленность, - и все благодаря спортивным достижениям.

'⁶ <Институционализация индивидуализации>, несомненно, указывает на то, что ценности индивидуализма и всяческое подчеркивание индивидуальности фактически представляют собой социальные ценности и в такой же степени соответствуют социальным потребностям, как и функции интеграции, символизации, аллегоризации. Сверх того культурные и социальные взаимодействия всегда осуществляются лишь через индивидуальные действия внутри некоторых институционализированных социальных рамок отнесений.

¹⁷ Weiss P. Sport. - A Philosophy Inquiry. Carbondale; Edwardsville, 1969.

Это является значимым как для его самооценки, так и для его социального признания, возможно, и для его социального статуса. Аспект самооценки в его суждениях может быть отделен от социальных оценок исключительно аналитически. Для того чтобы уметь реализовать и оценить самого себя, видимо, необходимым и неизбежным становится социальное сравнение в смысле собственного встраивания в порядок (Selbsteinordnung) или/и социальной конкуренции, по крайней мере внутри рамок европейской культурной традиции.

Ведущие нормы и принципы спортивного поведения и его целеустановления могут быть уточнены как такие, которые сводятся к <существенным>, <чистым> идеально-типическим образцам или, иначе, к квазиабстрактным содержаниям, например к принципу достижения успеха, к принципу конкуренции и к принципу равенства (шансов). Данные ведущие нормы осуществляются в профессиональном состязательном спорте почти идеально-типическим, чистым и относительно независимо от других условий моделированным образом. Они, безусловно, приобретают большое социальное значение, ибо оказывают влияние на все установки и социальные ориентации.

Хотя истолкование Вайсса выглядит очень индивидуалистично, оно тем не менее оставляет место и для дополняющей социально-психологической интерпретации - и не только в ходе исследования критериев выбора и институционализации социальных образцов действия или при сравнении достижений в ходе конкурентной борьбы, но и в том утверждении, что спортсмен является идеальным воплощением того, <чем, собственно, и должен быть человек>, или того, что он должен уметь совершать <посредством своего тела>. Достигнутый или достижимый результат выражает нечто увлекающее других и вызов всякому следующему за ним. Идеальный нормативный образ явного отличия от других может выглядеть так, словно он формирует некий род притязаний, который как бы специально создан и приспособлен для социальных взаимодействий и взаимодействий. Человек как действующее и оценивающее существо, всегда занимающее определенную позицию, находит восхитительными артистически совершенные спортивные движения, построенные на чередовании динамического напряжения и его разряжения. Спортивное действие формирует ведущий нормативный образ, который выказывает моторный и визуальный характер этого влечения.

Метафизический экскурс Вайсса в конце его книги побуждает нас кое-что вспомнить¹⁸. Спортсмен, максимально используя свою свободу, согласно Вайссу, противопоставлен <тотальной актуальности>. В единстве и тождестве со своим телом он <есть> воплощение законов, управля-

¹⁸ We[^]P.Op.cit.P. 243 f.

ющих действиями совершенного, хотя и смертного, тела. Поэтому спортсмен в течение ограниченного времени воплощает и репрезентирует - <в единстве с этими законами> - надындивидуальную и надвременную, <всегда сущую реальность> в <актуальной целостности материи и ее значения>. Идеальный спортсмен представляет человечество в его стремлении к высшему успеху. Он сам словно часть этой <всегда сущей реальности>, которая в своей символической форме как бы избегает <беспощадного потока времени>. Спортсмен - это <спорт>, <его воплощение, его инстанция, спорт в его моментальной конкретности>. Он представляет собой выдающееся воплощение человека и его своеобразия в <стремлении к вечности>. Если не слишком буквально следовать платоническому эссенциализму и сущностным элементам этой философии вечности, то отношение к актуальности можно понимать как необходимое звено, посредством которого можно связать в интегративное целое воззрения Вайсса и экзистенциально-философское истолкование. Но особенно важно для нашей аргументации то, что упомянутая <всегда сущая реальность> может пребывать только в символической форме. Ни один из вечных законов природы не сделает <вечным> самого спортсмена. Его пример воплощает символическую фикцию, которая может быть понята лишь в качестве части некоторой системы ценностей, в качестве культурной идеи, в качестве воплощения некоторой нормы, которая обладает надындивидуальным значением. Лишь на основе такого рода аргументации Вайсе был вправе заключить, что атлет репрезентирует человечество в его стремлении к достижению высшего успеха. Спортсмен воплощает лишь символически-образно <постижимый>¹⁹ <мифический идеал>: Геркулес, Прометей или, может быть, временами и Нарцисс? Этот идеал культурного достижения, которое выходит за пределы простого выживания или условий повседневной жизни, эта идея случайно появляющегося на переднем плане индивидуально Свойственного, Особенного, Надбиологического только и делают человека культурным, творческим, духовным, интеллектуальным и символическим существом, каковым он и является. Благодаря такому обобщенному истолкованию Вайсса спортсмен может быть представлен как репрезентант и воплощение <мифа>, изображающего некую мифическую фигуру геракло-промеевского происхождения. Он формирует культурный символ или является его примером, он - человек, который <репрезентативно> раскрывает, на какое невиданное доселе достижение благодаря полной отдаче сил оказывается способен человек. Байесовская метафизика высокопрофессионального спорта, просто спорта и спортивных достижений приводит к пониманию того, что спорт, в особенности профессиональный, является крайним вопло-

¹⁹ Слово <постигать> (erfassen) следует одновременно понимать как активно <стягивать>, <схватывать> (fassen), то есть ограничивать мыслительное простран-

щением <мифической> модели идеальных возможностей человеческого действия и тела, а также символической архетипической борьбы, такой модели, в которой поведением, направленным на достижение, управляют почти чистые нормы, представленные в динамической, наглядной форме. Хотя Вайсе в своем анализе спортсмена и остановился в основном на способности индивида к достижению результата, не обобщая свое исследование до уровня <мифологической> и социально-философской интерпретации²⁰, относительно легко и гармонично можно, и даже должно, дополнить его истолкование. Упорядочение феноменов спортивных достижений в идеально-типическую социальную констелляцию состязаний, а значит, и социокультурно обоснованное истолкование, может этим способом уменьшить абстрактность, индивидуалистическую ограниченность и изолированность концепции Вайсса.

<Мифологическая> интерпретация Маньяна и Барта развивалась прежде всего в аспекте очарования спортом зрителей. Но, как мы увидели, она может быть основана и на истолковании роли и функции самого спортсмена. Обе интерпретации лишь вместе и в комбинации получают всеобъемлющее значение, в то время как каждая по отдельности освещает лишь частный аспект внутри философского построения. Социальная, как и индивидуалистическая, точка зрения ведет к созданию модели, идентичной идеально-типическому построению, которое осуществляет связь между социально-философским и индивидуально-философским анализом. Если остановиться на идеально-типической теории роли спортсмена, то вокруг ядра этой концепции могут быть легко сгруппированы традиционные монофакторные исследования философии спорта, хотя любое из них вне связи с другими неспособно объяснить все его феномены, исходя из точки зрения действующего. Это плюралистическое, охватывающее многие факторы и функции, понимание спорта объединяет социально-философские и индивидуалистические перспективы традиционных исследований. При этом частные истолкования релятивируются, объединяются и переплетаются друг с другом. Большинство различий между традиционными концепциями ограничивается различиями аспектов и оценок. Кроме того, плюралистическое и многофакторное построение делает возможным сформулировать относительно смелый и новый <метафизический> тезис, а именно тезис, касающийся культурно-фило-

²⁰ Вайсе слишком индивидуалистически и чересчур абстрактно ограничивает то, что можно было бы, хотя и не совсем правомерно, назвать <чистой мифической сущностью>, лишь неким идеальным образом, который никак нельзя считать социальным. Он упорно упоминает лишь о <чистом> личном стремлении к достижению результата и отличению себя от других, которые существуют как бы <в себе>. Он абстрагируется от социально

определенных ситуаций, внутри социальной структуры которых и в силу именно этой социальной определенности Только и возможны достижение, оценка и сравнение результатов.

141

софской интерпретации спорта как современной инсценировки некоторого рода <мифа>: драматически и наглядно-примерной взаимной игры архетипических, динамических ролей в состоянии конкуренции и конфронтации, выводимых из легко познаваемых и узнаваемых способов поведения и норм. <Мифологическое> истолкование, помимо уже разобранных нами замечаний общего характера, должно обратиться и к отдельным спортивным дисциплинам. Должны быть выработаны дальнейшие дифференциации и модификации плюралистического истолкования спорта. При этом каждое отдельное истолкование должно быть выбрано на том или ином основании и быть идеально-типическим для своей области. Без сомнения, характерные различия между разными дисциплинами возникают в соответствии с их глубинными ситуациями, которые в данном случае включают характерные изменения внутри самой <мифологической> ситуации. Данные типические и существенные структурные различия обнаруживаются между командным спортом и индивидуальными дисциплинами, между скоростными и силовыми видами спорта, между состязаниями на выдержку и состязаниями в мастерстве, между дисциплинами, требующими высшего владения собственным телом, или, иначе, точности движения, и контактными, боевыми видами спорта, между видами спорта, которые культивируют и используют исключительно движения собственного тела, и дисциплинами, которые требуют внешнего для тела средства, прибора или повозки или, наконец, даже взаимодействия с животным. Существуют различия и между естественными видами спорта, рискованными видами и искусными состязаниями, которые возникают только благодаря постепенному сложению или соподчинению отдельных достижений²¹.

Поразительно многообразие ситуаций, образов действия, целей и поставленных задач, ценностных аспектов и норм стандартизации. Это многообразие не исчерпывается вышеперечисленным. Притягательная сила и восхищение, вызываемые каждым отдельным видом спорта, зависят от его характерных черт в перспективе как спортсмена, так и зрителей. Символически-<мифологическое> истолкование тесно связано с подобными особенностями. Часто полагают, что дело в некотором вызове, бросаемом самой природой, в конфронтации с символическим противником - <горой>, или <стеной>, или стихиями природы, например когда оказывается застигнутым бурей альпинист. Это символическая драма борьбы с <бессмысленной> природой, связанная с риском для жизни, в которой смешаны страх и очарование экзистенциальной пограничной ситуации, обладающей притягательной силой. И отказ от

2' В настоящих командных видах спорта существуют и дальнейшие разграничения, например между видами спорта, суммирующими силы атлетов, и такими командными играми, где лишь благодаря социальной структуре интеракций формируется необходимое социальное переплетение событий.

142

искусственных средств помощи, например от кислородных приборов во время восхождения Месснера и Хабелера на гору Эверест, являет нам пример подобного вызова прямо-таки <мифической> силы очарования. Может ли человек достигнуть самой высокой точки земли без искусственных средств поддержки? Столь же <мифическая>, хотя и менее драматизированная, глубинная ситуация скрывается за вопросом, насколько быстро способен человек отмерить определенный отрезок в стандартизированных условиях. Эта очарованность скоростью не может в полной мере <рационально> объясняться безотносительно к символически-<мифической> ситуации автономного человека, обладающего способностью передвижения, безотносительно к его способностям целеориентированного передвижения в различного рода ландшафтах и бегства от опасности.

Вайсе полагал, будто в спортивных рекордах выражаются некоторые законы природы, которые, по меньшей мере, дают ответ на кантовский вопрос о том, <что есть человек>. Это - несмотря на слишком широкие и патетические формулировки, - конечно, в некоторой мере может иметь свои основания, однако высказывание, что причина спортивного влечения заключена только в природно-установленных ограничениях и способностях человека, менее убедительно, чем предположение о <мифических> ситуациях и вызовах человеку, которые хотя и основываются на природных условиях, однако носят отпечаток культуры и зависят не только от особого - ущербного - положения человека в природе, а покоятся на основополагающих образцах внутривидовой групповой конфронтации и на социально обусловленных ситуациях. Хотя влечение и даже принуждение к конфронтации и далее существует как природная, биологическая основа человека, тем не менее это отношение к природе переоформляется благодаря символически истолкованной культурной модели, которая носит на себе отпечаток социального. Тезис Тойнби, согласно которому культурное существо только и делает, что отвечает на <вызов> природных условий с помощью исключительных достижений, посредством развития культуры и высоких культур, видимо, сохраняет свое значение и здесь, хотя и в некоторой, так сказать интровертированной, форме: <фронты>, выстроенные против природы, пролегают и в нас самих, при этом они возможны и в недрах цивилизованного и технизированного общества. Спорт и спортивные достижения транслируют эту глубинную ситуацию в виде некоторого стилизованного <ответа>. Эта ответная реакция протекает в форме активного, ориентированного на борьбу или успех овладения

ситуацией целеориентированным геракло-прометеевским европейским человеком, который символические, драматические, архетипические конфронтации и вызовы инсценирует в форме наглядной динамической ролевой игры, пытаюсь существовать так, чтобы утвердить, выделить и <обрести> себя.

143

АНАЛОГИИ <МИФИЧЕСКОГО> В ТЕХНИКЕ

Кто же этот спортсмен и кому он ближе? Прометею или Гераклу? Прометей - это мифический полубог, подаривший человечеству огонь и культуру. Иногда он рассматривается как мифическая фигура техники и покорения природы человеком. Он словно предназначен для того, чтобы связать философию спорта с философией техники, хотя еще недостаточно выработаны представления о средствах этой связи, подобиях и соответствиях спорта и техники. Философское исследование этих соответствий или, по меньшей мере, аналогий могло бы стать полезным стимулом для оживления в обеих областях. Желание и мотивация раздвинуть границы, принять вызов и риск, пережить приключения в стандартизированной и рационализированной форме, вступить на новую землю в буквальном и переносном смысле, превзойти предшествующие достижения, открыть новые пути и средства передвижения - все это характеризует обе области достижений: и технику, и спорт²². Но, видимо, есть и существенное различие. Технические изобретения и инновации стремятся уменьшить напряжение, облегчить целедостижение, избежать обходных путей или, наоборот, благодаря интеллектуальному выбору средств и изобретений обнаруживают обходные пути производства продукции, в то время как спортивные достижения характеризуются именно преувеличенно искусственно установленными или даже экстремальными препятствиями, выдержкой и переживанием напряжения, уклонением от технических средств вспомоществования. Полет на вертолете на гору Эверест не является спортивным поступком, в то время как восхождение на самую большую вершину земли без кислородных приборов было поступком не только спортивным, но и героическим. Рискованное вступление на новую землю, рассматриваемое со спортивной точки зрения, - это достижение, которое значительно превосходит любое восхождение с приборами, а именно несет смысл образа спортивно-гуманистического достижения без существенной технической поддержки. Спорт и техника, спортивная ситуация и технический прибор самыми различными способами образуют друг с другом неразрушимые связи, однако в соответствии со своей глубокой <мифической> ситуацией они изначально полностью независимы друг от друга. Между тем не вызывает особенного удивления то, что

<спортивный миф> вместе со своими особыми традициями развивался параллельно с европейской цивилизацией и появлением индустриального общества.

22 В настоящих командных видах спорта существуют и дальнейшие разграничения, например между видами спорта, суммирующими силы атлетов, и такими командными играми, где лишь благодаря социальной структуре интеракций формируется необходимое социальное переплетение событий.

144

Ввиду упомянутого сходства неудивительно и то, что многие целеустановки в этих сферах весьма однородны. Эта мечта об овладении природой посредством использования одной лишь силы воли и рациональности благодаря контролированию и усилению витальных сил имеет в своей основе мотивацию к власти, аналогичную тем мотивациям, которые составляют основу стремления к овладению природой посредством искусственных приборов. Это владение, контроль и власть над самим собой и ситуацией, а также и над ролевым партнером, скажем спортивным противником (однако без серьезных политических, властных субординации между ними).

Во всяком случае, философские концепции как спорта, так и техники, видимо, показывают нам, что <мифологические> интерпретации, как и <мифические> функции, не следует понимать как устаревшие образы романтического прошлого. Они выражают функции <осовременивания> мифического²³. В секуляризированной, хотя и большей частью скрытой, форме, видимо, и сегодня они осуществляют свое воздействие. <Миф> о технической власти над природой и неуклонном технологическом прогрессе, несомненно, выражает существенный мотивационный образец европейской культуры, без того чтобы были ясно осознаны издержки этого освоения пространства Вселенной. (И в технической <гонке> сверхдержав <мифическая> очарованность фаустовско-прометеевского человека возможностью вступить на другую звезду и ее <завоевать> играет решающую роль.) Вступить на новую землю, открыть области, где возможны новые достижения, сделать возможным, то есть действительным, представлявшееся ранее невозможным без чрезмерной технической поддержки - это и характеризует специфически <спортивный> миф. (Конечно, и состязание в космическом пространстве имеет некие <спортивные> нюансы - рискованное предприятие, родственное путешествию Колумба, когда авантюра и риск становятся в более широком смысле компонентами спортивного поведения.)

Являются ли техника и наука, так же как и спорт, великими авантюрами ставшего оседлым и одомашненным, пренебрегающего личной славой, цивилизованного человека? Принадлежат ли оба данных способа очаровывания, отчасти ввиду эффективного контраста, тому пассивизму,

потребительству, относятся ли они к жизни, основанной на массмедийных сопереживаниях в высокоиндустриальном обществе? Во всяком случае, технологическая эпоха, безусловно, не является чисто <рациональной>, на что она пыталась претендовать. По-видимому, человек нуждается в мифических ориентациях, чтобы <уместиться> в пространстве очаровывающих целеустановок и возможностей действия, уметь идентифицировать и истолковывать себя. То же можно сказать и о влечении к переступанию границ и разрыву оков, о принуждении к Новому в технике и спорте, к Еще-Никогда-Не-Существовавшему, к исполнению архетипической мечты человечества.

23 См.: Хьюбнер К. Истина мифа. Гл. 26-27.

145

Высшее человеческое достижение в спорте и профессиональный спорт, приводимый в действие целеустановками, влекущими нас к достижениям, несомненно, также принадлежат этим <мифологически> понимаемым областям.

Если поразмышлять над этими параллелями и аналогиями, уже не покажется столь удивительным, что аргументы ранних социальных критиков технократии и технологии и аргументы культурной критики спорта сплавляются в однородную аргументацию с целью совместной критики принципа достижения, поведения, направленного на достижение успеха, и мотивации к достижению. Если <технократия> понимается в качестве доминирования технологических процессов, автоматизированных механизмов или тенденций автоматизации и механизации, как господство техников, экспертов, <аппарата> и администрирования над высшими гуманистическими целеустановлениями, то тотчас же возникает вопрос: существует ли подобная проблема технократии также и в профессиональном спорте? Являются ли спортсмены <технократическими> существами? Манипулируются ли они тренерами или иным, <фармацевтически-технократическим>, способом? Хотя эти проблемы не могут быть здесь рассмотрены по отдельности, тем не менее в отношении упомянутых социальных критиков можно сказать: хотя спорт чаще всего организуется и управляется квази-отехнократически, все же действия и намерения, установки и оценки самого спортсмена не следует превратно истолковывать в качестве исключительно технически воспроизводимых или в качестве <технократических>. Разве не именно спортсмен стремится вырваться за пределы, ограничивающие возможности человеческого поведения, разве не он открывает новые, не подверженные рутине возможности действия, то есть в переносном смысле завоевывает новые земли. Это было бы невозможно, если бы главное внимание уделялось исключительно методам, технологиям, рутинным процессам и специальным требованиям к последним. Высшие спортивные достижения обеспечиваются лишь высшей личной ангажирован-

ностью победой, достигаются за счет личной отдачи, пусть и при наличии высокой организаторской и технической подготовки. В соответствии с <мифической> моделью отличия себя от других благодаря результатам упражнения тела, в рискованном самосовершенствовании, в достижении превосходства над всем Предшествующим, ориентации на представляющееся невозможным и на <мифический> поступок - в этих усилиях спортсмен показывает чрезвычайную готовность личного участия и достойную удивления ангажированность ценностями, которые не могли бы производиться чисто <технократически>. Геракло-прометеевские <мифы> как идеальные образцы человеческих достижений изначально исключают чистый технизм и технократию²⁴. Конечно, и в спорте существуют влияния властных элит, административных интересов, <технократических> тенденций, затра-

146
гивающих спортсменов и спортивное поведение. Эти тенденции, которые на протяжении последних десятилетий лежали в основе социальной критики всякого иноопределения (Fremdbestimmung), еще и сегодня нуждаются в реформировании. Сам спортсмен, по крайней мере в идеальной-типической форме, стоит вне всякой технократической критики, за исключением случаев, когда речь идет о фактической индивидуальной, а не о спортивной составляющей личности спортсмена или когда у спортсмена или по отношению к нему констатируются и подвергаются критике некоторые манипуляции (допинг). Манипулируемость и манипуляцию может критиковать лишь тот, кто верит в собственное значение активности, которая, конечно, время от времени и подвергается манипулированию. Как идеальная, <мифическая> фигура, именно спортсмен не способен ни подлежать манипуляции, ни против своей воли и желания выступать за интересы другого, ни <отчуждаться> в своем внутреннем ценностном ощущении и целеустановлении от целостной европейской культурной традиции. В идеальном случае спортсмен свободен и сам для себя определяет цель, меру своей активности и участия, сам устанавливает себя, исходя из <мифического> первообраза авантюриности Активного. Между тем идеальному типу не часто соответствует фактическая действительность. Однако этот первообраз способен оборонить от всякого посползновения, как от посползновений некритически предпринятой технократически-бюрократической манипуляции, так и от обесмысливающей <размифологизации> (Entmythisierung).

Во всяком случае, и в общем плане имеет значение следующее: обрисованная здесь концепция мифологического в том, что касается истолкования спорта, показывает, насколько сильно спортивные достижения укоренены в культуре, исторически определенной идеями и <мифической> конституцией смысла, а также мифическими функциями и конфигурациями. Эта концепция показывает и то, в какой мере

притягательная сила спорта для спортсменов и сила очаровывания им зрителей может быть истолкована, <обоснована> или, по крайней мере, усилена при помощи этих <мифических> функций. Вопреки его кажущейся непосредственности и простоте мифологическое истолкование сегодня, как и прежде, представляется весьма реалистичным.

24 Наблюдаемые в <мифах> соответствия спорта и техники ввиду этой квази-олимпийской целеориентации: <Citius - altius - foritius>, конечно, нуждаются в дальнейших исследованиях. Однако уже на современном этапе, вопреки данным схожестям, могут быть обнаружены характерные различия. Дифференцированное исследование может быть развито лишь тогда, когда во внимание будет приниматься как общее в них, так и дифференцирующееся в контрастах и во взаимодействии.

25 См.: Kolakowski L. Die Gegenwartigkeit des Mythos. München, 1973; Хюбнер К. Цит.соч.

147

<Современность> мифа и его <осовременивание> или, иначе, его <присутствие в современном> ощущаются и здесь²⁵. И в Новое время мифы остаются столь же заразительными, конституируются архетипически, транслируются традицией и тем не менее формируются в секуляризированной форме. Лишь так, то есть в качестве секуляризированных, мифы продолжают оставаться социально-действенными явлениями.

Перевод А. Ю. Антоновского

А. Ю. АНТОНОВСКИЙ

О СПЕЦИФИКЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ

В данной работе под мифом будет подразумеваться не просто некоторая система понятий и предложений, описывающая специфическое содержание (богов, тотемы, героев, предков, фетиши и др.), а особый способ ориентации человека в мире или <система мышления и действия, основания которой разделяются некоторой группой и предоставляют индивиду рамки ориентации и объекты поклонения>¹. Миф тем самым обеспечивает идентификацию с объектами религиозного культа. При этом содержание или набор объектов ориентации может оставаться исторически инвариантным, включающим как сакральное, так и <по видимости секулярные цели - власть, деньги или успех>². Между этими объектами (точнее, между выстраиваемыми по их поводу коммуникациями и соответствующими кодами коммуникаций, такими как вера, истина и т. д.) возникают отношения своеобразной конкуренции. Так, коммуникации, ориентированные на истину, в процессе эволюции приобретают большую коммуникативную значимость, чем

коммуникации, ориентированные на веру.

Чтобы развести религиозное и мифическое, оговоримся, что различные формы религии регулируют поклонение тому или иному объекту (от вполне повседневного до трансцендентного - в зависимости от меры зрелости религии). Идентификация с данным объектом (спасение, нир-

Fromm E. *Psychoanalyse und Religion*. München, 1990. S. 30.

Ibid. S. 31.

149

вана и т. д.) и его обоснование носят тем более проблематичный (апофатический) характер, чем больше религия дифференцирована от своего мифического сопровождения, которое в отличие от собственно религии стремится как-то описать объект поклонения, а тем самым обеспечивает максимально возможную идентификацию объекта и субъекта культа. Функция мифа и состоит в обеспечении жесткой, не-проблематичной идентификации индивидов с разного рода целостностями. Миф трансцендирует проблемы, редуцируя сложность мира, для более или менее полного овладения которым (для его адекватной информационной переработки) еще недостаточно ресурсов. Он обеспечивает доверие к миру, его функция состоит в том, чтобы дать обоснование для канализации психической энергии (назовем ее, вслед за Фрейдом, <либидо>) лишь в определенном, Эго-ориентированном направлении: <своей> семьи, <своего> отечества, <своей> нации, <своей> спортивной команды или фирмы. Отказ от нарциссической ориентации и ориентация на перспективу понимания Альтера означает размифологизацию Эго-структур (лишение их априорной позитивной значимости) и размифологизацию их семантических коррелятов: патриотизма, гражданства, брака, национальности и др. Эту размифологизацию можно описать с помощью (первоначально - психоаналитического) термина <сублимация>, т. е. рассеивание психической энергии на множестве объектов, осознание их контингентного характера (случайности места рождения, выбора профессии, сексуального партнера, и даже шире - половой ориентации). Семантические корреляты размифологизации современных <природных и исторических мифологических архе>³ - это <космополитизм> и <плюрализм> в политике, <постмодерн> в искусстве, <принцип относительности> в науке, <гомо-, би- и транссексуальность> в системах интимных отношений и другие релятивизмы. Возможно, <вопрошание о Бытии> в смысле Хайдеггера индуцировано именно этими процессами, ибо что есть Бытие, как не релятивизация <сущего>, его <ничтожение> ввиду его необъятной комплексности и контингентности? Противоположная мифологической, аналитическая ориентация именно и предполагает это <ничтожение>, отрицание сущего (Ничто), по отношению к которому профилирует всякое новое сущее.

1. Итак, специфика мифологической ориентации состоит в Миф и целостном, сингулярном характере восприятия некоторого ПАРАДОКС содержания, анализ которого табуирован. При этом тот же фрагмент реальности, будучи контекстом противоположной ориентации (назовем ее аналитической), представлял

3 Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 309.

150

бы собой не единство, а скорее множество вещей или событий. <С точки зрения мифа, - пишет К. Хюбнер, - все имеет холистскую структуру... всюду мифологический образ мышления, будучи по природе холистским, выступает как синтетический, аналитическая процедура... абсолютно чужда мифологии древних греков>4. Примерами таких сингулярностей могут быть повседневная вещь, человек, история, общество, государство, семья и т. д., в отношении которых предполагается, что они представляют собой более или менее неразложимое единство. Эта проблематика чрезвычайно релевантна для всех областей философии, которая представляется полем взаимоналожения холистского мифотворчества (взять хотя бы Гоббсов <Левиафан>) и меристски ориентированной размифологизирующей рефлексии (скажем, критика понятия целостности личности у Юма). Наше основное предположение состоит в том, что существуют два принципиальных способа ориентирования в мире или, точнее, один схематизм, где возможен выбор между двумя интерпретациями в себе тождественного мира. Аналитическая интерпретация мира в противоположность мифологической предполагает свободу релятивизации сущностей, которая, собственно, и конституирует науку и постмодерное общество. Человеческое действие, чтобы вообще состояться и осмысленно привязаться к действию предшествующему, должно решить для себя проблему, является ли (или, точнее, должен ли являться) мир неподвижным, константным, добрым, привычным, необходимым, единым, неразличимым и неразложимым, бессмертным, континуальным, таким, куда возможно <войти дважды>, - или же явления мира подвижны, неожиданны, опасны, переменчивы, контингентны, вероятны, случайны, вступают в связь и разлагаются, дискретны и конечны. Выбор одного полюса ориентирования не отрицает другого, а нагружает ценностью соответствующую интерпретацию, обеспечивает понимание (консенсус) в коммуникации между сходным образом ориентирующимися коммуникантами или, наоборот, провоцирует конфликт. Предпочтя сингулярную интерпретацию, индивид заранее исключает возможность активного вмешательства в порядок вещей. Тогда остаются две логические возможности поведения, исторически актуализировавшиеся, например, в даосизме (идентификация своеи^самости с мировым порядком) и буддизме (отказ от какой-либо идентификации)5."^

4 Там же.

5 С точки зрения социально-системного анализа эти ориентационные механизмы можно рассматривать как исторически инвариантные универсалии. Так, согласно Н. Луману, в человеческих взаимоотношениях существуют три измерения смысла: социальное, временное и предметное. Каждое конституировано своим горизонтом, соответственно горизонтом перспектив понимания Эго и Альтера прошлого (константного) и будущего (вариабельного), внутреннего и внешнего.

Тогда мифологизацию И размифологизацию можно понимать в качестве двух модусов асимметризации этих горизонтов. Миф предполагает тяготение, скорее, к ориентации на Это (на свое нормативное понимание, скажем, мифологии полиса), а не на перспективу понимания Альтера (например, Сократа, <вводившего-" новых богов>). Миф ориентирует на внутрисистемное (т. е. на те алгоритмы действия, нормы, ценности и значения, их определяющие, которые заданы мифологическими образцами), а не на внешний социальным системам действия мир переживания и рефлексии этих образцов. Мифологическая интерпретация мира ориентируется на константное присутствие прошлого в настоящем, на заданные и неизменные качества или, в терминологии К. Хюбнера, <природные и социальные архе>. Аналитическую же интерпретацию можно рассматривать как противоположную асимметризацию дуальных перспектив соответствующих горизонтов: как ориентацию на внешний и для системы алгоритмичных действий мир переживания и рефлексии (условие размифологизации и философского сомнения, а значит, разрушения мифа), на присутствие в настоящем будущих (может быть, иных, незаданных, вариабельных) событий, на, вероятно, иную перспективу понимания Альтера, возможность увидеть в нем Альтер Эго, а тем самым обнаружить и свое Эго в его перспективе понимания.

151

Одним из источников мифологического истолкования, видимо, является сфера повседневной жизни, которая в самых различных концептах (от Марксовой <практики> до Гуссерлева <жизненного мира>) признавалась источником здравого смысла, стихийного материализма, научного мировоззрения и т. д. Нам же представляется, что в повседневной жизни имеет место мифологизация и фетишизация вещей и событий, т. е. табуирование движения смысловой интенции в глубь или вовне вещи, вызванное подмеченной еще Хайдеггером ее <сподручностью> (нерефлексивным употреблением), или боязнью <некрофилии> (на языке Фромма), т. е. преклонения перед структурностью (и в этом смысле аналитик, ученый - всегда революционер и <некрофил>).

Отношению мифологическое/аналитическое коррелятивно отношение действия и переживания. Во втором случае интерпретатор-аналитик редуцирован, скорее, к переживанию, а значит, анализируемый им ре-

альный мир, внешний миру его переживаний, дистанцирован от последнего и Единое в смысле Парменида становится невозможным, ибо понятия ухватывают лишь часть флуктуирующей реальности. В результате аналитик оказывается перед смысловым коллапсом (от которого спасает миф), перед парадоксом, ибо он пребывает одновременно в реальном и отраженном, психическом, редуцированном мире, который тем не менее также обладает той или иной мерой реальности.

Этот же парадокс можно рассмотреть и с другой стороны. Рефлексия немифологической, аналитической ориентации широко представлена в литературе, в библейском мифе о падшем ангеле и грехопадении, в <Фаусте> Гете и т. д. Речь идет о том, что любой аналитик, рассматривая мир как целостность и одновременно констатируя в нем внутренние различия, должен поставить вопрос и о своем месте в этом мире как (само)наблюдателя, дистанцировавшегося от мира (<падшего>, <вкусившего от

152

плода с древа познания>, <продавшего душу>), ибо иначе мир не был бы доступен наблюдению. Мефистофель и Фауст, собственно, и символизируют эту семантическую зависимость мифа и логоса (т. е. закрепленное за всяким различием и анализом значение <злого>). Приведем большую цитату из работы Никласа Лумана <Стенография>.

<Дьявол - существо, влекомое импульсом наблюдать Единое, в котором и сам он принимает участие, а значит, он вынужден провести границу, сквозь которую он в состоянии наблюдать (как и *privatopolitico*, советник, государь). Но если Единое есть Добро (и кто при дворе может сомневаться в этом?), то с целью проведения наблюдения отграничивающий себя наблюдатель становится Злом, из чего следует, что далее еще остается возможность игры самоотграничения (*Sichabgrenzen*), которой и обязан человек своим становлением. Так становится ясно, что Дьявол выступает представителем некоторого порядка, выстроенного на основе различий, и должен их воспроизводить. Так, в средневековье он оказывается адвокатом космологии всего того, что действует чересчур хаотично, становится Богом *ad hoc*-кратии. <...> Он то является в пышном церковном облачении - в качестве Великого Инквизитора. Или мы видим его в образе "бедного чертика", все равно, в модусе ли смешного (для ослабления ужаса) или меланхолической фигуры падшего ангела, обязанного выполнять грязную работу ловли душ грешников, вполне не осознавая для чего. Во всяком случае, он остается вторичным принципом, всегда зависимым оттого, что невозможно безнаказанно наблюдать. Его проблема - трансцендентальное единство Единого, Истинного и Доброго, которое, будучи предположено, предрасполагает наблюдателя наблюдать того, кто желает созерцать данное единство, а потому должен от него отграничиться в качестве носителя Зла, а себя самого наблюдать в качестве грешника. <...> Парадоксальность делает невозможным опреде-

ление места пребывания наблюдателя. Он способен лишь наблюдать, что (dass) он наблюдать не в состоянии>6.

6 Luhman. N. Sthenographie // Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien. Munchen, 1990. С долей условности эту работу Лумана можно перевести как <Сценописание>, где с упомянутым парадоксом сталкивается актер, играющий на сцене по заданной роли (политика, производителя, воспитателя, любовника, верующего), которая необходимо связывает порядок его действий, однако стоит ему взглянуть на себя самого глазами зрителя (наблюдателя, ученого), как эта необходимость рассыпается, ибо ролей существует множество и каждая - контингентна.

Каждая роль и ролевая коммуникация управляется своим кодом - парадоксальным единством различного: власти/ее отсутствия, собственности/не-собственности, любви/не-любви и т. д. Психолог, наблюдая латентное для самого актера данное парадоксальное единство, редуцирует его к собственным дифференциям (различных влечений). Что касается самого действующего-актера, то он неспособен пребывать, а тем самым действовать одновременно на двух уровнях и вынужден мифологизировать реальность, используя средства мифа для обоснования необходимости действовать лишь определенным, случайным с точки зрения наблюдателя, образом (ориентируясь на нормы лишь своей подсистемы действия).

153

Выявляющийся парадокс <дуализации субъекта> аналитической ориентации, который и трансцендируется посредством противоположной мифологической ориентации, сходным образом описывает В. Порус: <С одной стороны, это человек, стремящийся к добросовестному исполнению роли, в репликах которой полностью исчезают следы его личной субъективности (ученый говорит и действует от имени Разума!)>, - от имени коммуникативного интересубъективного кода истины, добавим мы, - <с другой стороны, он же - суверенный индивид, личность с интеллектуальной и моральной рефлексией, несущий ту ответственность, каковую нельзя переложить на Разум. Ипостаси эти неслиянны и нераздельны>7. Требуемый синкретизм (т. н. <суверенность>, <целостность личности>) во взглядах на индивида, для которых остается латентным противоречивый характер его поведения ввиду следования зачастую противоречивым нормам отдифференцированных систем действия, собственно, и является необходимым условием мифологической ориентации.

Попутно заметим, что имеет место дилемма. Или обе ориентации конституируют человеческое действие (т. е. одновременно присутствуют в человеческом поведении), или они разведены в историческом времени и социальном пространстве в своих институционализованных областях, в мифе и логосе, в традиционном и модерном научно-ориентированном

обществе, где из всех ценностей сохранилась (появилась?) лишь ценность /контингенции. Ниже показано, что, несмотря на пространственно-временную соотносительность современных и <древних> типов религиозно-мифологических ориентации, можно тем не менее говорить о <вытеснении> коммуникациями, основывающимися на аналитической ориентации и коммуникативном коде истины коммуникаций, понимание и язык в которых базируются на синтетической мифологической ориентации и коммуникативном коде веры⁸.

7 Порус В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики // Научные и вне-научные формы мышления. М., 1996. С. 169.

8 Н. Луман в работе <Symbiotische Mechanismen> (Soziologische Aufklärung, 1981. Bd III. S. 228-245), например, так описывает этот процесс: <По мере упадка более старых форм магически-ритуального обращения религиозно воспринимаемых проблемных состояний лишь в некоторых случаях, и прежде всего в христианстве, развивалась более генерализированная, направленная главным образом на веру, религия. Это предоставляло шанс основываться в коммуникациях через абстрактные и многообразные темы на общих основаниях веры. Но при этом стала актуальной проблема гарантированности как проблема убеждения в вере. При этом в распоряжении не оказалось ни гарантии восприятия, ни физического насилия, ни аналогичных симбиотических механизмов. Совместный культ после "разритуализации" религии больше не был достаточным основанием. Проблема убеждения в вере отодвинулась в средневековье в область теологической догматики и там тематизировалась как вопрос об обосновании веры в веру, оказавшись неразрешимым парадоксом. В католицизме ссылались на непрерывный ряд свидетелей, способных убеждать в откровениях. Реформация делала акцент на субституируемой фактуальности "Писания". В распоряжении было лишь обращение к коммуникативным ситуациям, "материализация" которых должна была выдерживаться в форме коммуникаций среди фактически отсутствующих или в форме письменной документации. С помощью только этого основания убеждения в вере не могли в достаточной степени гарантироваться. <...> Именно из высшей степени негарантированного Блага и именно из формального характера традиции откровения должна была следовать гарантированность веры... не сформировалось никакого функционально-специфического, достаточного для прерывания этой самоотнесенности симбиотического механизма (подобно механизму восприятия в науке, насилия - в праве, сексуальности - в системе интимных отношений и т. д. - А. А.)>.

154

Ясно, по крайней мере, следующее: функция религиозно-мифического восприятия мира состоит в трансцендировании парадоксов, возникающих в процессе анализа (т. е. внесения в него различий) мира. Миф

становится, таким образом, средством интеграции, преодоления (многого или реального) риска распада связи с природой, теми или иными предметами, общностями, личностями, представлениями.

МИФ и ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Итак, наш тезис заключается в том, что основное понятие, раскрывающее социальный смысл религиозно-мифической ориентации, - это психоаналитическое понятие идентификации, а ключевое понятие аналитической ориентации - это понятие сублимации (о чем уже упомянуто выше). Миф различными средствами интериоризирует реальность (как реальность религиозных объектов, так и объектов культа в широком смысле), стремится незнакомое и иное, противоречащее и противоречивое, отличное от него самого (точнее, от представлений субъекта мифической ориентации) представить в качестве знакомого, своего, родственного. Так, природные процессы интерпретируются как социальные. Социальная тотемная общность, идентифицируя себя с природой и ее явлениями, закрывает для себя возможность воспринимать ее в качестве объекта анализа, т. е. не позволяет разграничивать природу, сознание и социальные отношения, запрещает осознавать и познавать ее как самостоятельную сферу, на ее существенные отличия накладывается табу. Человек идентифицирует себя с природой, с Эдемом, садом, раем, Митгардом - всем позитивным, чему противостоит мир Утгарда, мир негативного. И <яблоко раздора> Париса (как и яблоко с древа познания) отражает в своей семантике экспансию

155

анализа в религиозно-мифологическую сферу. Всякий сепаратизм становится злом (в том числе и в политическом мифе о единой и неделимой России, и в религиозных мифах (учениях) о триединстве, отвергающих <более рациональные ереси> антитринитаризма: различения Бога-отца и его сына Христа (посредника между творцом и творением в арианстве) и ересь монтанизма с ее различением божественной природы Духа и природы Христа). Эта логику распада мифического синкретизма можно легко проследить исторически на примере античной традиции, где древние индивидуализированные мифологические божества посредством понятийной игры Гомера и Гесиода представляются безличными схемами <стихий> природы или сфер божественного действия: Зевсу отводится яркий свет небес, эфир, Аиду - туманный мрак, аэр, Посейдону - влажная стихия. При этой утере антропоморфности, а следовательно и способности к рефлексии, бывшими богами, а ныне <стихиями> (особенно в ионийском космосе), не снимается вопрос об их парадоксальном статусе одновременно в качестве целого и его части. Собственно, вся ионийская философия поисков первоначала - это попытка связать мифологические представления о неразложимых апофатических сингулярностях (например, апейрон) и научно-аналитические представления о

возможностях разложения любой наличной данности. У нас же больший интерес вызывает столкновение и, как следствие, разрушение различных типов мифологических представлений в рефлексии повседневной сферы, как это дано в античной литературе. Так, в <Персах> не подвергающуюся никакому сомнению модель идентификации свободного гражданина с полисом Эсхил противопоставляет модели <рабской> идентификации-подчинения в восточной деспотии. Причем укрепление первого мифа (греческого патриотизма) предполагает развенчание и анализ второго. Персы и Ксеркс представлены как дерзкие (hybris) нарушители установленного доброго порядка (sophrosyne) разделения Европы и Азии, а значит, само это нарушение становится возможным. В <Прикованном Прометее> мифу семейно-родового единства божественной сферы, обеспечиваемой тиранией Зевса-отца, противопоставлен сепаратизм титана Прометея, символа единства социально-культурного профанного мира. Осознание своего культурного единства человеком предполагает разрушение и разложение подобной сингулярности на Олимпе. У Софокла в <Царе Эдипе> недоступный анализу, непознаваемый и максимально мифологизированный божественный рок оказывается причиной инцестуальной рекомбинации семейных отношений, участники которых парадоксальным образом играют противоречивые и контингентные роли матери-жены и сына-мужа, по существу взрывающие традиционный семейно-родовой порядок, что в символической форме передано в виде природной катастрофы - всеобщего мора. Осознание возможности существования иных, не заданных изначально форм семьи, что в немалой степени обуславливалось возрастанием международных контактов (на-

156

пример, знакомством с египетским инцестуальным семейным укладом), интерпретируется как прозрение (начало познания) Эдипа, а выявляющийся парадоксальный характер таких форм символизируется его самоослеплением. Мифы самоидентификации с государством, с одной стороны, и семьей - с другой, сталкиваются в <Антигоне>, где патриотизм в отношении государства, с которым идентифицируют себя Креонт и Этеокл, развенчивается посредством утверждения мифа незыблемости и неразрушимости семейных связей. Олицетворением единства семьи становятся Полиник и Антигона. В данном случае сталкиваются коммуникации, ориентирующиеся на коммуникативный код власти (Этеокл - Креонт), и коммуникации, ориентирующиеся на код любви (Антигона - Полиник). Социальная системная дифференциация возросла уже настолько, что понимание становится возможным лишь внутри специфических систем действия. Коммуникации участников отдифференцировавшихся систем действия (например, Антигоны - Креонта) окрашиваются конфликтным непониманием, ибо, говоря на общем греческом языке, по сути, они разговаривают на разных внутрисистемных языках, управляемых различными кодами.

Итак, в генеральной форме разложение мифологической ориентации можно описать как разведение синкретического единства власти-веры-красоты-добра-права-истины-любви-богатства, кто бы ни подразумевался в качестве носителя этого единства - Бог, или Отец, или Аристократия, или Деспот, или даже Народное собрание полиса, казнившее Сократа, посмеявшегося развести истину и веру. В <Медее> торжествует код любви, а в <Ифигении в Авлиде> он приносится в жертву.

МИФ КАК СРЕДСТВО ИДЕНТИФИКАЦИИ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОАНАЛИЗА

Параллельно многообразию объектов мифологической ориентации, видимо, существует множество уровней идентификации (с родом, семьей, отцом, государством, нацией, любимым, профессией, командой и т. д.). функции некоторых создающихся мифов, сопровождающих эти типы идентификаций, коррелятивны функциям

морали, функции других - функциям идеологии, функции третьих аналогичны сакрализации норм поведения в различных организациях. Не претендуя на создание таксономической классификации понятий таким образом религий и сопровождающих их мифов, рассмотрим некоторые их уровни или типы. Так, в современном обществе Э. Фромм наряду с <поклонением власти, успеху и авторитету рынка> исследует так называемые <индивидуалистические примитивные формы религии, многие из которых обозначаются как неврозы>⁹. Между тем <столь же правомерно

[9 Fromm E. Psychoanalyse und Religion. Munchen, 1990. S. 33.](#)

157

им можно присвоить соответствующие религиозные названия "культ предков", "тотемизма", "ритуализма", "культ очищения" и т. д.>". В соответствии с нашим словоупотреблением под культом предков мы будем понимать идентификацию с той или иной интегрированной общностью, хорошо известной из античной (вспомним культ Эола у эолийцев или Иона у ионийцев). Тем не менее, согласно Фромму, существует различие между неврозом и религиозным культом. Невроз - индивидуальный культ (или религия), основанный на индивидуальных предпочтениях того или иного объекта поклонения, не разделяемого более широкой общностью. Подобный религиозно-невротический случай и описывается Фроммом: <Один чрезвычайно одаренный интеллект... вел тайную жизнь, полностью посвященную почитанию своего отца, который, мягко говоря, представлял собой ухаля и сорвиголову, исключительной заботой которого было достижение денег и общественного престижа. Представления сына об отце были представлениями о мудрейшем, любвеобильнейшем и нежнейшем из всех отцов, наставляемым Богом показать своему сыну единственно верный путь. Всякая мысль и действие

последнего были направлены и ориентировались на то, понравятся ли они его отцу или нет, и поскольку последний почти никогда не соглашался с сыном, то пациент большей частью ощущал себя "в немилости" и страстно стремился к тому, чтобы вновь вернуть себе отцовское расположение даже и в течение нескольких лет после его смерти>".

Развиваемый пациентом <культ предка> предполагает мифологическую систему позитивных качеств его отца, и, разделяя ее хотя бы несколько человек, данный невроз был бы неотличим от религии. Итак, в случае невроза основная - интеграционная - функция мифа становится дисфункцией, вызывает чувство изоляции и исключенности. Миф становится своей противоположностью, дезинтегрирующей общность. Причина же коренится в контингентной организации постмодерного общества.

Между тем современное общество остается интегрированной общностью и встает вопрос, не существует ли некоей метарелигии (информационно сопровождающей базирующееся на разделении труда конфликтное непонимание участников различных социальных субсистем), которая обеспечивала бы нейтрализацию данной мифологической дисфункции. Фромм говорит о некоей гуманистической религии, которая лишена существенных свойств авторитарной религии: <почитания, преклонения, подчинения> - основных религиозных добродетелей и средств Спасения как идентификации с трансцендентным. Вот как он пишет об этом:

<Гуманистическая религия подчеркивает значение человека и его силу, человек обязан развивать силу своего разума, чтобы постигнуть себя самого, свое отношение с ближними и свое место в Универсуме. Он должен

г' Ibid. S. 34.

" Ibid.

158

познать истину как в том, что касается его пределов, так и в том, что касается его возможностей. Он должен стремиться к тому, чтобы необъятно возрастали его силы любви в отношении к Другим, но также и к себе самому, он должен узнать степень своей солидарности со всеми живыми существами. <... > Религиозный опыт этого рода религии означает познание бытия в единстве со Вселенной>¹². В данном отрывке нетрудно увидеть реминисценцию той самой древней недифференцированной мифологии, рассмотренной нами выше, которая подразумевала идентификацию индивидуального, социального и природного, словом, удовлетворить родовую человеческую <потребность реконструировать единство и равновесие между самим собой* и остальной природой>, <утраченное вечными скитальцами Одиссеем, Эдипом, Авраамом и Фаустом>³. В то же время гуманистическая метарелигия Фромма теряет свою основную функцию - посредством коммуникатив-

ного кода веры обосновать необходимость выделения особых привилегированных сущностей. Религия Фромма, переориентированная с кода веры на код истины, должна была бы требовать десакрализации и разложения всяких сингулярностей, а у Фромма она, наоборот, становится средством для их создания. Между тем нам представляется, что предварительно следует решить кардинальный вопрос о том, действительно ли потребность в Спасении (индуцированная глубинной витальной потребностью в индивидуальном самосохранении) инициирует авторитарную религию послушания и подчинения как средств идентификации с родовым, т. е. бессмертным и трансцендентным, или потребность в Спасении является исторически переходящей формой человеческой экзистенции, и тогда действительно возможна гуманистическая религия, предпосылкой которой могло бы служить примирение с собственной конечностью. Думаю, что пока мы не можем дать ответа на этот вопрос, однако, видимо, не следует редуцировать религиозные отношения к отношениям власти, как это имеет место у Фромма¹⁴. Мы солидарны с его мнением, что идентификация (<восстановление утраченного единства>) - основное средство преодоления экзистенциального переживания конечности индивидуального существования. Однако, во-первых, мы не сводим ее только к идентификации с господствующей властной силой, а во-вторых, не считаем ее основным мотивом только <чувство ограниченности и одиночества>. Благодаря нашей генерализации понятия идентификации необъятно расширяется пространство возможных объектов мифологизирующей интерпретации реальности для идентификации с ними, а не замыкается на фюрере, отце, государстве, расе, роде или <социалистическом отечестве>.

12 Ibid. S. 39.

13 Ibid. S. 29.

14 Ibid. S. 38.

А. Н. КРУГЛОВ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА

(Э. КАССИРЕР И К. ХЮБНЕР)

В наше время вряд ли можно сетовать на недостаток исследований мифа, разнообразие его пониманий. Сегодня я хотел бы остановиться на трансценденталистской интерпретации мифа и таких ее представителях, как Э. Кассирер и К. Хюбнер. (Не знаю, все ли согласятся с отнесением этих двух мыслителей к одной традиции в истол-

ковании мифа.) Под трансценденталистской интерпретацией мифа в самом широком смысле я подразумеваю такое понимание, которое задается условиями возможности мифа, его предпосылками, выявляет априорные формы, представления, лежащие в основе мифа. Трансценденталистская интерпретация возникла во многом как распространение кантовских идей на сферу мифа, как их развитие и трансформация. Речь пойдет о том, что же нового привнесла трансценденталистская интерпретация мифа, какие изменения претерпевала, а также о тех трудностях, с которыми эта интерпретация, на мой взгляд, сталкивается.

Э. КАССИРЕР:

МИФ КАК ФОРМА МЫШЛЕНИЯ, СОЗЕРЦАНИЯ и ЖИЗНИ

На исходе нашего столетия внимание исследователей по-прежнему привлекает вышедший в 1925 г. второй том <Философии символических форм> Э. Кассирера <Мифическое мышление>. На это имеются свои причины. Система Кассирера, <именно система, разработанная философией мифа, единственная в своем роде> (9; 53).

160

Согласно Кассиреру, мир мифа не является всего лишь творением настроения или случая - он имеет свои собственные фундаментальные законы образования (см.: 1,1; 21). Миф является собственной сферой с собственными закономерностями. К такому пониманию Кассирер пришел, опираясь на теорию познания Канта. Кассирер пишет: <Предмет существует не до и вне синтетического единства, а скорее лишь конституируется посредством него, он есть не просто отпечатанная форма, которая лишь навязывается и запечатлевается в сознании, а есть результат формирования, которое совершается в силу основных средств сознания, в силу основных условий созерцания и чистого мышления. "Философия символических форм" принимает эту основную критическую мысль, этот принцип, на который опирается "коперниканский переворот" Канта, для того, чтобы ее расширить. Она отыскивает категории предметного сознания не только в теоретико-интеллектуальной сфере, но и исходит из того, что подобные категории должны быть действительны везде, где вообще из хаоса впечатлений оформляется космос, характерная и типичная "картина мира"> (1,2; 39). Миф не является у Кассирера ни самовыражением личности, ни непосредственным отражением природы, социальных явлений (см. 9; 47). Следуя Канту, Кассирер задается вопросом, соответствует ли в мифе что-либо нашим формам созерцания и мышления. Такие формы являются априорными, но лишь в строгом значении критического идеализма.

<Априорными могут называться лишь те последние логические инварианты, которые лежат в основании всякого вообще определения закономерных зависимостей явлений природы друг от друга. Познание называется априорным не потому, что оно в каком бы то ни было смысле существует раньше опыта, а лишь потому и поскольку оно содержится как необходимая предпосылка в каждом значимом суждении о фактах> (7; 347). Как видим, в вопросе о значимости априорного, его <вневременного> первенства Кассирер идет вслед за Кантом.

Сравнивая эмпирико-научную и мифическую картину мира, Кассирер приходит к выводу, что разница между ними не в том, что они применяют совершенно различные категории. Миф и наука отличаются не свойством и качеством их категорий, а модальностью (см. 1,2; 78). Как в мифе, так и в науке одни и те же всеобщие формы созерцания и мышления конституируют единство сознания как таковое. С этой точки зрения каждая из этих форм, прежде чем они получают определенную логическую окраску, должна пройти мифическую предстадию. Кассирер объясняет это с помощью понятия логического генезиса: <Это отношение, однако, является в некотором другом свете, если вместо того, чтобы сравнивать содержание мифа с содержанием окончательной картины мира познания, скорее противопоставляют процесс построения мифического мира логическому генезису научного понятия природы. Здесь имеются от-

161

дельные ступени и фазы, в которых различные ступени и круги объективации ни в коем случае не разделены острым сечением> (1,2; 19).

Мифическое мышление оказывается <конкретным> мышлением в собственном смысле этого слова. Этот своеобразный закон конкресценции, или совпадения членов отношения, в мифическом мышлении можно проследить сквозь все его отдельные категории (1,2; 82). Как замечает по этому поводу Ямме, <Кассирер может спасти ранние ступени посредством того, что он понимает прогресс как процесс возрастающей дифференциации начальной индифферентности> (5; 127). Новый этнографический материал, не укладывающийся в теорию познания Канта, Кассирер объясняет тем, что понимает миф и науку как низшую и высшую стадии. Уже в мифе есть необходимая основа опыта, но она еще до конца не прояснена.

Перейдем к конкретным результатам исследования Э. Кассирера. В мифе еще нет разделения между реальным и идеальным, видимостью и истиной, просто представленным и реально воспринятым, между образом и вещью; в нем отсутствуют дуализм души и тела, разделения субъекта и объекта, сон здесь плавно перетекает в реальность (1, 2; 33, 93, 209, 228). Все это обусловлено особым пониманием основных категорий. Миф в целом понимается как форма мышления (категории количества, каче-

ства, причинности и т. д.), форма созерцания (пространство, время, число), как форма жизни (в центре понятие <Я> и души).

Кассирер еще находится под влиянием Леви-Брюля в вопросе о причинности. Сходство, смежность преобразуются в каузальную зависимость. Как известно, сам Леви-Брюль в <Записных книжках> (1949) отказался от целого ряда своих основополагающих тезисов. Сомнительность тезиса об отсутствии логической структуры в мифическом мышлении стала особенно ясной после исследований Леви-Строса. В работах К. Хюбнера этот недостаток исчезает. Хюбнер утверждает наличие <объективного> в мифе, интерсубъективности, похожих на науку моделей объяснения (см. 11; 44, 48, 83, и 1,2; 60-64).

Следует остановиться на двух моментах. Согласно Кассиреру, большим достижением Парменида было то, что у него мышление впервые поднимается до масштаба бытия. Для логоса <власть времени и становления превращается в фантом. Только для мифа имеется некий временной исток, "генезис" бытия, в то время как для самого логоса один лишь вопрос о таком истоке теряет свой смысл> (1,2; 158).

Э. Кассирер затрагивает вопрос о том, как изменяются мифические представления. Он показывает, в какую сторону идет изменение тех или иных мифических форм, через какие опорные пункты оно происходит (см., например: 1, 2; 156-157, 198 и т.д.). Одно из наиболее часто встречающихся в книге Кассирера слов - <allmahlich>. Кассирер не отвечает на вопросы, почему происходит это развитие и что является его движущими силами. Вероятно, вопрос об изменении, **162**

становлении, вопрос - почему (1, 2; 63), как для Парменида, так и для Кассирера не очень важен'.

Кассирер добился впечатляющих результатов. Особенно убедительно его рассмотрение времени и пространства для мифического человека. Исключительной ценностью у Кассирера обладает <выявление некоторых фундаментальных структур мифического мышления и природы мифического символизма> (9; 53). Однако анализ Кассирера сталкивается с серьезными трудностями, речь о которых пойдет ниже.

QUAESTIO JURIS МИФА К. ХЮБНЕРОМ

Как и трансценденталист Э. Кассирер, К. Хюбнер тоже интересуется в своей книге <Истина мифа> истинностным содержанием мифа (см.: 11; 62). В известной мере он является продолжателем традиции Кассирера в интерпретации мифа.

Как же Хюбнер относится к Кассиреру? По его мнению, Кассирер воспринимает кантовскую мысль об а priori необходимых формах как условиях возможности опыта, а priori необходимых для всякого сознания (см.: 11; 55, 77). Второй же тезис Кассирера гласит: априорные условия опыта людей лишь постепенно, путем прогрессивного логического анализа делают осознанными скрытые прежде представления. Этот процесс начинается в мифе и заканчивается у Канта. Но <эта гипотеза находится в очевидном противоречии с фактическим развертыванием фундаментальных и решающих этапов историко-научного развития> (11; 77). Также неприемлемо утверждение и о том, что миф находится на более низкой ступени, чем наука².

' Почему миф изменяется, превращается в науку - этот вопрос обсуждает в 26-й главе <Истины мифа> К. Хюбнер.

2 Критику Хюбнером Кассирера оспаривает в своей метакритике Х. Хольцгей: <Подчиненная трансцендентальному анализу мифа Хюбнером вторая гипотеза, согласно которой научное сознание развилось из своей мифической предформы в логическом генезисе, не дает правильного описания оснований философии логического мышления Кассирера>. Так как для образования не является конститутивным и первичным то, что мифу подходит только <низшая степень объективности>, также правильно остановить внимание на феномене, что <с первыми сумерками научного взгляда мир сна и волшебства мифа кажется ушедшим навсегда> (1,2; 19). Но вместо <сравнения содержания мифа с содержанием окончательной картины мира познания> Кассирер хочет противопоставить <процесс построения мифического мира логическому генезису научного понятия природы>; общее состоит в действии некоторого <собственно типического способа образования>, духовной активности и спонтанности. А поэтому <между этой программой и программой Хюбнера также не существует конкуренции> (2; 198).

163

Хотя Хюбнер критикует Кассирера, многие его утверждения сходны с утверждениями последнего (см., например, 5; 124). Наличие системы категорий в мифе, особые представления о пространстве и времени, отсутствие разделения между реальным и идеальным, взаимопереход сна в реальность, законы как конкретные унифицированные образы, отношение части и целого, понимание <Я> в мифе - все эти положения объединяют Хюбнера с Кассирером. Хюбнер и сам многократно указывает на это сходство (см. 10; 300 и 11; 110-111, 113, 140, 179 и т. д.).

В чем же расхождение? Прежде всего оно заключено в двух положениях. У Канта формы созерцания и мышления как условия возможности опыта были необходимыми и всеобщими, т. е. априорными. Кассирер

признает необходимый характер априорных форм, однако он уже вынужден их историзировать. <Для Кассирера мифические аргументы являются постольку необходимыми в трансцендентальном смысле, поскольку они при всей своей логически неудовлетворительной форме все же выражают в своей сердцевине как минимум условия возможности опыта вообще>, - пишет К. Хюбнер. Развитие от мифического до научного представления форм происходит в виде <логического генезиса>. Но необходимый характер априорных форм по-прежнему остается. Вторым положением, имеющим большое значение, является то, что Кассирер рассматривает миф и науку как низшую и высшую стадии. У Кассирера <миф, конечно, оправдывается, но как некая предступень для высшего разума> (5; 127).

Хюбнер также признает тезис Канта о том, что все проявляется в опыте, но не все из него происходит (см. 11; 235). Однако Хюбнер отказывается от абсолютной всеобщности и необходимости априорных форм даже в том виде, в каком это признает Э. Кассирер: <Следует отказаться от иллюзорного и заводящего в тупик представления об априорном как о чем-то обладающем абсолютной значимостью, трансцендентальном. Мы должны признать, что априорное также вовлечено в историческое движение мысли, хотя это не означает, что нет различий между априорным и эмпирическим> (10; 215). Кроме того, Хюбнер рассматривает формальные аспекты категорий и т. п., а не их специфически кантовское содержание (см. также 10; 302). Процесс обоснования априорного заканчивается в историческом фоне, который сам, в свою очередь, образовался из другой фоновой глубины (см. 11; 233). Хюбнер не признает и того <логического генезиса>, о котором писал Кассирер. Вторым серьезным отличием Хюбнера от Кассирера является признание равноправия мифа и науки. Отсюда видно и содержательное различие похожей по форме задачи Хюбнера и Кассирера: и первый, и второй занимается *quaestio juris*, обоснованием мифа, доказательством его истинности (см. 11; 81). Но если Кассирер обосновывает миф как начальную стадию, ступень, то Хюбнер обосновывает истину мифа в его равноправии с наукой.

Нет необходимости подробно вдаваться в содержание книги Хюбнера. Отметим следующее. Хюбнер также считает миф своеобразной системой, имеющей свои категории, свое собственное понятие опыта.

164

Различие априорно-апостериорного в другом виде, а именно священного-профанного, имеет силу и для мифа. Хюбнер пытается рассмотреть возможные варианты ответа на вопрос, почему миф вытесняется наукой. Миф и наука равным образом обоснованы, имеют определенные предпосылки. Модели объяснения в них одни и те же, более того, в мифе есть и еще одна модель объяснения, которая отсутствует в науке (см. 11; 238). Структурно, по форме, миф и наука не отличаются, отличие в их содержательном характере. Разным является понятие опыта. Хюбнер более подробно, нежели

Кассирер, исследует отношение априорно-апостериорного, еще острее проводит мысль о конструировании предмета, об отсутствии чисто апостериорного, чистых фактов (кроме условных высказываний в метатеоретической сфере). Имея в виду, что целый ряд важных, на мой взгляд, положений Кассирера и Хюбнера совпадают, равно как и некоторая гносеологическая направленность, примыкание к кантовской традиции в широком смысле, я и отнес К. Хюбнера, как и Э. Кассирера, к представителям трансценденталистской интерпретации мифа. При этом я отвлекся от многих их положений, которые, если так можно выразиться, находятся в разных философских традициях и которые разделяют этих мыслителей.

О НЕКОТОРЫХ ТРУДНОСТЯХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИФА

К. Хюбнер уже указал на те проблемы, которые возникают у Э. Кассирера в его понимании мифа. Однако представляется, что ряд трудностей существует и при интерпретации мифа самим К. Хюбнером. Возможно, я допускаю некоторую вольность, но при анализе понимания К. Хюбнером мифа я буду использовать его более раннюю работу <Критика научного разума>, хотя исследование соотношения мифа и науки, рациональности в формальном аспекте и исторических основ науки у него, похоже, относительно автономны (см. 3 и 4).

Итак, К. Хюбнер доказывает, что модели объяснения в науке и мифе одинаковы по форме. Фактически они построены на основе классической логики. Следует учитывать, что, по Хюбнеру, ни наука, ни миф не есть абсолютная истина. И та, и другой имеет только историческую значимость, а также содержит априорные посылки, обосновываемые историческим контекстом. Эти предпосылки многократно изменялись. Однако при такой историзации, которую можно вывести из подобных утверждений, Хюбнер вычленяет некую общую форму. Она построена на основе классической формальной логики, равно как и рассуждения самого Хюбнера. Возникает вопрос: обладает ли логика вневременным универсальным характером? По крайней мере, по-прежнему ли она значима как для мифа, так и для самых разных этапов развития науки, в самые разные исторические эпохи? Такой тезис мог отстаивать Кассирер,

165

для которого, как и для Канта, наука являлась эталоном, отсюда и <логический генезис>. Но не совсем понятно, как можно отстаивать такой тезис при полной историзации, утверждении значимости лишь для данного исторического контекста, одновременно с тезисом о равноправии мифа и науки. Возможно, что мы встаем на точку зрения логики, чтобы просто найти

нечто общее, основу для сравнения мифа и науки, и делаем далее все свои утверждения с оговоркой: <Если встать на точку зрения логики, то...> Но если так понимать позицию Хьюбнера, то возникает вопрос: почему мы должны вставать именно на позицию логики и проводить формальное сравнение?

Теперь о применимости результатов, выводов Хьюбнера к его собственной теории. Наиболее отчетливо Хьюбнер задается этим вопросом в подразделе 11.2 <Критики научного разума>: <Историческая теория науки истинна по логическим соображениям, подобным условным (<если... то...>) высказываниям. Коротко это можно сформулировать следующим образом: если наша теория "является эмпирической, то, занимаясь историей, она явно или неявно рассматривает последнюю как процесс самодвижения системных ансамблей; как таковая, эта логическая истина не может иметь исторического характера (курсив мой. - А. К.), а значит, нет и противоречия, отмеченного нами в начале этого раздела. Однако, с другой стороны, историческая обусловленность все же имеет место, ибо объект нашей теории - наука - не вечен и мог бы, например, исчезнуть в каком-либо отдаленном будущем. Ясно, что, хотя теория продолжала бы оставаться верной, она, утратив всю свою актуальность, была бы уже никому не нужна> (10; 226).

Отметим, что <рассматривать>, <представлять> можно по-разному. Нас же интересует в данном случае <есть>, <является>. Таблица истинности условного суждения такова:

Что подразумевает Хьюбнер, не совсем понятно. Вряд ли его устроят третья и четвертая строчки таблицы истинности. Если же Хьюбнер неявно подразумевает логический вывод типа $p \supset q, p \supset q$, т. е. *modus ponens*, то мы вновь приходим к утверждению о внеисторическом характере логики. Но имеет ли данный логический вывод внеисторический, вневременной характер? И если я правильно понимаю, то, согласно Хьюбнеру, логика, если она наука, как и всякая наука, имеет исторический характер, исторически возникшие и исторически оправдываемые предпосылки. Как же тогда согласовать эти два утверждения: о внеисторическом характере логической истины и историческом характере науки?

166

ПРОБЛЕМА ФАЛЬСИФИКАЦИИ ПРОВЕРКИ

Каким образом опытная проверка влияет на априорные представления? Согласно Хьюбнеру, <даже величайшие успехи теории не говорят ни слова в пользу

опытной их истинности>. Проверку можно выразить в виде условного высказывания, при этом из истинности консеквента не следует истинность антецедента (11; 232).

Из <Критики научного разума> можно привести еще один аргумент: сама проверка, сам опыт задается априорными представлениями (см. 10; 56-62). Базисные предположения какой-либо теории не основаны на чистых фактах и не выражают чистых фактов. Они не могут быть теоретически-нейтральным основанием теории, так как сами являются теоретическими. Смысл базисных предложений <определяется интерпретацией, они существенно зависят от принимаемых решений> (10; 59, 220). Хюбнер подчеркивает проблематичность как верификации, так и фальсификации. Если о них нельзя говорить в строгом смысле, то какую же роль играют эмпирические факты при принятии или отбрасывании научной теории? Хюбнер отвечает: <Отправляясь от этой теории и производя на ее основе измерения, мы можем обнаружить, что правила P' приводят к результатам измерений M' , которые в соответствии с ранее названными методологическими постулатами вынуждают отвергнуть данную теорию, но если применить другие правила P и получить результаты M' , то в соответствии с теми же требованиями такой необходимости не возникает> (10; 67).

Подобное наблюдается и в мифе: священная истина достоверно достигается только тогда, когда мифические предпосылки эмпирически подтверждены согласно правилам мифа (11; 245). Хюбнер отстаивает тезис, что мифический человек тоже знает заблуждение и эмпирически проверяет свои предпосылки. Рассмотрим этот вопрос подробнее. Так, Хюбнер пишет: <...во времена мифа свершился грандиозный переворот, который вполне можно сравнить с технической революцией 19 и 20-го веков и который был бы совершенно невозможен без той постоянной борьбы с опытом (курсив мой. - А. К.), без той всеохватывающей связи замысла, эксперимента, проверки, разочарования и подтверждения, найти которую, как считается, можно лишь в науке. Я напому только о приручении животных и развитии земледелия в эпоху неолита, а также о переходе от каменного века к бронзовому, а от него - к железному. И все это осуществлялось, без сомнения, исключительно на основе мифической системы опыта и мышления> (11; 241)³. Что же это за борьба с опытом?

³ Ср. Кассирер: <Употребление огня, изготовление определенных орудий, обработка пашни, возделывание земли, ведение охоты, знание отдельных лечебных средств или изобретение письменности - все это явилось как подарок мифических сил. Человек и здесь понимает свое действие только посредством того, что он отдаляется от себя и проецируется вовне: и из этой проекции выступает образ бога, в котором он не является больше только как

природная сила, а является как культурный герой, как даритель света <...> Приручение животных, вероятно, также развивалось на религиозной основе и при полностью определенных мифически-религиозных предпосылках, прежде всего при тотемических предпосылках.> (1, 2; 244).

Ямме в вышеприведенном высказывании Хюбнера видит неисторичность его анализа: <Положенная Хюбнером в основу мифа онтологическая система мыслится неисторически: он видит мифическую систему мышления и опыта в работе в период «дикий добычи», как после неолитической революции, хотя - как еще следует показать - миф основательно изменился и после неолитической революции является, конечно, еще мифом, но, быть может, ничем мифическим более> (5; 135).

167

Ведь опыт определяется, задается мифом⁴. Противоречие же в подтверждении можно легко не замечать и нетрудно объяснить. Названные же Хюбнером преобразования в человеческой истории могли следовать из каких угодно посылок (по логическим соображениям) и не свидетельствуют в пользу своих посылок.

4 Следует, конечно, учитывать, что проверяемое положение конституировано на основе одной группы априорных представлений (по преимуществу), а проверка осуществляется на основе другой группы, но также априорных представлений. Может быть, одни априорные представления корректируются при помощи других посредством обращения к действительности.

Позволю себе привести еще одно высказывание Хюбнера: из основных контуров представлений о металлотехнике <вытекало множество отдельных интерпретаций текущих производственных процессов, интерпретаций, которые, с одной стороны, служили этому процессу в качестве руководства, а с другой - контролировались и корректировались им (курсив мой. - А. К.). Они играли в то время такую же роль, какую сегодня играют в подобных случаях теоретические соображения. Но архе Гепеста или куретов показывает себя не сразу и непосредственно, а нуждается в добытой усилиями и работой готовности людей воспринять и принять его. Насколько успешным было в конце концов мифическое рассмотрение предмета и как оно основательно подтверждалось, мы видим из огромного множества найденных великолепных бронзовых и железных изделий> (11; 242-243). И здесь возникают те же самые вопросы, что и выше.

Представим себе ситуацию: теория непротиворечива, выводы же из нее по моделям обоснования этой теории не подтверждаются. Какие имеются варианты выхода из данной ситуации? 1. Не замечать этого. Добавить дополнительные гипотезы, объясняющие это явление. 2. Заметить

данное противоречие. Изменить оправдательные установления, чтобы устранить имеющееся противоречие. 3. Оправдательные установления оставить неизменными; для устранения же противоречия отбросить теорию или частично изменить ее. Следует заметить, что, по-видимому, есть раз-

168

ница при опровержении <светоносных> и <плодоносных> опытов в классификации Ф. Бэкона. И если довольно легко можно не замечать противоречия в чисто теоретической сфере, то при неудаче в выполнении конкретного действия отмахнуться от противоречия весьма трудно. При этом с большой вероятностью только третий путь ведет к осуществлению конкретной цели конкретного действия.

Как же Хьюбнер объясняет эмпирическую неудачу в мифе? Возможны три варианта: <1) причина ее может быть в том, что познающий не выполнил или еще не выполнил предпосылки приема истины; 2) бог сам может разочаровать (чему имеется множество примеров в мифе); 3) возможно, в нуминозной сфере произошло изменение, и теперь там действуют другие боги и архе. И здесь тоже имеются мифические оценочные правила, так как с их помощью выводится суждение о том, что мы сегодня называем фальсификацией> (11; 245).

Стоит отметить, что при довольно богатом фактическом материале, которым насыщена книга Хьюбнера, конкретных примеров работы механизма фальсификации в мифе он не показал, ограничиваясь косвенными свидетельствами совершенных в этот период изменений, что с логической точки зрения не совсем оправданно. Чисто же теоретические размышления на эту тему вызывают сомнения. Вопрос можно поставить в более обобщенной форме: какова же все-таки роль природной (исторической) действительности (10; 256) в существовании, развитии и изменении мифа или науки? Что же играет решающую роль в принятии или отбрасывании наших представлений: наши собственные априорные представления или же действительность? Является ли развитие, скажем, науки только самодвижением системного ансамбля, причем источником его служат противоречия внутри самого ансамбля, которые следует устранить, гармонизируя последний? Или есть также и влияние извне?

Сделаем небольшое отступление. Уже перед Кантом неявно стояла трудность: каков критерий применения априорной категории к многообразию чувственного созерцания - априорный или апостериорный? К. Поппер рисует в связи с этим следующую картину. Если суждение, которое содержит определенное утверждение о материи, значимо априорно, т. е. через свою форму, то наряду с ним может быть допущено и отрицание этого суждения по чисто формальным основаниям. Мы получим дизъюнкцию двух противоречащих друг другу суждений. Выбор между ними не может быть сделан с формальной точки зрения - решить

вопрос здесь может только материальная сторона познания, т. е. эмпирическая проверка. Это значит, что синтетические суждения не могут обладать своим значением исходя из формальных оснований, а могут иметь его только апостериорно (см.: 6; 97-98). Эти рассуждения Поппера не учитывают наличие у Канта посредствующего звена между понятиями и созерцаниями схем. При их помощи категории применяются к созерцанию. Но схемы - это трансцендентальные временные определения. **Время**

169 же у Канта априорно, а потому можно вслед за Н. О. Лосским спросить:

чем же определяется порядок чувственных данных во времени (и именно это, а также характер существования во времени и определяют схемы)? И опять возможны два ответа a priori или a posteriori, что приводит к тем же самым проблемам (см. 8; 142-144).

Представляется, что похожие проблемы стоят и перед Хюбнером.

Вопрос о том, как возникли априорные предпосылки, стоял и перед И. Кантом. Четкого ответа на данный вопрос он не дал по разным причинам, хотя и пытался дистанцироваться от теории врожденных идей. (Вопрос о происхождении априорных представлений активно обсуждается сейчас в рамках эволюционной теории познания.)

Перед Кассирером же и Хюбнером в отличие от Канта стоит еще один вопрос: почему изменяются априорные представления? Я уже упоминал, что Кассирера, на мой взгляд, мало интересовал этот вопрос по принципиальным соображениям. Хюбнер же неоднократно касается данной проблемы. Для мира мифического опыта априорным являются нуминозные сущности (см.: 11; 120). Предпосылки мифической модели объяснения сообщаются человеку нуминозным существом (см.: 11; 244). Первые предпосылки человек получает, похоже, таким же путем. При этом следует учитывать, что <в рамках мифа не имеет смысла вопрос о том, почему эти (нуминозные) формы обозначены так, а не иначе, почему они не выбраны из всего мыслимого мира иным образом. Греки мифической эпохи исходили из них, скорее, как из априори данного им знания о мире> (11; 121). Уже для людей мифической эпохи исторические истоки культов скрыты мраком неизвестности. О научных же предпосылках нельзя уже сказать и того, что они сообщены нуминозным существом.

Разумеется, вполне обоснованно замечание о том, что вопрос происхождения и причин изменения априорных предпосылок в рамках науки и мифа не имеет смысла. Однако вопрос этот все равно встает, и как представляется мне, не по нашей прихоти, а поскольку затрагивает очень существенную сторону. Если в рамках данной интерпретации вопрос этот не имеет смысла, то, быть может, следует эту интерпретацию чем-то до-

полнить, чтобы дать какое-то объяснение поставленного вопроса.

У Канта априорные формы были всеобщими, необходимыми, неизменяющимися. На вопрос же об их происхождении он попытался, насколько это было возможно, дать ответ в сочинении против Эберхарда. Интерпретация же, согласно которой нет абсолютно априорного, а все априорное изменяется, на первый взгляд отвечает на вопрос, откуда произошли данные априорные представления: из предшествующих. Однако принципиально вопрос остается без ответа, просто его решение отодвигается в бесконечность.

Сделаю еще одно замечание. Попытаемся представить, каковы же могут быть причины изменения априорных представлений. Одним из возможных вариантов ответа является следующий: меняется действитель-

170

ность, опыт, а поэтому, обусловленные этими изменениями, одни априорные предпосылки уходят в прошлое, а другие в данном контексте становятся актуальными. И если вдруг такая мыслительная конструкция верна, то ее нужно как-то согласовать с тезисом о том, что опыт задается, определяется априорными предпосылками, а это несколько проблематично. Имея в виду указанную возможность, также немаловажно ответить на вопрос о происхождении и причинах изменения априорных предпосылок.

Подведу итоги. Трансцендентальный метод в широком смысле применим не только к науке, но и к мифу, и при этом он весьма плодотворен. Миф понимается не как фантазия, не как отражение природы или общества, а предстает совсем по-другому. Благодаря трансценденталистской интерпретации мы видим в мифе категориальное единство. По аналогии с наукой в нем можно выделить схожие формы, структуры, однако именно поэтому удастся выявить его специфическое содержание. Трансценденталистская интерпретация предостерегает нас оттого, чтобы мы подходили к мифу с нашими современными представлениями. Она избавляет от некоторого пренебрежения к мифу, реабилитирует его. Многие ранее непонятное в мифе удастся объяснить с помощью такого истолкования. По контрасту с мифом несколько иначе высвечивается наука. Благодаря трансценденталистской интерпретации мифа мы начинаем лучше осознавать ограниченность рамок науки и современных представлений, а это заставляет нас, как мне кажется, быть скромнее.

Такая интерпретация, однако, имеет некоторые трудности. Сейчас действительно нелегко отстаивать тезис об абсолютном значении априорных представлений, подобно И. Канту. Историческое же развитие науки трудно согласовывать с представлениями о <логическом генезисе> категорий, как это представлял себе Э. Кассирер. Но и истолкова-

ние К. Хюбнера тоже сталкивается с некоторыми проблемами: при сильной историзации непонятны роль и статус логики. Если же на позиции логики встают для того, чтобы найти точку сопоставления мифа и науки, то чем логическая точка зрения более привилегированна по сравнению с другими? Кроме того, насколько оправданно в таком случае применение формально-логических средств к миру мифа?

Трансценденталистская интерпретация мифа хорошо показывает, как опыт определяется со стороны априорных представлений. Но определяются ли априорные представления со стороны опыта? Похоже, что Э. Кассирер этот тезис не приемлет. К. Хюбнер же, как кажется, пытается показать, какую роль играет опыт в корректировании априорных представлений, но эта проблема у него еще далека от решения. И наконец, вопрос о происхождении и причинах изменения априорных представлений, несмотря на все возражения, я думаю, по-прежнему стоит перед трансценденталистским истолкованием мифа.

171

В прояснении этих трудностей мне и видится дальнейшая перспектива трансценденталистской интерпретации мифа.

И. Т. КАСАВИН

МАГИЯ И ТВОРЧЕСТВО:

ТЕОРЕТИКО- ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД

СТУПЕНИ ПОСТИЖЕНИЯ МАГИИ:

ОТ ОБЪЯСНЕНИЯ К ПРОЖИВАНИЮ

Какие основные пути постижения природы магии выявила история науки и вненаучных форм познания?

У Дж. Фрэзера и Б. Малиновского - столпов британской социальной антропологии - мы находим первые наброски общенаучной теории магии.

Фрэзер: Психологическая основа магии - ассоциация идей, между которыми не существует реальной причинной связи; магия позволяет умному человеку доминировать над остальными, основывать королевские династии и новые государства, получать статус святых и богов после

смерти; магия вырабатывает первые санкции, закрепляющие частную ответственность и целостность, самостоятельность индивида. Таковы основные положения фрэзеровской концепции магии, изложенные им в работах <Золотая ветвь>, <Божественный король> и <Задача Психеи>.

Малиновский: Магия обеспечивает уверенность в ситуациях неопределенности; магия создает церемониальную структуру торговли; магия часто организует коллективный труд; магия действует с помощью усиления социального давления на индивида; миф является схемой магического действия, которое нередко сводится к проговариванию мифа; магия представляет собой в основном языковой феномен и использует специ-

173

альный высокопарно-сакральный язык, отличающийся от языка, применяемого в контексте трудовой деятельности и общения; магия - предельный случай, демонстрирующий силу и активность языка, так как всякий язык имеет магическую функцию; магия укрепляет неравенство людей в примитивных обществах; магия подтверждается чудесами, порождаемыми мистической верой. Эти положения сформулированы в <Магии, науке и религии>, <Основаниях веры и морали>, <Коралловых садах и их магии> и других работах Б. Малиновского.

Уже из этих выводов Фрэзера и Малиновского следует, что магия, в сущности, закладывала социальную структуру общества, организовывала важнейшие формы деятельности, являлась основой развития индивида и сферой генерации едва ли не всех духовных и практических новаций. Магия воплощала в себе фундаментальное и плодотворнейшее противоречие первобытной жизни. Так, она формировала новые социальные структуры, критикуя повседневную племенную реальность и обыденное сознание, и она же культивировала свободную индивидуальность, сосредоточивая всю креативную силу в <обоожествленном еретике> - шамане. Именно магии оказалось под силу провести зарождающееся человечество по острию бритвы, убедить его в собственной сверхъестественной исключительности и внушить ему идею господства над природой, в то время как вся реальная жизнь неопровержимо доказывала обратное. Найдя первое эффективное применение свободной игре воображения, магия описала и объяснила пугающе неохватный и хаотически-многообразный мир обыденного опыта, упростила его, сделала более мыслимым, предсказуемым и возвела строительные леса для его переустройства. И пусть даже эти леса регулярно рушились, хороня под своими обломками наиболее отважных первопроходцев, - что с того! Это играло и важную символическую роль: нашим предкам было кого хоронить с почестями, было о ком слагать легенды, было что восстанавливать и перестраивать, было что терять и что воскрешать.

Б. Малиновский пишет, что магия дает человеку ряд готовых риту-

альных актов и стандартных верований, оформленных в определенную практическую и ментальную технику. Тем самым как бы воздвигается мост через те пропасти, которые возникают перед человеком на пути к его важнейшим целям, преодолевается опасный кризис. Функция магии заключается, по Малиновскому, в ритуализации человеческого оптимизма, в поддержании веры в победу надежды над отчаянием. Малиновский и другие антропологи¹ исследуют магию в основном социологическими средствами и предлагают объяснение ее как феномена, удовлетворяющего некоторую социальную потребность (единства племени, успешности деятельности и т. п.). Однако для характеристики магии важно описать и соответствующий ей тип ментальноеТ.

См.: Магический кристалл. М.: Республика, 1992.

174

Поэтому этнографическое исследование смыкается здесь с психологией и лингвистикой.

Определенные психологические объяснения магии были предприняты уже эволюционистской этнографией, функционализм пошел по несколько иному пути, соединяя социологию и лингвистику (Б. Малиновский), а структурализм, предпринимая определенный синтез, продолжил психологический анализ оккультного опыта уже на новом уровне. Так, в центр внимания французского структуралиста К. Леви-Строса попала личность первобытного шамана и характер его отношений с племенем. Наиболее ярким и социально значимым примером психомагического действия является для него магическое лечение, с одной стороны, и порча - с другой. Для объяснения этих феноменов он выстраивает цепочку между психическими способностями шамана, определенным магическим ритуалом и далее - психикой и физиологией человека - объекта магии.

Психика шамана, по Леви-Стросу, патологична, т. е. существенно отличается от психики рядового члена племени. Она характеризуется <океаническим чувством> (З. Фрейд) причастности природе, способностью мысленного перевоплощения в животных и растения, в природные силы. Помимо этого, шаман - обладатель <расширенного сознания>: в его духовном мире образы людей и природных объектов легко уживаются с фантастическими представлениями, изобретаемыми им самим и отнюдь не укладывающимися в традиционный племенной миф. В самом себе шаман обнаруживает раздвоенность, подобную шизофренической, убеждающую его в том, что он способен существовать одновременно в разных обличьях, находиться в разных местах, путешествовать во времени, перемещаться из мира людей в мир духов и т. п. Богатый внутренний мир шамана, частью данный ему в силу его психологических особенностей, а частью - в результа-

те его специфической практики, позволяет находить объяснения непонятных явлений и претендовать на обладание особыми, сверхчеловеческими силами, составляющими причины данных явлений. Магический обряд, выполняемый шаманом, объединяет в себе фантастическую картину мира и способы действия в нем, переведенные на хотя бы частично понятный племени язык. Это <превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается непонятной>, объединяет психосоматическое состояние шамана с <коллективным бессознательным> племени и психикой человека, на которого направлен обряд. Предпосылкой всего этого является, конечно, вера шамана в эффективность используемых приемов, вера, отвечающая психологической потребности общества, и, наконец, вера в магию самого объекта ритуала.

Шаман, по Леви-Стросу, типичный <профессиональный отреагирующий> в том смысле, что он в ходе обряда всякий раз воспроизводит психосоматическое самочувствие, пережитое им в период становления

175

шаманских способностей. Обряд - это повторение <призыва>, т. е. первого озарения, потрясения, припадка, который открывает человеку его магическое призвание. Шаман делает свой невроз - органического или приобретенного свойства - своей профессией, и поскольку первобытные люди постоянно погружены в ситуацию стресса, то они живо соперничают шаману. Жизнь на грани смерти требует регулярного очищения от страха, и шаман осуществляет эту процедуру, как опытный психоаналитик.

Для этого шаман предлагает племени язык, полный символов и способный описать самую непонятную ситуацию, включая ее тем самым в мир привычного опыта. Леви-Строс апеллирует здесь к гипотезе об изоморфизме языковых и психофизиологических структур и способности языкового символизма индуцировать соответствующее воздействие через психику на организм человека. Главная нагрузка в этом психологическом объяснении магии падает на <эффективность символов>, хотя, как мы понимаем, именно ее и надо обосновать. Остается непонятным, почему тот, а не иной символизм оказывается эффективным и получает наименование магического.

Попробуем для ответа на этот вопрос обратиться к другому - английскому - варианту структурализма, развиваемого Э. Эванс-Причардом. В своей книге <Колдовство, оракулы и магия у азанде> он делает целый ряд важных обобщений по поводу природы магии вообще. Так, он пишет, что магия выступает восполнением объективного разрыва между двумя цепочками причинной связи. К примеру, опытный охотник-азанде пострадал на слоновой охоте. Известно, что разъяренный

слон опасен для охотников, а даже самый лучший охотник не застрахован от ошибки. Но почему эти два фактора объединились в данном случае, почему же именно этот охотник пострадал от данного конкретного слона? Для азанде причиной этого совпадения является колдовство. Однако оно вовсе не привлекается азанде для объяснения всякого несчастливого события. Убийство соплеменника, воровство, прелюбодеяние, ложь и тому подобные события, нарушающие социальные нормы и табу, не могут быть оправданы ссылкой на колдовство и не обращают к поискам зловредного колдуна - они требуют гражданской ответственности и самого прозаического наказания. Эванс-Причард пишет: <Азанде осознают множественность причин, важнейшую из которых указывает социальная ситуация, поэтому мы можем понять, почему учение о колдовстве не привлекается для объяснения каждой неудачи или несчастья. Иногда случается так, что социальная ситуация требует оценить причину не мистически>. И далее: <Азанде соглашаются с мистическим объяснением причин несчастья, болезни и смерти, однако они не прибегают к таким объяснениям, если сталкиваются с социальной необходимостью, выраженной правовым или моральным законом>2.

Магический кристалл. С. 68, 69.

176

Здесь на ум приходит представление о случайности, развиваемое Куртом Хюбнером³. Согласно Хюбнеру, каждое явление в отдельности можно вывести из определенных научных законов, но совпадение их во времени и пространстве само по себе из каких-либо законов невыводимо. Среди прочих он разбирает пример со смертью Патрокла из <Илиады>. Так, во время поединка с Гектором у Патрокла выпадает из рук копьё, расстегиваются доспехи, сваливается с головы шлем, дрожат колени, что в совокупности ведет к его поражению. Совпадение этих явлений, так же как и, к примеру, совпадение короткого замыкания с утечкой воды в доме, по Хюбнеру, необъяснимо. В греческом мифе причиной его служит воля богов, а в науке это называется случайностью. Восполнением разрыва причинных связей оказывается и магическое действие, результат которого наука обычно рассматривает как заблуждение или случайность, в лучшем случае - как выражение чего-то еще непознанного. Но тогда нуминозные сущности, мифические архэ и магические феномены лишаются своего объективного, независимого основания, в принципе несводимого к науке.

И это в самом деле было бы так, не служи такие совпадения причин определенной социальной цели, выраженной в категориях мифа (для греков сердцевиной и структурой социума были их отношения с богами, азанде же гораздо ближе современному человеку). Именно тогда они образуют целостное мифическое событие, элемент эпиче-

ского действия, узловым пунктом приключения героя или этап развертывания божественной воли. Аналогичным образом срабатывает и языковой символизм, индуцируя реакцию племени и пациента на магическое лечение. Больной выполняет роль медиума для контакта с магическими силами, что убеждает племя в компетентности и силе шамана, в целостности и состоятельности его мифа, а следовательно, и в том, что все в конечном счете будет хорошо. И это удовлетворение социальной потребности в психологической компенсации, т. е. соединение социальных и психологических факторов, срабатывает именно потому, что человек не принимает магию просто как объяснение (вопреки Эванс-Причарду), но живет в ней.

Попробуем теперь обобщить типы постижения магии, сложившиеся в современной культуре, и посмотреть, каким социокультурным потребностям они соответствуют.

Первый путь постижения магии прокладывало в течение всей человеческой истории обыденное сознание, затем - философия и, наконец, физика, биология и психология. Несмотря на различия, присущие этим формам мышления, вырабатываемый ими способ объяснения магии можно назвать космологическим, или натуралистическим. Он строится по известной схеме объяснения неизвестного через известное и использует логический прием аналогии. Так, магию рассматривают как реализацию

3 Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.

177

объективных возможностей, заложенных в природе и в самом человеке:

астрология - исходя из психокосмических связей, экстрасенсорика и психокинез - из психической энергии, телепатия, ясновидение, предвидение - из дальнего действия и обратного течения времени. Подобно тому как известные законы природы служат для объяснения ряда практических и духовных способностей человека, так еще не известные, но в принципе познаваемые природные потенции кладутся в основу объяснения магии.

Преимущество космологического подхода в том, что он так же непровержим, как и сама магия. Природа неисчерпаема, а научное познание бесконечно: разве можно усомниться в перспективах науки? Естественнанию мы действительно многим обязаны в плане если не понимания самой магии, то в смысле самоопределения по отношению к ней: наука все более сужает возможную область магического мировоззрения и практики - магия, становясь понятной, превращается в науку, а большая часть непонятого объявляется суеверием и шарлатанством. Так что перспективы космологического понимания магии определены свойственным

науке делением мира на истину и заблуждение - это, в сущности, безжалостное вытеснение магии из культуры или редукция ее к чему-то иному, <рациональному>.

Но неужели наука в принципе отказывает магии в реальности, сводит ее к незнанию, заблуждению? С конца XIX века на этот достаточно общий вопрос пытались ответить религиоведение, культурология, этнография, социальная психология, лингвистика. Одна из наиболее серьезных попыток состояла в объяснении магии как функции некоторых способов социальной организации (отсюда и <функционализм> Б. Малиновского), функцию культуры, функцию языкового символизма. Основным принципом этого способа объяснения стало рассмотрение магии как реакции на определенные социальные потребности (единство племени, организация труда и общения), а также потребности психологического характера (смягчение стресса, чувства вины, страха, неуверенности). Сущность магии обнаружилась в ее принципиальной приграничности с наукой и практикой: там, где практика не достигла уверенной регулярности, а наука не предоставляет убедительного объяснения, всегда находится место для магии. А поскольку природа неисчерпаема, а наука и практика всегда исторически ограничены, то и магии суждена вечная жизнь. Данный - социокультурный - способ объяснения магии, будучи структурно подобным космологическому, приводит к прямо противоположным выводам, утверждает принципиальную неизбежность магического отношения к миру.

Однако есть и совсем иной путь постижения магии. Мы находим его в художественной литературе, живописи, музыке, архитектуре. В самом деле, погружаясь в чтение Апулея, Гельдерлина или Кастанеды, созерцая картины Гойи или Сальвадора Дали, внимая Вагнеру, рассматривая химеры собора Парижской Богоматери, мы скорее и явственнее ощутим

178

магический дух и проникнем в тайну магии едва ли не глубже, чем с помощью самых солидных научных концепций. Мы словно начинаем жить в магическом Космосе, полном таинственных сил и чудесных событий, и окружающие нас вещи наполняются загадочным и пугающим смыслом. Третий путь постижения магии - путь жизни в магической культуре, взгляд на нее изнутри, магическое творчество. Он описан адептами магии начиная с древности и до наших дней, он практикуется и сегодня аляскинскими шаманами и латиноамериканскими индейцами, ведьмами, колдунами и знахарями - представителями современного <магического возрождения>. Однако современная жизнь магии не исчерпывается ее культивированием профессионалами <сакральных дел>. Магия как модель предельного опыта переживается и воспроизводится всяким творческим субъектом, конструирующим собственную онтологию для трансцендирования из повседневной реальности и ее последую-

щего преобразования и обогащения. Анализ исторических форм магии интересен для нас прежде всего тем, что помогает приблизиться к пониманию более общей проблемы - проблемы творчества.

ЭКСТРЕМАЛЬНЫЕ СИТУАЦИИ И ПРИРОДА МАГИИ

Уже в первобытном обществе, в эпоху неандертальца совершившем огромный скачок в направлении выхода <из царства необходимости в царство свободы>, можно обнаружить внутренний источник духовного развития. Оседлое племенное мирозерцание, символическим носителем которого были вожди и старейшины, состояло в сознании единства племени, соблюдении основных табу и заветов предков, а также включало массу повседневных практических знаний по поддержанию жизнедеятельности людей в стандартных ситуациях. Это мирозерцание перерабатывало весь наличный опыт и накапливало знания в форме общедоступных и общеприменимых (профанных) рецептов, напоминая куновскую <нормальную науку> - стабильную систему представлений и ритуалов. Однако человеческая жизнь в первобытном обществе далеко не исчерпывалась решениями задач в стандартных ситуациях. И если в современном обществе всякое нарушение привычного ритма требует обращения к полиции, пожарным, слесарю, неотложной помощи или к психотерапевту, то у нашего далекого предка во всех этих случаях был один-единственный адресат - племенной шаман.

Именно шаман, оракул, знахарь, колдун были призваны изыскивать выход из всякой экстремальной ситуации, когда проявлялась недостаточность оседлого локального опыта и гомогенной онтологии. Первым же признаком экстремальной ситуации служило возникновение вопроса о причинах события или возможностях его исхода. Первобытный человек не затруднял себя причинно-следственным анализом повседневных событий, если он не сталкивался с нерешаемыми проблемами, его повседневное существование протекало в плоском, феноменологичном мире, когда же эти проблемы возникали, они были признаком воздействия иных, ему неподвластных сил, знаком столкновения с иной реальностью.

Итак, причинно-следственная проблематизация носила исключительно негативный характер - вопроса о причинах или исходе благополучных событий не возникало, такой вопрос был следствием неудачи или несчастья.

Подобная точка зрения, но расширенная на позитивное измерение

мира, нашла через много тысячелетий выражение в философии Платона, согласно которой причинами явлений являются идеи - элементы иного, идеального мира. (Нужно, впрочем, заметить, что <иная реальность> - выражение, обязанное нашему взгляду на ситуацию, нашей реконструкции; для первобытного человека реальность была единой.) Для первобытного человека, как и для платоника, сфера причин образовывала иной, неизвестный ему мир, который тем не менее постоянно вторгался в мир повседневности. Читая Дж. Фрэзера, Борхес замечает по этому поводу: <Магия - это венец и кошмар причинности, а не отрицание ее. Чудо в подобном мире - такой же редкий гость, как и во Вселенной астрономов. Им управляют законы природы плюс воображение. Для суеверного есть не только несомненная связь, и не только между убитым и выстрелом, но также между убитым и расплющенной фигуркой из воска, просыпанной солью, расколотым зеркалом, чертовой дюжиной сотрапезников. Та же угрожающая гармония, та же неизбежная и неистовая причинность правит и романом>4.

Здесь Борхес привлекает внимание ко второму признаку экстремальной ситуации и второй фундаментальной черте магии, отмеченной уже не Фрэзером, а Малиновским, - ее связи с языком. В самом деле, нестандартность ситуации не позволяла осуществлять прямое действие, но требовала вместе с тем немедленного решения. Тем самым она вынуждала задействовать механизм поэтапного формирования деятельности, ставящий на место практического действия его языковой эрзац - процедуру, обратную той, которая описывается П. Я. Гальпериним как поэтапное формирование мысленных действий⁵. Проговаривание (и тем самым промысливание, прочувствование) подготавливало практическую деятельность в экстремальной ситуации. Конечно, этому предшествовало формирование образов и слов в ходе сакральной шаманской практики (инициации, экстаза, транса и т. п.), которая уже затем применялась в профанном контексте. В дальнейшем языковое творчество перестало быть прерогативой лишь шаманского культа и превратилось в литературу, сохраняя в себе фундаменталь-

4 Борхес Х. Л. Сочинения: В 3 т. Рига, 1994. Т. I. С. 80.

5 См.: Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий // Исследование мышления в советской психологии. М., 1966.

180

ную магическую компоненту. В первобытном же обществе, где еще не было места писателям и поэтам, знатоком мира магического опыта выступал шаман.

Шла ли речь о болезни, неудачной охоте, внезапной смерти или

неурожае, за все это несла ответственность магическая субстанция зло-вредного колдуна. В этом случае пострадавший или его родственники обращались к шаману-оракулу с вопросом о том, не колдует ли против них тот или иной сосед-недоброжелатель или, если дело шло об общественных событиях, - колдуны из соседнего племени. После выявления источника колдовства задело брался знахарь, противопоставлявший силе вредоносного колдовства возможности белой, или умиротворяющей, магии. Если это не помогало, возникала необходимость уничтожения злого колдуна, в том числе и с помощью другого шамана, использующего вредоносную магию-Ломимо этого, в ряде ситуаций речь могла идти не о персональном источнике злого влияния, но о <магической субстанции, разлитой в мире>, истекающей непосредственно от тотемов и духов. В таком случае все профанные действия типа физического уничтожения колдуна утрачивали всякий смысл, и нормализация ситуации целиком и полностью препоручалась шаману. Он выполнял ритуалы, обеспечивающие связь с магической реальностью и воздействие на нее, использовал или изобретал некий текст (не только в словесном, но и в образном выражении), а после достижения искомого результата жизнь возвращалась на круги своя - в сферу повседневной действительности. В силу этого магический опыт обладал динамическим, как мы говорим, миграционным характером, существенными чертами которого являются путешествие и приключение.

АРХЭ и ЕГО СТРУКТУРА

Важно подчеркнуть, что результаты, полученные в сфере магического опыта и перенесенные в сферу повседневности, образуют набор выделенных, особо значимых

ситуаций. Это происходит в силу особенностей их культурного оформления в чуждой для них сфере: они фиксируются как своего рода образцы и схемы ритуальной

деятельности, призванной осуществляться на границе повседневной и экстраординарной реальности. В дальнейшем данный ритуал повторяет изначальное пра-событие - магический подвиг шамана, постепенно обмирщаясь в ходе его профанного использования (процесс, аналогичный стиранию метафоры). Позиция рефлексии, позиция наблюдения магического (а затем и ритуального) акта из сферы повседневной действительности фиксируют его в том виде, в котором он доступен профанному наблюдателю, и результат этого наблюдения образует в дальнейшем ту интерпретативную оболочку, которая позволяет затем использовать его как средство решения профанных проблем.

181

При этом основные онтологические понятия ритуала по-прежнему возводятся к сфере неординарной реальности, но способы работы с

ними, методы вхождения в ритуал становятся все более и более доступны профанному пользователю. То, что складывается в связи с этим в культуре, знакомо нам, к примеру, по трудам исследователей греческо-го мифа как феномен архэ. К. Хюбнер придает этому термину Р. Отто более общий гносеологический смысл. В данном случае это позволяет нам рассматривать архэ как <первый синтез> практического и духовно-практического знания, синтез, который впервые осуществляется именно в контексте магической деятельности. Архэ - это застывший в мифе магический акт, перенесенный в профанную реальность и используемый в ней. Именно это обстоятельство и позволяет нам рассматривать магию как подлинную предшественницу науки.

В магии живая, творческая, предметно-преобразующая деятельность соединяется с деятельностью нормотворчества, чем делается первый шаг в направлении возникновения рефлексивно-исследовательской деятельности, которая состоит не только в достижении результата, соответствующего поставленной цели, но и в постановке, рефлексивном определении путей его достижения, в оценке используемых средств, а также ее уровня адекватности результата той цели, которая была поставлена. В магии, однако, решение практически-познавательных задач достигается путем внесения в них форм духовно-практического знания.

В первобытном обществе мы застаем единство практического и духовно-практического знания уже не только на уровне магической деятельности - и именно потому, что невозможно добраться до самых начал человеческой культуры. В рамках повседневной реальности вожди и старейшины являются носителями коллективного знания, облеченного в нормативные и идеальные образцы, которые они преподают своему народу и за выполнением которых они наблюдают. Однако это уже <вторичное единство> практического и духовно-практического знания, поскольку сами вожди и старейшины получают элементы духовно-практического знания при посредстве шамана из сферы неординарного опыта - на этом покоится идея религиозного происхождения светской власти - и фактически занимаются обмирщением тех архэ, которые сложились в результате первичных магических ритуалов. Поэтому главное внимание привлекает феномен самого архэ, и мы попробуем выделить его структуру.

Важнейшим элементом архэ является содержание, получаемое из сферы неординарной реальности, придающее ему образ священного, мифического свойства внушать страх и трепет, ощущения восторженного ужаса и ошеломленного поклонения. Это особая магическая онтология. Действующими лицами архэ, т. е. рассказа о священных событиях, являются боги и герои - персонажи экстраординарного опыта. Местом и временем его действия выступают экстраординарные

пространство и время, т. е. сакральное, нуминозное измерение реальности. **182**

Однако в таком виде само архэ неприменимо в сфере профанной реальности. Для этого оно должно приобрести некоторые профанные черты, его участниками должны стать обычные люди. Вторым элементом архэ поэтому оказывается ритуально-праздничная церемония, в которой люди придают себе облик нуминозных существ и воспроизводят присущие им способы поведения. Это нормативно-регулятивный уровень архэ. Третьим, оперативно-функциональным, его элементом является набор жизненных задач, формулируемых на профанном языке. Именно этот, третий, уровень обеспечивает сохранение и воспроизводство архэ в процессе его применения к профанной реальности, его постепенную трансформацию и даже окончательное обмирщение. Не используясь в жизненных ситуациях, миф превращается в мифологию, архэ становится экспонатом истории культуры, а используясь, - они живут, все равно рискуя при этом выродиться в профанную практику.

Так, одним из универсальных мифических сюжетов стала сакральная история огня, практически забытая современным человеком. Первым ее событием был переход от пассивного созерцания и поклонения небесным светилам к овладению силой наполняющей их субстанции и ее познание как огня, костра, согревающего, охраняющего и кормящего бога, мощь которого помогает выделывать орудия и уничтожать ненужные органические остатки. Познание его наполнялось антропоморфными аналогиями: огонь рождался в результате сакрального акта (молнии, самовозгорания торфа), перебежал с места на место, жил в костре или примитивной плетенке, питаясь сушняком и остатками пищи, как бы приносимыми в жертву, умирал под дождем и т. п. Поддержание, питание огня стало первым жертвоприношением; соответствующий культ огненного божества образовал центр первобытных мистерий. Огонь был понят не иначе как искра потерянного рая, утраченного людьми в результате эмиграции из тропического коридора, в котором получение тепла не требовало труда.

Вторым событием истории огня оказалось овладение техникой его добычи. Подобно тому, как для туземцев Океании, по свидетельству Б. Малиновского, резьба по твердым и ценным сортам дерева предполагает магические ритуалы, магия должна была распространяться и на изготовление первобытным человеком кремневых орудий. В процессе расщепления камней выделение искр могло приводить к возгоранию, что нашло в дальнейшем целенаправленное использование в форме магической процедуры добывания огня.

По-видимому, еще более древним способом добычи огня было тре-

ние дерева о дерево. Данный практический акт отождествлялся с сакральным рождением божественного существа. Иллюстрацию этого мы находим в инструментах для добычи огня, используемых, к примеру, североамериканскими индейцами. Два основных инструмента - заост-

183

ренная палочка из твердого дерева и дощечка из мягкого дерева с круглым отверстием посередине - символизируют собой мужское и женское начало. Тяжелая же процедура, в результате которой палочка осуществляет вращательно-поступательные движения в отверстии дощечки до появления дыма и тления образующихся при трении стружек, истолковывается как магический акт слияния мужской и женской субстанции, разрождающийся огнем. И здесь налицо не только символическое истолкование, но прежде всего реальное воспроизведение полового акта, оплодотворения и рождения, вознесенных до магической мистерии: где бы еще мог первобытный человек позаимствовать подобные образы, как не в одной из наиболее естественных и распространенных функций собственного организма?

Добыча огня обеспечила человеку высокую степень автономии и динамизма. Человек обрел возможность поддержания жизни и осуществления ритуалов, совершаемых обычно в кругу племени и вокруг костра, в условиях не только оседлости, но и миграции. Если же бога можно носить с собой и вызывать по мере необходимости, то домом становится весь мир.

Добывание огня выступило, однако, и одним из первых еретических актов - если вообще можно говорить о ереси в отсутствие жесткой доктрины. Священный огонь, падающий с неба и полностью сжигающий приношение богу на жертвеннике, выражал собой благосклонное принятие жертвы божеством, что мы знаем из древнегреческой и иудейской мифологии: т. н. всесожжение, происходящее обыкновенно на высоком месте - горе или сложенном из камней жертвеннике. Равнодушие богов побудило людей к более активным действиям, они уполномочили жрецов самим возжигать жертвенный огонь и стали отдавать им часть приносимой жертвы, а в конечном счете вынудили богов довольствоваться кулинарными запахами и испарениями. (Поэтому, в частности, праздник принципиально связан с личным приготовлением пищи, о чем забыли люди, празднующие в ресторане.) Из всего вышеизложенного легко понять роль огненных мифов в мировой истории, к примеру мифа о приносящем огонь Прометее, который предстает в нем первым магом и первым еретиком. Это же делает отчасти понятным до сих пор сохранившуюся тягу человека к открытому огню - костру, камину - элементу романтики и комфорта, фактору обретения душевного равновесия.

Парадокс архэ состоит в том, что основу его составляет магическая практика бога или полубога - того, кто, по существу, не нуждается в магии. Посейдон выбивает трезубцем из скалы источник, Афина создает оливу, вонзая копье в землю, Эрот пронзает сердце стрелой, вызывая лю-

184

бовь. Аполлон очаровывает звуком кифары, Дионис - вкусом вина. Однако этот парадокс исчезает, как только мы начинаем разграничивать позиции рефлексии и отличать внутренний образ мага в сознании верящего в магию социума как <бога на час>, с одной стороны, и внешний образ мага в сознании нейтрального наблюдателя как <эксплуататора богов>, использующего природные средства, с другой. В первом случае магия не выделяется в качестве особого феномена, она составляет неразличимый элемент целостной веры, иначе говоря, самой жизни. Гомеровский грек не просто верит в магию, он живет в ней. Рефлексивное выделение магии из этого контекста происходит лишь с первым шагом на пути к ее обмирщению. И первые люди, постигнувшие тайну магии, дорого платят за это. Асклепий, посягнувший на познание тайны жизни и смерти;

Арахна, посмевавшая состязаться в мастерстве с Афиной; Орфей, не уступавший Аполлону в своем искусстве; волшебница Медея - все они обречены на страдания и смерть.

Бессмысленно спорить о том, что древнее - магия или миф: магия предполагает мифическую картину мира, миф нуждается в магическом действии. Однако логически магия первична по отношению к мифу, подобно тому как творение предшествует миру, событие - рассказу, творчество - тексту. Исследование магии позволяет вместе с тем понять механизм порождения мифа. Ведь миф - это не собрание первобытных представлений о начале всего сущего, имеющих чисто метафизическую подоплеку. Он также не является итогом созерцания реальности или некоторого рода символическим обобщением ее законов. <Миф выступает как исторически образовавшееся суждение о некотором событии, само существование которого однажды и навсегда свидетельствовало в пользу какого-либо магического действия. Иногда миф оказывается не чем иным, как фиксацией магического таинства, ведущего начало от того первого человека, кому это таинство раскрылось в некотором знаменательном происшествии. Чаще миф просто повествует, каким образом некоторая магическая тайна открылась какому-то роду, племени или семейному клану... миф есть естественный результат человеческой веры в то, что любая власть должна обнаруживать себя, выступать как действующая сила, которую можно использовать, если в нее верить. У каждой веры есть своя мифология, ибо нет веры без чудес, а миф главным образом просто пересказывает некое первоначальное чудо, совершившееся благодаря магии>6. Остается только добавить к этому высказыванию Малиновского: миф все

же не только повествование о чуде, но и само это чудо в его исторической целостности.

6 Малиновский Б. Магия, наука и религия //Магический кристалл. М., 1992. С. 94-95.

185

Изучение магии позволяет дополнить герменевтическое истолкование текста его генетическим изучением. В основе всякого предания лежит креативное действие: лингвистическое - в форме литературного творчества, практическое - в форме исторического акта. Этот акт становится сначала мифом о богах и героях, мифическим архэ, затем - основой традиции и ритуала и, наконец, предметом литературы, воспроизводящей архэ при посредстве единственной сохранившейся магии слова.

ВОЛЬФГАНГ ДЕШПЕРТ

МИФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ В НАУКЕ НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЙ ПРОСТРАНСТВА, ВРЕМЕНИ И ЗАКОНА ПРИРОДЫ

ФОРМЫ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ МЕЖДУ мифом и НАУКОЙ

В мифическом мире нет места научным формам мышления, но в историческом плане научные формы мышления следуют за мифическими. Исходя из предположения о том, что для всего происходящего в истории человечества можно указать определенные основания, предшествующие происходящему во времени, причинно связанные с происходящим и, по крайней мере, частично объясняющие его¹, есть резон для гипотезы, согласно которой мифическое мышление содержит ядро научного мышления и, наоборот, в научном мышлении можно проследить мифические формы.

Я попытаюсь показать, что мифические формы наличествуют и в современном научном мышлении. Чтобы максимально упростить идентификацию мифических структур, я буду использовать только одну отличительную особенность мифических форм мышления. Такой особенностью является совпадение наших современных представлений о чем-то

¹ Даже если допустить, что для истории не выполняется кантонский принцип причинности, можно последовать, например, седьмому хюбнеровскому историческому структурному закону, согласно которому все происходящее должно обладать так или иначе проявляющимися историческими причинами. См.: Хюбнер К. Критика научного разума., 1994. С. 168-169.

единичном и о чем-то общем. В мифическом мышлении еще невозможно провести различие между единичным и общим. Например, любой миф о богах повествует о некотором единичном событии во времени и вместе с тем об общем, заключенном в этом временном событии. Так, единичная и вместе с тем общая (каждая!) ночь начинается с того, что богиня Нике покидает Тартар, когда туда спускается Гемера. Единичная ночь неотличима от любой другой ночи, так как все ночи представляют собой извечно божественное событие. Но коль скоро в мифическом нарративе все же удастся провести различие между единичным и общим, то это можно рассматривать как признак распада мифического мышления или как зародыш характерного для научного мышления оперирования с абстракциями.

Представление, возникающее в рамках научной работы и связывающее воедино единичное и общее, я называю мифогенной идеей. Такая идея может восходить к мифу или (я не хотел бы исключать подобную возможность) оказаться новообразованием, возникшим в истории мысли.

Какие основания имеются для того, чтобы искать мифические формы мышления в естествознании? Разумеется, я далек от намерения пропеть ностальгическую песнь о несокрушимости мифического мышления. Задача состоит в том, чтобы прояснить предпосылки научной работы, с тем чтобы изменить целеполагание научного исследования и иметь возможность управлять им. Судя по всему, вновь назрела необходимость выяснять основания науки перед лицом угрозы самому существованию человечества, в возникновении которой участвовала и наука.

Достичь этого можно только в том случае, если господствовавшую прежде веру в высшие цели современного естествознания мы заменим как можно более ясным пониманием исторической обусловленности этих целей.

Примером такого подхода может служить историческая теория науки, согласно которой научная работа возможна только на основе исторически обусловленных установок, сознательно или бессознательно воспринятых учеными. Таким образом, научные установления, в отличие от полученных с их помощью результатов, не могут быть найдены научным путем. Из-за конститутивной функции этих установок Хьюбнер называет их теоретико-научными категориями. Установив теоретико-научные категории, ученый обретает возможность осознать, от скольких поколений исследователей он получил как эстафету свое собственное представление о рациональном научном исследовании, а также проверить, в какой мере научная работа согласуется с чувственными представлениями его жизни. Тем самым ученый может оправдать свою научную деятельность перед

самим собой.

Для выбранной нами темы из хюбнеровских теоретико-научных категорий достаточно рассмотреть нормативные установления; ими определяются целеустановки научной работы, о которых идет речь.

188

ТРОЙНОЙ НОРМАТИВНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Нормативным установлениям естествознания присущ принципиальный, методологический и целевой универсализм. Любой объект в любой области рассматривается как объект естественно-научного познания, осуществляемого на основе единых принципов, едиными методами, причем познание всех объектов и их взаимосвязей служит достижению одной и той же цели. Такой тройной нормативный универсализм определяет нормативные установления с помощью фундаментальных понятий современного естествознания - пространства, времени и закона природы.

1. Все объекты в естествознании должны определяться посредством однозначного указания пространства и времени. Вне времени и пространства не существует объектов естественно-научного исследования (универсализм принципов).
2. Все объекты естественно-научного исследования надлежит описывать их причинными зависимостями², т. е. предметом естественно-научного исследования должны быть закономерности поведения объектов во времени (методологический универсализм).
3. Представление временного поведения объектов и их взаимосвязей служит познанию законов природы. Проводимые исследования должны все более точно описывать совокупное поведение объектов естествознания и предсказывать события (универсализм конечной цели).

Обоснование тройного универсализма естествознания следует исторически сложившемуся представлению о пространстве, времени и законе природы. Согласно этому представлению, все события и процессы во всеобъемлющем пространстве протекают во времени, увлекающем с собой все происходящее, по законам природы. Таким образом, обоснование нормативных установлений естествознания опирается на представления о едином пространстве, едином времени и единой всепроникающей регулярности природы, которые, будучи едиными, охватывают все остальное как всеобщее. Каждое отдельное

пространство есть вместе с тем общее пространство, каждое отдельное

2 Хотя требование однозначного определения причинных законов, согласно копенгагенской интерпретации квантовой механики, считается недостижимым, предметом исследования должны оставаться причинные связи между величинами, отличными от определяемых в классической физике, например вероятности квантовомеханических состояний. Но при этом становится проблематичным понятие предмета, определенного в пространстве и во времени, и вполне возможно, что необходимо принять точку зрения Джона Арчибальда Уилера, согласно которой пространство и время не могут более оставаться фундаментальными понятиями. См.: Wheeler J. A. *Frontiers of Time* / Ed. G. Toraldo di Francia// *Problems in the Foundations of Physics: Proc. Intern. Sch. Phys. E. Fermi, Course LXXII. Varenna, 1977. Amsterdam; N. Y.; Oxford: North-Holland Publ. Comp., 1979. P. 395-497.*

189

время есть вместе с тем общее время, и каждый единичный закон природы есть вместе с тем общая регулярность. Единичное и общее сплавляются здесь в единство представлений. Именно это и есть критерий идентификации мифических представлений, который я называю мифогенной идеей.

Каким образом мифические понятия могли проникнуть в самое сердце обоснований естествознания, т. е. именно туда, где мистическое мышление считается несовместимым с абстрактным научным мышлением? Разве, в отличие от результатов естествознания, мифы не считаются сказками, которые впору рассказывать детям, но которые не имеют никакого отношения к истинному описанию мира? Этого только не хватало: в самом центре естественно-научного понимания мира - в обосновании нормативных установлений такого понимания - находятся мифические формы мышления, или мифогенные идеи. Такое не может быть случайностью. И следует спросить, не существуют ли для такого положения исторических, систематических или даже, может быть, тех и других причин?

ПРОГРАММА КОСМИЗАЦИИ

Начну с исторических причин. Я утверждаю, что тройной нормативный универсализм лежит в русле традиции, которая восходит к мифу упорядочивающей программы, которую я мог бы назвать программой космизации".

Согласно Мирче Элиаде, в мифические времена местность считалась обжитой, если она была предварительно космизирована⁵. Это означает, что люди, жившие в эпоху мифов, открывают для себя жизненное пространство только путем восприятия каких-то космических

структур. Например, в Египте ежегодно после сильного разлива Нила происходила структуризация и раздел земель путем проецирования звезд, занимающих на небосводе определенные положения. Местоположение и кругообращение звезд служили видимыми проявлениями извечного божественного порядка. Из этого египтяне делали заключение не только о пространственном, но и о временном порядке космических явлений.

Год, определяемый обращением вокруг Солнца, делился на месяцы в соответствии с периодическими изменениями вида Луны, а день и ночь с помощью числа 12 египтяне делили на 12 дневных и 12 ночных часов. Извлеченное из временных космических явлений число 12 считалось священным порядковым числом, с которым было связано не только пол-

3 См.: Brocker W. *Dialektik, Positivismus, Mythologie*. 1958.

4 См.: Deppert W. *Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und derganzheitliche Charakter seine Teile*. Stuttgart, 1989. S. 138, 151, 223 (и далее), 246.

5 См.: Eliade M. *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Dlisseldorf, 1953. S. 20.
190

ное число мер, но и число членов союза государств или высших государственных должностей⁶. Правда, в качестве единиц космического порядка использовалось не только число 12, но и число 7, а также 3 и 4 (как множители числа 12 и слагаемые числа 7).

Многочисленные варианты мифической программы космизации мы находим в античности, в средние века и в Новое время, и все они обладают нормативным характером в той мере, в какой человек пытается подвести явления под извечный космический порядок. Выражение <подвести под определенную категорию>, т. е. <подвести под закон>, восходит именно к космизирующему образу мысли, означающему, что Земля находится под небом и, следовательно, под его упорядочивающей властью.

Заимствованная из мифа, программа космизации удивительным образом пережила все научные революции, поскольку философы, теологи и представители естественных наук неизменно пытались определить все происходящее на Земле с помощью вечного порядка, который, по общему убеждению, царил во всем Космосе. Законы, управляющие происходящим в Космосе, мы назовем космическими законами.

Уверенность в том, что космические законы действуют и на Земле и

что их можно устанавливать, исходя из земных явлений, возникла лишь после того, как Джордано Бруно устранил принципиальное различие между подлунной и надлунной сферами. Здесь существенную роль сыграло убеждение Джордано Бруно в том, что Космос надлежит понимать как некое божественное существо, не дающее миру распасться на части своим божественным пульсом - временем⁷. Мере времени, по Бруно, уже не требовалось выводить из небесных явлений, а можно было устанавливать с помощью земных, например колебаний маятника, как это было осуществлено в середине XVII века Галилеем. Наконец, введенное Джордано Бруно представление о Вселенной как о Едином позволило Ньютону рассматривать физический мир как чувствительность Бога, который мог присутствовать в любой точке мира и в любой момент времени. Тем самым первоначальная мифическая множественность пространственно-временных образований сплавилась в некое Единое, которое Кант впоследствии даже пытался трансцендентально обосновать.

Свою наиболее точную математическую форму, остающуюся таковой и поныне, программа космизации обрела в общей теории относительности Эйнштейна. Согласно принципу ковариантности, естественно-научные утверждения должны иметь одну и ту же математическую форму во

⁷ См. -Hullmann K.D. *Urgeschichte des Staats*. Königsberg, 1817.

⁷ См.: Bruno G. *Gesammelte Werke*. Jena, 1906. Bd 4. S. 60.

191

всех возможных системах отсчета⁸. Если бы все обстояло не так, т. е. если бы естественно-научные утверждения зависели от выбора конкретной системы координат, то они не могли бы характеризовать Космос как единое целое, так как выражали бы нечто частное относительно выбранной системы отсчета - той, от которой они зависят. Что же касается законов природы, сформулированных на основе программы космизации, то они должны быть исключительно космическими законами. Это обеспечивается тем, что законы природы удовлетворяют условию, согласно которому они должны быть применимы к Космосу как к целому. Именно такое положение вещей и гарантирует принцип ковариантности.

Программа космизации Нового времени утверждала, что все явления чувственно воспринимаемого мира должны быть подведены под пространственно-временные законы природы, характеризующие физический мир как единое целое и тем самым выступающие в роли космических законов. При этом пространственно-временное единство возникает из объединения первоначальных мифических целостностей в форме пространственно-временных образований. Неудивительно, что и сведение мифических структур воедино также носит мифический характер. Представление о единстве закономерностей в природе проистекает из убежде-

ния в том, что в основе многообразия явлений лежит некий единый мировой принцип⁹. Нетрудно понять, что это убеждение восходит и к христианской интерпретации программы космизации. Представление о закономерности природы обладает полномочными божественными предикатами вездесущности, всемогущества и вечности, а также простоты. Тем самым можно считать доказанным тезис о том, что тройной нормативный универсализм современного естествознания основан на программе космизации, инициированной мифическим мышлением.

8 <Принцип ковариантности> - математический термин, означающий установленный Эйнштейном принцип общей теории относительности, который сам Эйнштейн по причинам, связанным с историей появления этого понятия, называл сначала принципом эквивалентности. <Предположение о полной физической эквивалентности обеих систем координат (связанной с гравитационным полем и равноускоренной системы. - В. Д.) мы называем "принципом эквивалентности">, - пишет Эйнштейн (Einstein A. Grundzuge der Relativitatstheorie. Berlin; Oxford; Braunschweig, 1969. S. 60). Обобщение этого исходного утверждения гласит: <Новые законы выполняются для всех систем, произвольно движущихся относительно друг друга> (см. Einstein A., Infeld L. Die Evolution der Physik. Wien, 1950. S. 252).

Соответственно сформулировал важнейший из общих принципов Эйнштейна (принцип общей теории относительности) Герман Вейль: <Законы... должны быть инвариантными относительно произвольных непрерывных преобразований мировых координат> (см.: Weyl H. Raum, Zeit, Materie. Berlin, 1923. S. 223).

9 См., например, попытку В. Гейзенберга вывести <Мировую формулу>, или свести многочисленные теории к единой теории всех взаимодействий и элементарных частиц (Heisenberg W. Einführung in die einheitliche Feldtheorie der Elementarteilchen. Stuttgart, 1967).

192

Теперь кратко рассмотрим следствия, к которым приводит принятие программы космизации.

ТУПИК ФИЗИЧЕСКОГО РЕДУКЦИОНИЗМА

Как следствие программы космизации, физика обрела ныне статус основополагающей науки, к закономерностям которой сводятся результаты всех других естественно-научных исследований, проводимых в химии, биологии или медицине. Предпринимались попытки свести к физическим законам также все биологические процессы, и даже жизнь и мышление человека. Такого рода физикалистский редукционизм господствует и сейчас в биологии, медицине и во всех науках, исследующих процессы в живом организме, которые находятся на стыке биологии и медицины.

Сколь бы успешной ни была (и отчасти продолжает оставаться поныне) физикалистско-редукционистская программа, на пути к ее осуществлению стали появляться все новые и новые трудности и неразрешимые проблемы¹⁰.

К числу последних, в частности, относятся не поддающиеся решению проблемы, возникающие при рассмотрении почти всех систем, описываемых нелинейными дифференциальными уравнениями и демонстрирующих хаотическое поведение в пространстве решений вследствие чувствительности к малейшим изменениям краевых и начальных условий. Даже простейшие живые системы, если их описывать нелинейными дифференциальными уравнениями, становятся настолько нелинейными и сложными, что их сколько-нибудь глубокая редукция становится практически невозможной. Но принципиально неразрешимым для физикалистского редукционизма является вопрос и о ступенях редукции, т. е. о причинах существования атомов, молекул, клеток, органов, организмов, симбиозов, сообществ и т. д., и о том, могут ли быть другие ступени редукции, помимо перечисленных выше, и если могут, то какие. Действительно, редукционизм не может редуцировать те ступени редукции, с помощью которых он производит свою редукцию. Редукция ступеней редукции - принципиально неразрешимая проблема физикалистского редукционизма". Тем не менее этот вопрос представляет большой научный интерес. Ограничение всех научных исследований рамками редукционистской программы означало бы драматическое и заведомо ответственное усечение возможных целей исследований. Физикалистский редукционизм, определяемый тройным нормативным универсализмом,

" См.: Prigogine I., Stengers I. Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München, 1981.

" См.: Deppert W. Das Reduktionismusproblem und seine Überwindung // Wissenschaftstheorien in der Medizin: Ein Symposium / Herausg. W. Deppert, H. Kliemt, B. Lohft, J. Schaefer. Berlin, 1992. S. 275-325.

193

оказывается тупиком для науки. Он не способен ни на рассмотрение, ни тем более на решение чрезвычайно сложных научных проблем современной цивилизации, вплоть до экологических проблем, связанных с выживанием.

Естественно поэтому задать вопрос: мыслимы ли какие-нибудь другие нормативные установления относительно пространственных, временных зависимостей и зависимостей типа закона и какие для них имеются основания? При этом речь должна идти о таких установлениях, которые

допускают расширение концепции научного исследования, сохраняющее научные взгляды, достигнутые в рамках физикалистско-редукционистской программы научного исследования и, разумеется, способствующее выработке новых взглядов. Такого рода обобщения концепции в истории нередко достигались последовательным научным, т. е. чисто абстрактным, мышлением и сопровождались ниспровержением мифогенных идей, которые до того считались основополагающими. Это означает, что происходило разложение мифогенных идей на содержащиеся в них общие и частные представления, которые в мифическом понимании были сплавлены воедино. Например, Альберт Эйнштейн разрушил мифогенную идею синхронности, разложив ее на локальную одновременность и одновременность, устанавливаемую по определению, заложив основы специальной и общей теории относительности.

Но сейчас речь пойдет о том, чтобы с помощью абстрактного мышления разрушить мифогенные идеи, лежащие в основе нормативных установлений. Путь к этому лежит через последовательный анализ понятий времени и пространства.

РАСЩЕПЛЕНИЕ НАУЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ о ПРОСТРАНСТВЕ и ВРЕМЕНИ, НЕСУЩИХ НА СЕБЕ ПРИЗНАКИ МИФИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ, НА ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ и ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ

Можно показать, что все попытки априорного обоснования пространства и времени обречены на провал, так же как и попытки обосновать понятия с помощью апостериорных средств, поскольку наши представления о пространстве и времени, которые мы прежде ошибочно считали понятиями, содержат как априорные, так и апостериорные составные части¹². Это неудивительно, если признать, что современные научные представления о пространстве и времени содержат в себе мифогенные идеи и, следовательно, не являются понятиями.

¹² Deppert W. *Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und derganzheitliche Charakter seiner Teile.* Stuttgart, 1989.

194

Если к мифогенной идее подходить как к понятию, то могут возникнуть противоречия¹³. Мифический характер утрачивается, если общие представления отделяются от частных (в мифогенных идеях те и другие образуют единое целое). В случае основополагающих представлений о пространстве и времени такое разделение было бы естественно провести в той мере, в какой оно согласуется с представлением о познании или характеризует то, в чем мы хотим видеть его источник. Первое можно было бы назвать логико-гносеологическим понятием познания, а второе - онтологическим. Логико-гносеологические понятия обладают априор-

ной природой¹⁴ относительно субъекта познания, тогда как онтологические имеют априорную природу относительно объекта познания, они делают возможными потенциально эмпирические и, следовательно, эмпирические понятия¹⁵. Соответственно, наши представления о пространстве и времени допускают разложение как на логико-гносеологические, так и на онтологические понятия пространства и времени¹⁶.

В логико-гносеологическое понятие пространства включается представление о принадлежности, в логико-гносеологическое понятие времени - представление о необратимой последовательности событий (т. н. однонаправленность времени). Онтологические понятия пространства и времени помещают природу в рамки физических теорий. Например, концепции пространства-времени Ньютона или Эйнштейна представляют собой различные концепции пространства-времени, основанные на онтологических понятиях, причем эйнштейновские онтологические понятия пространства и времени различаются в зависимости оттого, принадлежат ли они специальной или общей теории относительности. Таким образом, понятия пространства и времени современной науки заранее следует считать онтологическими. Ставшее необходимым различие между их логико-гносеологическими и онтологическими понятиями свидетельствует о том, что мифогенные идеи о пространстве и времени не могут быть реализованы в абстракциях, что служит еще одним доказательством их мифического характера.

¹³ Именно в этом и состоит, по моему мнению, основа кантовских антиномий, если они корректно выведены, так как общие представления, которые Кант называет идеями, являются мифическими, облеченными в абстрактную форму.

¹⁴ Априорность здесь всегда надлежит понимать в смысле Хюбнера как историческую априорность. См.: Hilbner K. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg, 1978. Kap. X. S. 269; Kap. XIII. S. 331, или: Deppert W. Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter seiner Teile. Stuttgart, 1989. S. 21 и далее.

¹⁵ Относительно определения <потенциально эмпирического> или <эмпирического> понятия см.: Deppert W. Die Alleinherrschaft der physikalischen Zeit ist abzuschaffen, um Freiraum für neue naturwissenschaftliche Forschungen zu gewinnen // Das Rätsel der Zeit. Freiburg, 1993. S. 141-145.

¹⁶ См.: Ibid. S. 146 и далее; Deppert W. Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter seiner Teile. Stuttgart, 1989. S. 207 и далее, а также Kap. V.

Приводимый далее анализ метризации онтологического понятия времени покажет, что необозримое множество эмпирически используемых метрик времени полностью уничтожает представление о последнем и соответственно о пространстве.

МЕТРИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ

Измерения времени представляют собой сравнение протекающих во времени процессов с периодическими процессами. Результат измерения состоит в указании числа периодов, уложившихся в измеряемом отрезке времени. Интервал времени, охватывающий один период, становится единицей времени.

При выборе периодического процесса, который мог бы доставить единицу времени, желательно, чтобы следующие друг за другом периоды имели бы одинаковую продолжительность. Чтобы обеспечить равенство периодов, необходим какой-то другой периодический процесс, который позволил бы нам производить измерения продолжительности периодов интересующего нас процесса. К сожалению, нам неизвестно, в точности ли равны по продолжительности периоды второго процесса. Таким образом, попытка установить в точности равные периоды с необходимостью приводит к бесконечной регрессии. Мориц Шлик и Рудольф Карнап приходят к мысли разрешить эту принципиальную проблему метризации времени путем введения понятия периодической эквивалентности¹⁷.

Два периодических процесса называются периодически эквивалентными, если во временном интервале, заданном определенным числом периодов одного процесса, укладывается одно и то же число периодов другого процесса.

Например, если сравниваются два маятника различной длины и выясняется, что за то время, за которое один маятник делает 13 колебаний, другой совершает 7, причем так происходит столько раз, сколько раз производится опыт, то колебания этих двух маятников периодически эквивалентны.

Понятие периодической эквивалентности удовлетворяет формальным требованиям, предъявляемым к отношению эквивалентности. Из-за своей применимости оно принадлежит к эмпирическим понятиям. Но как отношение эквивалентности понятие периодической эквивалентности

¹⁷ Относительно проблем метризации времени см.: Carnap R. *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*. München, 1969. Abschn. II. 8; Slegmüller W. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*. Bd II: *Theorie und Erfahrung*. Berlin; Heidelberg; New York, 1970. Abschn. I. 5;

Deppert W. Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und derganzheitliche Charakter seiner Teile. Stuttgart, 1989. Abschn. 3.2,4.3.1.

196

порождает разбиение на классы. Следует ожидать, что эмпирические опыты по установлению периодической эквивалентности повлекут за собой разбиение множества периодических процессов на классы.

Что обнаруживают такие опыты? Прежде всего оказывается, что огромное число физических периодических процессов периодически эквивалентны. Например, это относится к колебаниям маятников, токов в электрических цепях или молекул, а также атомов или атомных ядер, обращениям планет и естественных спутников, и даже биениям пульсаров. Можно даже установить, что в случае этих периодичностей не имеет значения, на основе какого взаимодействия они возникли: при подходящем выборе точности измерения все перечисленные выше физические периодические процессы попадают в один и тот же обширный класс периодически эквивалентных процессов¹⁸. Я называю его физическим классом.

При сравнении физических процессов с биологическими выясняется, что последние идут не в такт или начинают идти в такт незадолго до смерти, например незадолго до остановки сердца¹⁹. При этом периодические процессы, протекающие в одном организме, образуют, по крайней мере, один большой класс периодически эквивалентных процессов, хотя все они идут не в такт с физическими периодическими процессами. Например, так обстоит дело с едва заметными периодическими процессами, связанными с сердцебиением: для каждого сердца они образуют собственный большой класс периодической эквивалентности. Такие классы я называю биологическими, или органическими. Но идущие в такт периодические явления, не попадающие в один физический класс, встречаются не только в биологии, но и среди периодических процессов, идущих в метеорологии, психологии, медицине или экономике²⁰. Для краткости я называю классы периодической эквивалентности классами ПЭП (аббревиатура из первых букв слов понятия <периодически эквивалентные процессы>).

В принципе, в каждом классе ПЭП можно найти периодический процесс, который задаст единицу времени. Р. Карнап попытался выбрать такого представителя для физических классов, так как, во-первых, они наиболее широкие, и, во-вторых, выбор единицы времени позволяет весьма сильно упростить формулировку законов природы. Мне не хотелось

18 См.: Mercier A. Epistemological Questions concerning Cosmology and Gravitation // General Relativity and Gravitation. 6. 513-536. P. 532.

19 См.: Deppert W. Die Allein - Herrschaft der physikalischen Zeit ist abzuschaffen, im Freiraum für neue naturwissenschaftliche Forschungen zu gewinnen // Das Rätsel der Zeit. Freiburg: AlberVerlag, 1993. S. 111-148.

20 См., например: Waismann F. Analytic-Synthetic // Analysis. 1951. Vol.3. Работа также перепечатана в книге: The Philosophy of Time / Ed. R. Gale. New Jersey, 1978. P.55 и далее.

197

бы здесь подробно останавливаться на критике обоих аргументов²¹. Вместо этого я приведу аргумент в пользу того, что для определенной области приложения удастся выбрать единицу времени из класса ПЭП, который находится в определенном соответствии с областью приложения. Законы, устанавливаемые с помощью таких временных измерений, предположительно являются характеристиками области приложения класса ПЭП.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ ПРОСТРАНСТВА, ВРЕМЕНИ И ЗАКОНА ПРИРОДЫ, ИЛИ КОНЦЕПЦИЯ СИСТЕМЫ ВРЕМЕН И ЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ

Подобно тому как провалились попытки определить во всей полноте понятия пространства или времени, до сих пор не удавалось представить во всей полноте и понятие закона природы. В. Штегмюллер привел отдельные аргументы в пользу такого понятия, достигнув следующего результата: не существует сколько-нибудь приемлемого критерия для выделения законоподобных высказываний²². Этот результат также становится понятным, если принять во внимание, что в представлении о закономерности в природе речь идет о мифогенной идее и поэтому понятие закона природы не удастся определить, исходя из мифического понимания.

Так как через программу космозации между мифогенными понятиями пространства, времени и закона природы существует мифическая взаимосвязь, можно предположить, что соответствующая взаимосвязь есть и в абстракциях. Эта взаимосвязь возникает без каких-либо усилий, если ввести следующее определение.

Классы ПЭП вместе с множеством своих отличительных особенностей, на которых разыгрываются периодические процессы, и вместе со средами-носителями образуют так называемые системы ПЭП. Чтобы описать, как протекают на таких системах различные процессы, предлагается выбрать для определения единицы измерения времени какой-нибудь процесс из соответствующего класса ПЭП. Если физический мир рассматривать как некую конкретную систему ПЭП, то физическая метрика времени однозначно определяется в том случае, если физическую единицу времени выбрать через представителя физического класса. Если

2' Подробное изложение этого вопроса см.: Deppert W. Remarks on a Set Theory Extension of the Concept of Time // *Epistemologia*. 1978. Vol. 1. P. 425-434; *Gmndlagen einer Theorie der Systemzeiten* // *Allgem. Zs. f. Philos.* 1981. Bd 6/2. S. 1-25; *Outline of a Theory of System-Times* // *Space, Time and Mechanics. Symposium on basic structures of a physical theory* // Hrsg. Mayr, Sussmann. Dordrecht, 1983. S. 195-224.

22 См.: Stegmüller W. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*. Bd 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Berlin;

Heidelberg; New York, 1983. Kap. V.

198

требуется определить временные отношения органической системы ПЭП, то соответственно надлежит выбрать единицу времени для измерения времени данного организма с помощью периодического процесса, принадлежащего данному органическому классу ПЭП.

С помощью такого выбора процессов в качестве основания для измерения времени каждой системе ПЭП однозначно ставится в соответствие время системы. Тем самым второй аргумент Карнапа оказывается неадекватным. Действительно, подобно тому как неадекватно пытаться установить закон свободного падения, отсчитывая время по собственному пульсу, неадекватно использовать и физическое время для описания временных отношений организма. Между тем в проводимых ныне исследованиях органическое время измеряется только с помощью физического. Поэтому не следует удивляться, что в качестве результатов медицинских исследований фигурируют только статистические распределения, например данные о продолжительности действия медикаментов в организме приводятся в физических часах. Однако физическое время применимо для описания живых систем только в том случае, если речь идет исключительно о физико-химических процессах, например о свертывании крови при повреждении кожи. Наколь скоро нас интересует описание процессов, зависящих от собственной ритмической структуры организма, физический масштаб времени становится неприменимым и может быть использован только как параметр для серии измерений, подлежащий впоследствии исключению.

Понятие системы ПЭП приводит не только к понятию времени системы, но и к понятиям пространства, а также законов системы. Понятие пространства системы играет роль, аналогичную роли физического понятия пространства, которое надлежит понимать как пространство (<вместилище>) возможностей для комбинаций отличительных особенностей, позволяющее дать временное описание их изменений. Закономерности, обнаруживае-

мые с помощью применения времени и пространства системы, можно назвать законами системы, соответствующими системе ПЭП. Область применимости законов системы принципиально ограничена системой ПЭП, относительно которой она позволяет высказывать утверждения о закономерностях. Таким образом, подобно тому как физическое время - это время некоторой конкретной системы, а физическое пространство есть ее пространство, космические законы представляют собой законы конкретной системы, соответствующей системе ПЭП физического мира. Отсюда следует, что существует столько различных, хотя и связанных между собой времен систем, пространств систем и законов систем, сколько существует систем ПЭП. Последние управляются своими законами системы так же, как физический мир управляется космическими законами. Триада понятий <пространство системы - время системы - закон системы>, относится к одной и той же области применимости, которую мы назвали системой ПЭП. Именно эта система предоставляет возможность исследования цело-

купностей, подобно тому как триада понятий <физическое пространство - физическое время - космический закон> делает возможным исследование физического мира в духе программы космизации.

Связь области применимости с понятием закона позволяет дать непротиворечивое определение понятия <закон природы> в требуемом обобщенном смысле: законами природы называются характеризующие систему высказывания, описывающие целокупность природной системы ПЭП и удовлетворяющие обобщенному принципу ковариантности.

Под обобщенным принципом ковариантности я понимаю принцип целокупности законов, так как, согласно последнему, законы природы характеризуют природные целокупности. Сказанное относится к космическим законам, выделяющим физический мир как целое из множества возможных миров, а также к законам биологических систем, характеризующих биологическую целокупность, будь то отдельный организм, отдельный орган, одна клетка или сложная экологическая система.

Сам факт существования биологических ритмов показывает, что при таком обобщении понятия закона природы, который только в частном случае является космическим законом, речь идет об абстракции, имеющей обширную область применения. Уже давно известно, что в организмах существует огромное число независимо функционирующих ритмов. Первые из обнаруженных биологических ритмов были названы Францем Хальбергом циркадианными ритмами, чтобы подчеркнуть отличительную особенность этих ритмов, которые лишь приближенно (от лат. circa - <около>) следуют ритму чередования <день-ночь>.

Сами циркадианные ритмы являются результатом процессов син-

хронизации с космическим периодическим чередованием дня и ночи;

самым поразительным в биологических ритмах является то, что они обладают автономной временной организацией. Об автономии свидетельствуют так называемые свободно протекающие ритмы, когда организм подвергается какой-либо временной стимуляции извне, например при периодической смене света и темноты. Так, в Институте Макса Планка было установлено, что у людей, живущих в бункерах без какого-либо физического масштаба времени, в большинстве случаев период сон-бодрствование изменился с 24 примерно до 25 часов²³. Интересно, что то же самое справедливо и для других циклов, например для температурного ритма, которые обнаруживают свою сущность как системы ПЭП уже с помощью сравнительно простых измерений человеческого организма. Между тем у всех организмов выявлены многочисленные циркадианные

²³ Важно отметить, что если пользоваться физическим масштабом времени (часом), то увеличение циркуляционной ритмики у отдельных людей непостоянно. Поэтому можно говорить лишь о некотором среднем значении, например о том, у скольких людей средняя частота пульса достигает 60 ударов в минуту. См.: Wever R. A. *The Circadian System of Man, Results of Experiments under temporal Isolation*. New York; Heidelberg; Berlin, 1979.

200

ритмы. Обнаружено множество коротко- и долгопериодических автономных биологических ритмов, причем не только в организмах, но и в органах, клетках и даже в их частях, а также в более крупных экологических системах²⁴.

Установленный какое-то время назад факт существования собственных периодов в органах одного организма, т. е. собственной системы ПЭП, приводит через теорию времени системы к вопросу о том, каким образом организм синхронизирует различные времена системы своих органов. Действительно, если организм должен функционировать как целое, то это мыслимо только в том случае, если его различные функции настроены на одно общее время системы. Если организм не способен синхронизировать функционирование различных органов, то уместно ввести понятие болезни в смысле теории времени системы.

Можно предположить, что многие современные и, к сожалению, пока неизлечимые болезни цивилизации вызваны описанными выше нарушениями ритмов. К болезням десинхронизации, как я предлагаю назвать болезни этого типа, можно отнести все заболевания сигнальной системы, а также многие психосоматические синдромы. Такого рода заболевания удастся исследовать только после того, как будет проведен анализ структуры классов и подклассов ПЭП человеческого организма. И хотя такой анализ до сих пор не проведен, все же можно сказать, что все эмпирически обследо-

ванные периодические системы принадлежат к различным классам периодической эквивалентности и что они тем самым удовлетворяют условиям, необходимым для применимости понятий времени системы, пространства системы и законов системы²⁵. Нет никакого основания сомневаться в том, что

исследования по системам ПЭП, представляющим не весь физический мир, а, например, отдельные совокупности организмов, - исследования, проводимые на основе понятий метрического пространства системы и метрического времени, - позволят иметь научные результаты, сравнимые по значимости с теми, которые были получены с помощью физических исследований.

О НЕОБХОДИМОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ АБСТРАКТНО-НАУЧНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ С МИФОГЕННЫМИ ИДЕЯМИ

С помощью эксплицированных понятий времени системы, пространства системы и закона системы установлены понятия, позволяющие переформулировать нормативные установки современной науки таким образом, чтобы слова <пространство>, <время> и <закон природы> можно было бы адекватным образом заменить терминами <пространство системы>, <время системы> и <закон системы>²⁶.

24 См.: Sollberg A. *Biological Rhythm Research*. Amsterdam; London; New York, 1965, или: Ward R. R. *Die biologischen Uhren*. Reinbek, 1973.

25 Следует ожидать, что в множестве законов системы организма можно предположить существование классов, которые можно было бы назвать законами подсистемы.

201

При этом прежняя физикалистско-редукционистская программа остается в силе. Однако она существенно расширяется и пополняется множеством нередукционистских возможностей исследования.

Возникает вопрос: играют ли мифогенные идеи какую-нибудь роль в такого рода несформулированных нормативных установках? Я полагаю, что используемое здесь целокупное представление является мифогенной идеей и что конечный пункт научного обоснования, который мог бы остановить его регресс, надлежит обосновывать с помощью абстрактно-теоретических соображений с использованием мифогенных идей.

Попробуем уточнить, что мы имеем в виду, когда говорим о целокупности. С одной стороны, мы вместе с Аристотелем утверждаем, что целое есть нечто большее, чем сумма своих частей. Когда мы спрашиваем, откуда берется это большее, то сразу становится ясно, что речь идет не о еще одной

части, а о чем-то, возникающем из взаимосвязи частей, о чем-то, что объединяет части в целое. Возникает предположение рассматривать эту взаимосвязь как взаимозависимость частей. Но именно эту взаимозависимость мы не можем установить с помощью наших систем научных, иерархически упорядоченных понятий²⁷, так как они возникают вследствие односторонних дефинитивных зависимостей. С учетом сказанного предлагается счи-

Это можно было бы осуществить, например, так. Нормативные установки современных наук, обобщенных в духе теории систем, гласят следующее.

1. Все процессы классифицируются по их принадлежности к системам ПЭП, все объекты естественных наук различаются по их принадлежности к системам ПЭП, а все системы ПЭП исследуются с целью установления структур их подсистем.

2 Все объекты определяются в зависимости от принадлежности к системам ПЭП путем задания пространства системы и времени системы, при этом может существовать достаточно много объектов, принадлежащих различным системам ПЭП.

3. Поведение всех объектов естественных наук подлежат описанию в рамках их принадлежности к системам ПЭП. Описанию подлежат различные причинные зависимости, т. е. все естественно-научные исследования ставят своей целью рассмотрение регулярного поведения объектов во времени системы, в котором поведение определено.

4. Представление временного поведения объектов и их взаимосвязей служит познанию различных законов системы и их взаимосвязей. Все более полное исследование должно позволить давать все более точное описание совокупного поведения всех объектов естествознания и делать точные предсказания.

²⁷ Например, физикам не удастся установить понятие взаимодействия, которое не было бы определено итеративно. При этом возникает курьез: в итерацию взаимодействия, которая начинается со свободных частиц (эта трудность известна как проблема перенормировки), неизбежно входят расходящиеся интегралы, которые поддаются интеграции лишь с большим или меньшим успехом. Проблема перенормировки обсуждается и интерпретируется в бесчисленных учебниках по квантовой механике, например: Bjorken J. D., Drell S. D. *Relativistic Quantum Mechanics*. San Francisco, 1964; Schweber S. S. *An Introduction to Relativistic Quantum Field Theory*. New York, 1965; Gasiorowicz S. *Elementary Particle Physics*. New York, 1967; Nachtmann O. *Elementarteilchenphysik. Phänomene und Konzepte*. Braunschweig, 1986.

Можно считать допустимым использовать для описания целокупностей и двусторонние дефинитивные зависимости. К сожалению, эту процедуру не удастся определить в традиционном смысле, так как речь идет о циклических определениях. Однако возникает целокупная абстрактная конструкция, называемая целокупной системой понятий²⁸. В действительности в повседневной речи мы весьма уверенно обходимся простейшими целокупными системами понятий в форме их пар или троек и даже пытаемся подвести под них некоторые семантические понятия. Таковы, например, пары понятий <да-нет>, <истина-ложь>, <хорошо-плохо>, <форма-содержание>, <прошлое-будущее> или <больше-меньше>. Возможно, что столь уверенное обращение таких пар понятий в повседневной речи стоит в прямой связи с мифической традицией, так как построение мифической системы божеств использует много парных форм мышления.

В другом месте я попытался показать, что неопределяемые фундаментальные понятия всех аксиоматических систем образуют систему целокупных понятий²⁹. Но аксиоматические системы являются не чем иным, как столь желанными для ученых конечными пунктами обоснования, с помощью которых они стремятся разрешить научную дилемму регрессии обоснования, которую Х. Альберт³⁰ назвал трилеммой Мюнхгаузена в научном обосновании. К. Хюбнер предложил выход, состоящий в том, что все научные работы должны строиться в рамках исторически определенных установлений. При этом в случае обоснования нормативных установлений показано, что конечный его пункт возникает из мифогенных целей.

Я предполагаю, что указанная взаимосвязь имеет под собой систематическую основу, непосредственно относящуюся к структуре нашего абстрактного мышления. Если под выражением <понятие> имеется в виду некая речевая единица, которая в зависимости от способа рассмотрения может быть чем-то единичным или чем-то общим, то для каждого понятия существует его рассмотрение как чего-то единичного (я называю такое рассмотрение внешним) и его же - как чего-то общего (такое рассмотрение я называю внутренним). Внешнее рассмотрение занимается поиском ответа на вопрос о том, в какую большую взаимосвязь можно включить анализируемое понятие как единичное.

²⁸ См.: Deppert W. Hierarchische und ganzheitliche Begriffssysteme. Referat während des Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie <Analyomen> // Perspektiven der Analytischen Philosophie. Leipzig, 1994.
²⁹ Ibid. 311 См.: /Aert[^]. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1968. S. 11 и далее.

Соответственно внутреннее рассмотрение понятия отвечает на вопрос о тех понятиях, которые анализируемое понятие включает как общее. Однако ни внутреннее, ни внешнее рассмотрение невозможно для составных частей целокупной системы понятий, так как на основе дефинитивной двусторонней зависимости внутреннее рассмотрение совпадает с внешним и поэтому исчезает свойство понятия, на основе которого нечто могло бы быть общим или единичным. Таким образом, в целокупных системах понятий абстрактное общее сливается с абстрактным единичным. Тем самым доказано, что целокупные системы понятий заменяют мифогенные идеи.

Совпадение единичного и общего можно продемонстрировать на примере истории систем аксиом Евклидовой геометрии. Еще Декарт был убежден в том, что простота аксиом Евклида обусловлена их истинностью - тем, что они дают истинное описание физического пространства. В этом случае общность аксиом совпадает с представлением о том, что в них содержится точное описание объекта, а именно: физического пространства. Соответственно для целокупностей системы ПЭП имеем: это единичная система с единственным временем системы, единственным пространством системы и единственным сводом законов системы. Но вместе с тем пространство системы, время системы и законы системы Евклидовой геометрии суть общее, в соответствии с которым все происходящее определено внутри системы ПЭП. Создается впечатление, что мифогенные идеи об одном времени, одном пространстве и единых законах природы из мифологических идей целокупности перешли в изложенную выше программу изучения систем ПЭП.

Как показывают наши соображения, наука не противопоставляет себя мифу, а обнаруживает определенную зависимость от мифогенных идей, выступая с неожиданной определенностью как порождение мифа. Мифогенные идеи, служащие обоснованием для предложенного здесь расширения нормативных установлений современного естествознания, являются формами взаимозависимости. Следует надеяться, что наука, которую можно будет определить посредством таких форм, станет способствовать исследованиям, которые будут более нацелены не на одностороннее покорение природы человеком, а на союз человека и природы, на симбиоз в пользу человека и природы.

Перевод Ю. А. Данилова

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ

**О НЕКОТОРЫХ ВАРИАНТАХ СОЕДИНЕНИЯ РЕЛИГИИ И
НАУЧНОГО ЗНАНИЯ**

(ПРОЕКТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЗИКИ И ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ)

Несомненным фактом современной жизни в России является возрождение религиозности. Насколько глубока эта возрождающаяся религиозность и насколько широко она распространена в разных слоях российского населения - это другой вопрос, ответы на который расходятся. Важно, однако, обратить внимание на то, что сам этот факт может быть понят в связи с происходящими общими глубокими изменениями в социальной, культурной и духовной жизни современного российского общества, в связи с освобождением оттого идеологического диктата, который существовал в нашей стране в течение многих десятилетий.

Восстанавливаются церкви и монастыри. Церковные службы показываются по телевидению. Широко издается и распространяется религиозная литература. Настоящим открытием для многих российских интеллигентов стали переиздания работ великих русских религиозных христианских философов конца XIX-начала XX столетия (В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского и др.), практически запрещенных почти во все годы существования в стране советской власти, - между тем невозможно понять развитие русской культуры в XX веке, не обращаясь к наследию этих мыслителей. Многие из образованных людей (и ряд моих друзей) приобщились к церкви, стали искренне верующими людьми.

Верующие в России есть как среди современной гуманитарной интеллигенции, так и среди специалистов в области естественных и техни-

205

ческих наук (социологи считают, что их процент среди гуманитариев больше, но в данном случае это несущественно). Между тем, если серьезно оценивать доминирующие интерпретации принимаемых научным сообществом теорий в естественных, социальных и гуманитарных науках, то кажется, что в ряде случаев возникают противоречия между выводами этих теорий и определенными положениями христианского вероучения. Но тогда понятно и стремление верующих ученых преодолеть эти противоречия, согласовать свои христианские убеждения со своими профессиональными научными занятиями. В этом контексте можно понять предпринятые в последнее время некоторыми российскими учеными попытки создания <христианских научных дисциплин>, в частности христианской физики и христианской психологии, претендующих на соединение в некое целое истин религии и науки.

Проанализирую эти попытки и выясню, насколько они удачны.

Конечно, распространенное у нас до недавнего времени мнение о том, что между возникавшей в Европе в XVII веке новой экспериментальной наукой и христианской религией (соответственно между учеными и церковью) с самого начала возникли отношения антагонизма, не совсем точно. В действительности эти отношения были более сложными. Было и взаимное неприятие (наиболее ярко проявившееся в преследовании со стороны церкви Дж. Бруно и Г. Галилея), но и определенное взаимодействие, особенно на стадии становления нового естествознания. Во всяком случае, есть все основания думать, что размышления о проблеме сохранения (как отдельных вещей, так и мира в целом), занимавшие средневековую христианскую схоластическую мысль, подготовили благоприятную почву для восприятия и распространения впоследствии в западной культуре стоического учения о самосохранении каждого отдельного существа, а это, в свою очередь, повлияло на формулирование основ классической механики (в частности, принципа инерции)¹. Известны и попытки религиозного истолкования классической механики, предпринимавшиеся И. Ньютоном и другими учеными, философами, теологами.

Верно, однако, и то, что стоическая трактовка самосохранения в конечном счете оказалась разрушительной по отношению к христианскому средневековому сознанию. Особенно же важно в этой связи заметить, что <законы механики диктовали предопределенность всех будущих движений во Вселенной имеющимися начальными условиями, они как бы

¹ См.: Гайденок П. П. У истоков классической механики // Вопросы философии. 1996. №5. С. 89.

206

изгоняли из мира не только идею Святого Духа, но и творческое волевое начало самой человеческой личности>². С точки зрения В. В. Митюгова, можно говорить о глубоком противоречии между языческой античной моделью рационального познания (лежащей в основании всего современного естествознания) и христианскими основами нравственного устройства жизни. Отсюда и заявление Лапласа о том, что в естествознании вполне можно обойтись без гипотезы Бога.

Действительно, в основе науки Нового времени лежит установка на контроль над всем природным и человеческим миром, на принципиальную возможность предсказать будущие события (а тем самым и овладеть ими, сделать человека господином мира). Предполагаемая этой установкой онтология, включающая определенное понимание составляющих мир предметов и их отношений, в частности причинно-следственных зависимостей и законов, несовместима с другой онтологией, вытекающей из христианского понимания человека и мира. Ибо в первой онтологии принципиально не может быть места для того, что является самым суще-

ственным для онтологии второй: признание особого духовного мира, присущего каждому человеческому <Я>, характеризуемого свободой и находящегося в особых отношениях с Высшим Личностным началом всего сущего.

В течение нескольких сот лет развития экспериментального естествознания менялись не только конкретные теории, но и научные картины мира. Однако глубинная онтология, лежавшая в основании экспериментального естествознания (то, что В. В. Митюгов называет <языческой моделью рационального познания>) оставалась неизменной.

Не менее интересна в этом контексте судьба научной психологии.

Возникновение экспериментальной психологии во второй половине прошлого столетия (в это время В. Вундт организовал первую в мире психологическую лабораторию) связывалось с переносом оправдавших себя методов естественно-научного исследования на изучение психической жизни человека. А это означало, что на изучение человека переносилась и та научная онтология, о которой шла речь выше. Правда, и сам Вундт, и некоторые другие психологи пытались вычленить какое-то особое место в мире для субъективных явлений. Но места для души и для духа в их религиозном измерении в такого рода онтологии, не)находилось и принципиально не могло найтись. Недаром известный русский философ и психолог, основавший первую психологическую лабораторию в России, ' в начале этого столетия, близкий Вундту в понимании задач и характера) психологии, Г. Челпанов назвал одну из своих книг <Психология без души> (одновременно Челпанов был религиозным философом и выпустил немало книг, в которых излагал свою религиозно-спиритуалисти-

2 Митюгов В. В. Бывает ли наука христианской или языческой? // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 147.

207

ческую концепцию). Развитие психологии по этому пути закономерно привело к возникновению и широкому распространению концепции бихевиоризма, согласно которой вся психическая деятельность человека может быть понята по поведенческой схеме <стимул-реакция>. С этой точки зрения, не существует не только души и духа. Нет вообще никакого внутреннего мира, свободы выбора. Самопереживание себя как <Я> - это некоторая иллюзия, фикция, не имеющая коррелята в реальности. Есть только воздействие на человека внешних стимулов и его ответные поведенческие реакции. Поведение человека можно полностью запрограммировать, создав соответствующую внешнюю среду (<систему стимулов>). Понятия совести, свободы, долга лишаются смысла. Недаром нашумевшая книга последнего классика бихевиоризма Б. Скиннера называлась <По ту сторону свободы и достоинства>. Пришедшая на сме-

ну бихевиоризму т. н. когнитивная психология, задающая сегодня тон по крайней мере в американской психологии, отказалась от его многих исходных установок, признала определенный смысл за идеей <внутреннего мира>, но истолковала последний по аналогии с работой счетно-решающего устройства, компьютера (т. н. компьютерная метафора в психологии). Легко видеть, что в рамках <компьютерной метафоры> для ;

души и духа не: больше места, чем в рамках схемы <стимул-реакция>. Христианская религиозная онтология выглядит какявно(несовместимая с онтологией научной психологии. >

В последнее время в нашей стране появились публикации, в которых утверждается, что существующий много столетий конфликт между онтологией современной науки и христианской онтологией может быть преодолен и уже преодолевается в связи с новейшими тенденциями в развитии самой науки. Учитывая радикальные перемены в понимании физической реальности, характерные для неклассической физики, некоторые авторы говорят о сближении науки и христианской религии и о появлении христиански ориентированной физики.

Так, например, В. В. Митюгов обращает внимание на то, что квантовая механика с помощью понятия квантовой стохастичности обеспечивает непротиворечивость веры в чужую свободную волю, а с другой стороны, все больше имеет дело даже не с анализом отношений между объектами, а с анализом отношений между отношениями. <В физике это пока несколько непривычно, а вот в христианской догматике - обычная вещь. Борьба между добром и злом. Добро - категория отношения, зло - то же. Как и борьба... Если на достаточно глубоком интуитивном уровне осознать, что и физические объекты - состояния, и отношения между "объектами" суть платоновские Идеи, то их онтологическая иден-
208

тичность станет очевидной, а словосочетание "отношения между отношениями" не покажется чересчур диким>3. <Идеи Платона удивительнейшим образом перекликаются с христианской концепцией бытия, обозначенной в первых строках Евангелия от Иоанна: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог">4.

Из всего сказанного автор делает достаточно серьезный вывод: <Очень похоже, что идейное раздвоение человеческой культуры подходит к своему концу>5.

Интересным событием в российском психологическом сообществе был выход около года тому назад книги, написанной коллективом авторов и называющейся <Начала христианской психологии>6.

Авторы исходят из того, что <история научной психологии - это история утрат, первой и главной из которых была утрата души>⁷. В этой связи они обращают внимание на то, что способы религиозного познания душевного мира человека проявили себя как более верные и объективные, чем наши научные притязания. Отсюда - задача создания христианской психологии как дисциплины, исходящей в своем понимании человеческой души из христианского учения и вместе с тем не отбрасывающей полностью того исследовательского инструментария, который был создан научной психологией за все время ее развития, а переосмысляющей его и выявляющей границы его применимости. Отличается христианская психология от других психологических концепций, с точки зрения авторов книги, не отдельными приемами и деталями, а <исходным взглядом, зерном, из которого она произрастает, - представлением о бессмертной душе, ищущей спасения и обретающей его через подвиг человеческой жизни в Господе нашем Иисусе Христе>⁸. С этой точки зрения, в психологию необходимо привнести подход, <который бы соотносился, исходил из представлений о предельных, конечных смыслах бытия человека, его роли и назначения в этом мире и рассматривал бы психическую жизнь как реальный процесс Боговоплощения, возвращения, подражания Христу>⁹. Поэтому онтология христианской психологии не может быть этически нейтральной (как это обычно имеет место в традиционной науке) - она <этически направлена и динамически напряжена>".

3 Митюгов В. В. Познание и вера // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 64.

4 Митюгов В. В. Бывает ли наука христианской или языческой? // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 148.

5 Там же.

(i Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995.

7 Там же. С. 4.

8 Там же. С. 53.

9 Там же. С. 54.

209

Ее методология - <не методология индивидуально осуществляемого познания и воздействия, а со Христом осуществляемого совместно (синергийно) познания и воздействия <...> антропология ее объединяет "психолога" и "исследуемого" не как представителей вида Homo sapiens, а как братьев во Христе>". Ряд текстов книги посвящен технике <религиозных упражнений>, изложению наставлений отцов

Церкви, отшельников и молитвенников относительно молитвы, описанию страстей души (печаль, скука, уныние, отчаяние и др.) и способов борьбы с ними, выработанных христианской духовной практикой. В специальных разделах книги дается описание практики психотерапии, исходящей из представления о развитии личности как борьбы наличного и духовного <Я>, при этом подчеркивается, что сама психология не может претендовать на определение духовного <Я> (ибо оно беспредельно и не может быть определено) и что духовный контакт двух собеседников (в данном случае психотерапевта и пациента) является чем-то первичным и тоже неопределяемым¹².

Для верного понимания развиваемой в книге концепции христианской психологии (или, как пишут некоторые авторы, <христиански ориентированной психологии>) важен формулируемый в ней тезис о том, что концепция христианской психологии не претендует на единственность и универсальность. Это просто одно из направлений в современной психологии. <...Места хватит для исследователей и методологий самого разного характера... И совсем не трагедия, если рядом будут сосуществовать и сотрудничать психологи самых разных направлений. Ведь не воспринимается же как трагедия отсутствие одной (единственной) философии>¹³.

Как отнестись к описанным здесь проектам христиански ориентированных научных дисциплин? Можно ли объединить в некое единое целое научную онтологию и онтологию религиозную?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, я хотел бы обратить внимание на то, что классическая физика и классическая экспериментальная психология действительно во многих отношениях ограничены.

В самом деле, в рамках тех постулатов, из которых исходила классическая механика, целый ряд явлений окружающего нас мира просто непонятен. Положение о причинной предопределенности всех событий,

г' Там же. С. 103.

l' Там же.

¹² Там же. С. 197.

¹³ Там же. С. 5.

210

происходящих в мире (а оно необходимо предполагается онтологией классического естествознания) вступает в противоречие не только с несомненным для нас фактом свободы нашей воли, но и с другими факта-

ми того мира, в котором мы живем. К сказанному В. В. Митюговым можно добавить, что не только с точки зрения классической физики, но даже и физики неклассической, развивавшейся до недавнего времени, невозможно, например, понять и объяснить такой фундаментальный факт нашей жизни, принципиально влияющий на понимание человеком себя и мира, как необратимость времени. На этом акцентировал внимание И. Пригожий, указавший, что до сих пор естествознание вообще исходило из предположения об устойчивости происходящих в мире процессов, в то время как большинство из них как раз неустойчиво. Новые концепции в физике XX столетия (начиная с теории относительности и квантовой механики и кончая синергетикой) пытались отказаться от некоторых исходных утверждений классической науки, существенно пересмотреть научную картину мира.

Во многом справедлива и критика классической экспериментальной психологии, ряд постулатов которой вопиющим образом противоречил фактам нашей душевной жизни (выше я говорил об этом). И нужно согласиться с авторами книги <Начала христианской психологии> в том, что выработанное христианской религиозной практикой понимание душевной и духовной жизни во многом оказывается практически более действенным, разумеется в рамках христианских нравственных установок, чем те разные представления о психической жизни, которые предлагались за последние сто лет сменяющимися друг друга направлениями и теориями научной психологии (не говоря уже о том, что проблема применения теоретических концепций и результатов экспериментальных исследований в психологической практике всегда была и остается исключительно сложной для научной психологии). Как показывают авторы книги, психотерапия, разрабатывающая свои методики, исходя из христианских представлений о духовном <Я>, о борьбе наличного и духовного <Я>, о духовном возвышении человека, о диалоге психотерапевта и пациента как о духовном общении и т. д., весьма результативна.

Следует ли из этого, что религиозная и научная онтология могут быть объединены в рамках некоторой единой картины, по крайней мере в физике и психологии?

Я думаю, что это все-таки невозможно. И вот почему.

Прежде всего я хочу обратить внимание на то, что не только отдельные научные теории, но и те картины мира (или, если угодно, те парадигмы), в рамках которых эти теории создаются (механическая и электромагнитная картина мира, бихевиористское понимание психической реальности и др.), всегда носят гипотетически-условный характер, ограничены определенной сферой реальности и имеют определенные условия применимости. В отличие от этого религиозная онтология носит абсолют-

ный и глобальный характер и претендует на выражение глубинных оснований реальности во всей ее целостности¹⁴. Принятие той или иной научной картины мира имеет как бы функциональный характер: картина или отдельная теория в рамках той или иной картины принимаются лишь постольку, поскольку они <работают>, т. е. помогают объяснять факты, предсказывать новые явления, порождать новые гипотезы и теории, ведут к унификации объяснения и понимания той сферы действительности, с которой они имеют дело и т. д. Научное творчество возможно лишь в ситуации постоянного критицизма: не только теорий, но и картин мира, научных традиций и даже фактов. Иными словами, любая такая картина, по крайней мере в принципе, допускает возможность не только существенных модификаций, но даже и полного отвержения. Религиозная онтология принимается абсолютно. Вопросы о ее существенной модификации или тем более об отвержении просто не существует (конечно, может допускаться большая или меньшая степень ее понимания, и в этом понимании возможны определенные изменения, но о принципиальном изменении основного ее содержания, а тем более о ее отвержении речи быть не может).

Второй важный пункт в этой связи касается самих оснований принятия того или иного утверждения в науке и в религиозном учении.

Обычно говорят, что религиозные утверждения принимаются на веру, в то время как в науке они опираются на установленное знание. Действительная картина является более сложной. Как сейчас хорошо показано в литературе по философии и истории науки, вера играет важную роль в научном познании: не только в процессе выдвижения парадигм, теорий, гипотез, но и в ходе их принятия научным сообществом. Знание предполагает обоснованность выдвигаемого утверждения. Поскольку о полной обоснованности такого рода можно говорить лишь в некоторых случаях (по крайней мере, если речь идет не о дедуктивных науках, а о науках фактуальных), научное знание оказывается неотделимым от наличия определенной доли веры. Этот элемент может быть большим или меньшим. Он может быть настолько невелик, что мы имеем все основания говорить о знании: это касается прежде всего установленных эмпирических зависимостей, разного рода экспериментальных результатов (если же иметь в виду доказанные математические теоремы, то там мы можем говорить о полноценном знании, исключая всякий элемент веры)¹⁵.

¹⁴ Поэтому, например, <христианская психология> не может просто находиться <рядом> с другими школами психологии и во взаимодействии с ними (как об этом говорят авторы книги <Начала христианской психологии>), ибо религиозная онтология не лежит в одной плоскости с онтологиями научными.

'5 Правда, возникает вопрос, можно ли вообще говорить о знании применительно к математике. Согласно некоторым точкам зрения, математика - это не наука и не знание, а некоторого рода особый язык. Имеется и такая точка зрения: математика-незнание, а деятельность. ^"

212

Этот элемент гораздо больше в отношении отдельных теорий (даже если они представляются неплохо обоснованными существующими фактами) и тем более в отношении принимаемых картин мира, парадигм - здесь знание и вера как бы переплетаются. Можно говорить о принятии на веру некоторых фундаментальных методологических норм и принципов научного исследования (хотя и тут нет чистой веры, ибо эти принципы, вроде принципа причинности, должны постоянно демонстрировать свою результативность). Важно, однако, то, что идеал науки предполагает превращение того, что первоначально принимается всего лишь на веру, в более или менее обоснованное знание. Наука всегда шла и идет по этому пути.

В религии дело обстоит иначе: <Религиозная вера всегда исключает знание... поскольку в том случае, когда верят религиозно - например, что Христос явился спасти человечество или что существует какая-то разновидность сознательной жизни после смерти, - то не знают того, во что верят (и знают, что этого не знают)>16. Правда, суждения, составляющие религиозное кредо, могут быть логически зависимыми, так что из одного суждения можно вывести другие. Если верующий может осуществить такой вывод, он уже знает, что одно следует из другого (такого рода выводы осуществляются в теологической аргументации). Но это не превращает выведенные суждения в знания: <...выведенные таким образом суждения являются не знанием, а верованием, в качестве известных следствий из других суждений, которые представляют собой верования>17. Правда, с точки зрения некоторых теологов, те, кто достиг последней цели, святые и апостолы, могут знать нечто, во что остальные верующие лишь верят (об этом писал, в частности, Фома Аквинский). Однако в общем случае верно, что религиозная вера исключает знание, не может превратиться в знание.

Другая важная особенность религиозной веры состоит в том, что она предполагает принятие истинности того, во что верят (в то время как в науке истина никогда не принимается на веру). <Религиозная вера включает верование в то, что то, во что верят религиозно, не может быть ложным. Научная вера допускает, что то, во что верят научно, может быть ложным>18.

Религиозная вера предполагает веру в высший (всеведущий и всемогущий) и безусловный авторитет, от которого не исходит ничего, кроме

истины. В науке авторитет тоже играет определенную роль (хотя ссылка на него не исключает, а вместе с тем предполагает обоснование с помо-

" Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5. С.'93.

17 Там же.

;s Там же. С. 103.

213

щью фактов и логических рассуждений). Однако в науке <ни авторитет учителя или авторитет при сообщении научного результата, ни авторитет известных ученых или "кредо" дисциплины не являются таковыми, что считаются совершенно не подверженными ошибкам>19.

Наконец, необходимо указать еще одно и, может быть, самое главное различие между научной и религиозной верой. Дело в том, что отношение между верой и знанием в науке лежит в чисто интеллектуальной плоскости и сама вера понимается как чисто интеллектуальное образование. Вера в науке - это недостаточно обоснованное утверждение. Когда оно будет обосновано достаточно (хотя вопрос о том, что считать достаточным, может быть предметом дискуссий), оно превратится в знание. Не так дело обстоит в религии. Там вера выступает как выражение всех сторон человеческой души, включая волю и эмоции. Принятие религиозных утверждений как предметов веры - это не только интеллектуальный акт, а прежде всего акт обращения, глубоко затрагивающий человека в целом.

Таким образом, не только содержание религиозной онтологии, но и сами способы ее принятия принципиально отличаются оттого, что имеет место в науке.

Религиозная онтология и научные онтологии лежат как бы в различных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней. Соединить их в одной плоскости невозможно.

Конечно, научное мышление - это лишь один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Отношения между наукой и религией вообще не могут рассматриваться по принципу взаимного вытеснения: дело не только в том, что их онтологии взаимно не пересекаются, но также и в том, что они играют совершенно разную роль в человеческой жизни. Наука может ассимилировать отдельные религиозные утверждения (также как и утверждения философские, мифологические и др.) и использовать их в своих теоретических построениях (как это и происходило исторически). Можно интерпретировать некоторые идеи квантовой теории как сближающие ее с платонизмом, а через него - с христианским понима-

нием мира (если считать, что платонизм столь близок этому пониманию). Можно использовать в психологии понятие духовного <Я>, личности с присущей ей фундаментальной свободой выбора и считать, что такого рода психологическая концепция близка христианскому пониманию человека. Но каждый раз нужно отдавать себе отчет в том, что речь идет о

" Там же. С. 107.

214

<пересаживании> некоторых идей даже не из одной системы в другую, а как бы из одного мира в другой. В этом другом мире идеи начинают жить новой жизнью, играть другую роль и приниматься на совершенно иных основаниях.

Поэтому, например, если даже считать, что сегодня физика в виде квантовой механики в ряде отношений близка христианской религиозной онтологии (хотя лично мне этот тезис представляется слабо обоснованным), то отсюда вовсе не следует вывод, что <идейное раздвоение человеческой культуры подходит к концу>. Ибо кто знает, какие теории появятся в физике завтра. И. Пригожин считает, что развиваемая им теория диссипативных структур (а она становится все более популярной не только среди физиков) позволяет создать новую концепцию природы, которая сможет слить воедино западную традицию, придающую перво-степенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся, самоорганизующемся мире. Между тем китайская традиция очень далека от христианской.

Можно говорить о христианской этике, о христианском искусстве, о культуре, основанной на христианских ценностях. Можно (а, по-моему, и нужно) вводить в психологию понятия личности (может быть, и духовного <Я>) с неотделимой от нее свободой выбора. Но в том случае, когда мы имеем дело с научной психологией, а не просто с практическим психологическим воздействием, которое возможно и вне науки, и вне теории, придется так или иначе придавать смысл тем понятиям, которые мы используем. Необязательно давать им точные определения - это невозможно сделать в отношении большинства научных понятий. Но, по крайней мере, указать их место в соответствующей теоретической конструкции просто необходимо. Между прочим, так и поступают представители некоторых новых течений в современной психологии, которые пытаются серьезно пересмотреть ряд исходных представлений, методов и идеалов психологии, касающихся, в частности, представлений о возможности психологического эксперимента, о свободном человеческом <Я>, о взаимодействии исследователя и исследуемого и т. д. (Я имею в виду, в частности, такие направления современной психологии, как гуманистическая и как дискурсивная психология Р. Харреидр.). Ссылаться же на то,

что смысл основных понятий психологической теории недоступен нашему разуму, на то, что ее исходные положения должны быть приняты на веру как утвержденные высшим авторитетом Божественного писания, значит, с моей точки зрения, попытку создать некую амальгаму из вещей несоединимых.

Мне кажется, что проекты <христианской физики> и <христианской психологии> заслуживают рассмотрения по двум основаниям. Во-первых, они справедливо обращают наше внимание на ограниченность современных научных представлений о природе и человеке. Во-вторых, **215**

они еще раз напоминают об ограниченности науки вообще как способа постижения реальности и взаимодействия с ней. Вместе с тем попытки в рамках этих проектов соединить в некое единое целое христианскую религиозную онтологию и научный способ исследования представляются мне не просто фактически неудачными, но неверно ориентированными в принципиальном отношении.

НИКОЛАУС ЛОБКОВИЦ

ЗАМЕТКИ О РЕЛИГИИ, ТЕОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Проблема взаимосвязи религии, теологии и религиоведения в конечном счете сводится для меня к одному: как верующий христианин может вести рациональную беседу о своей вере с неверующим, точнее, с тем, кто принадлежит к традиции такого отношения к религии и такого ее понимания, на которое повлияла марксистская критика религии в самом широком смысле слова. Под <рациональной беседой> я подразумеваю, конечно, не <миссионерскую деятельность>, т. е. не попытки верующего приобщить неверующего к своей вере. Скорее, это стремление вести такую беседу, когда оба собеседника - и неверующий, и верующий - могут узнать нечто <о другом>. Иначе говоря, они могут увидеть свои убеждения в свете убеждений другого и, по возможности, поставить их под сомнение.

Чтобы упростить задачу, я исхожу из того, что верующий является христианином, а неверующий - атеистом. Тем самым я не только передаю конкретную ситуацию диалога, но также в значительной мере упрощаю свою задачу. <Религия> - это собирательное понятие, охватывающее самые разнообразные убеждения и позиции, причем далеко не всегда очевидно, как все они сводятся к общему знаменателю. Понятие <неверующий> может объединять как сторонников иной религии, так и тех, кому чужда любая религия, кто ее вообще отвергает. Я еще более упро-

щаю себе задачу тем, что, говоря о христианине, подразумеваю католика. Во-первых, потому, что сам таковым являюсь; во-вторых, потому, что

217

они еще раз напоминают об ограниченности науки вообще как способа постижения реальности и взаимодействия с ней. Вместе с тем попытки в рамках этих проектов соединить в некое единое целое христианскую религиозную онтологию и научный способ исследования представляются мне не просто фактически неудачными, но неверно ориентированными в принципиальном отношении.

Проблема взаимосвязи религии, теологии и религиоведения в конечном счете сводится для меня к одному: как верующий христианин может вести рациональную беседу о своей вере с неверующим, точнее, с тем, кто принадлежит к традиции такого отношения к религии и такого ее понимания, на которое повлияла марксистская критика религии в самом широком смысле слова. Под <рациональной беседой> я подразумеваю, конечно, не <миссионерскую деятельность>, т. е. не попытки верующего приобщить неверующего к своей вере. Скорее, это стремление вести такую беседу, когда оба собеседника - и неверующий, и верующий - могут узнать нечто <о другом>. Иначе говоря, они могут увидеть свои убеждения в свете убеждений другого и, по возможности, поставить их под сомнение.

Чтобы упростить задачу, я исхожу из того, что верующий является христианином, а неверующий - атеистом. Тем самым я не только передаю конкретную ситуацию диалога, но также в значительной мере упрощаю свою задачу. <Религия> - это собирательное понятие, охватывающее самые разнообразные убеждения и позиции, причем далеко не всегда очевидно, как все они сводятся к общему знаменателю. Понятие <неверующий> может объединять как сторонников иной религии, так и тех, кому чужда любая религия, кто ее вообще отвергает. Я еще более упрощаю себе задачу тем, что, говоря о христианине, подразумеваю католика. Во-первых, потому, что сам таковым являюсь; во-вторых, потому, что католическая Церковь, по моему мнению, исторически в наибольшей мере была склонна к рациональности. Под атеистом я подразумеваю не обязательно сторонника марксизма-ленинизма, но все же того, кто исходит из этой традиции и в той или иной мере с нею связан. Речь идет, таким образом, о рациональном разговоре между тем, кто убежден, что Бог существует в трех лицах, причем вторая ипостась - Божественная личность, ставшая человеком, основавшим Церковь, являющуюся не просто мирской общиной, но по воле Божией шествующей сквозь историю до конца времен, так что <и врата ада не одолеют ее> (Матф. 16, 18), и тем, кто отрицает самое существование Бога, а потому ставит под вопрос или даже полагает опасным всякое учение о Божественном или даже всякое поклонение трансцендентным силам.

Я сразу же должен сделать замечание относительно восходящего к Энгельсу, перешедшего затем в марксизм-ленинизм и донныне иной раз употребляемого русскими философами' противопоставления <материализма> и <идеализма>, хотя бы для того, чтобы оно не стояло у нас на пути. Такое противопоставление смешивает онтологическую перспективу с теоретико-познавательной. Противоположным <идеализму> понятием в привычной на Западе терминологии будет <реализм> (учение, согласно которому наше познание определяется не субъектом, а объектом познания); для противоположного <материализму> понятия в западной традиции вообще нет собственного обозначения, поскольку речь идет об учении, для которого помимо материального есть еще и нематериальное сущее, причем последнее <предшествует> первому. При этом я не стал бы утверждать, как это делают Густав А. Веттер и И. М. Бохенский², что пара понятий <материализм-идеализм> является ложной; я сказал бы более осторожно, что у нее имеются гегелевские предпосылки, каковые так называемый <диалектический материализм> как раз не разделяет³.

' Как, например, И. Т. Касавин в своем интересном докладе о дескриптивном понимании истины (см.: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 1994. Bd XIX. N3.S.2).

² См.: Wetter G. A. Der dialektische Materialismus. Freiburg, 1952; Bochenski I. M. Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat). Bern, 1950. По этой проблематике см. также мои статьи: Materialism and Matter in Marxism-Leninism//The Concept of Matter. London, 1963. P. 430-464; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis // Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. 1981. Bd XIX. S. 66- 141, в первую очередь 73 ff., 85 ff. (совместно с Х. Отгманом). ->

³ В противоположность Энгельсу Гегель не 'смешивает онтологические и теоретико-познавательные отношения, но сознательно их (отчасти) совмещает. Это можно показать, с одной стороны, на примере <Феноменологии духа>, когда речь идет об историческом процессе и развитии сознания - так, словно между ними нет никакого различия, и, с другой стороны, по заключению к последним параграфам <Энциклопедии> (575-576). Насколько сознательно это делает Гегель, видно уже по тому, что под конец <Энциклопедии>, завершив раздел <Философия>, он приводит отрывок из XII книги <Метафизики> Аристотеля, где Бог предстает как <мышление, мыслящее самого себя>. Философия, которая для всякого негегельянца (и прежде всего для диамата) есть человеческое деяние, представляет для Гегеля Бога. См. по этому поводу: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. СПб., 1994.

Представитель какой-либо религии имеет свои убеждения, занимает на их основании жизненную позицию или совершает действия, которые не получают безоговорочного подтверждения в опыте мирском. Сам наш опыт в основном сформирован нашими убеждениями⁴, и, несомненно, существовали и еще существуют культуры, в которых отрицание основополагающих религиозных убеждений кажется менее вероятным, чем их возвешение (вспомним, например, о Непале или Бали).

Поэтому можно сказать иначе: представитель религии имеет убеждения, на основе которых он занимает жизненную позицию или совершает действия, которые не получают подтверждения со стороны сформированного современной наукой мирского опыта. В такой формулировке данное высказывание оказывается тривиальным: религиозная вера уже многие века понимается именно как вера - в противоположность знанию.

Если взять вполне пригодное определение знания, данное А. Айером (мы знаем, что X, тогда и только тогда, когда имеет место X и есть уверенность в том, что именно X имеет место, и мы имеем основания такой уверенности⁵), то различие между знанием и верой касается to have the right to be sure: знание предполагает принципиально интересубъективный опыт и принципиально доступное для каждого его обоснование. Хотя вера может иметь столь же (субъективно) высокую, как знание, степень достоверности, она лишь отчасти опирается на опыт, который хотя и является интересубъективным, но предпосылки его не могут быть безоговорочно доказаны, поскольку высказывания о таком опыте оказываются предпосылками обоснования⁶.

4 Означает ли это, что действительность всегда предстает в свете какой-либо теории? У меня нет на это однозначного ответа. Конечно, мы воспринимаем действительность таким образом, что при высоком уровне рефлексии могли бы сформулировать подобную теорию; однако тут можно добавить, что не только опыт <определяется теорией>, но и проверяемая теория является <определяемой опытом>.

5 См.: Ayer A. J. The Problem of Knowledge. London, 1956. P. 35.

6 Нелегко ответить на вопрос, предполагает ли <Я верю, что X>, подобно <Я знаю, что X>, то, что X имеет место. Если <верить> понимается просто в смысле <мнения>, то эти два высказывания, конечно, не совпадают. Даже если выяснится, что X не имело места, я с полным на то правом мог иметь мнение, что оно место имело. Но если под <верой> понимается религиозное постижение истины, то они должны совпадать: если оказывается, что X не имело места, то мне трудно считать, что я имел право в него верить. Тогда я <теряю> мою веру, причем это имеет и обратную силу - остается только

субъективный акт. Напротив, мне нет нужды возвращаться к прошлому <мнению>.

219

Поэтому возникает вопрос: насколько оправданны претензии современной науки на то, что она является единственным рациональным подходом к действительности? Этот вопрос касается чуть ли не исключительно естествознания. Если метод естественной науки Нового времени есть мера рациональности, как явно утверждал Энгельс (а имплицитно - и Маркс), то все убеждения, которые не обоснованы этим методом, по определению окажутся иррациональными.

Предположение, согласно которому современная наука является мерой любой до сих пор существовавшей рациональности, ведет к абсурду. С одной стороны, оно принуждает интерпретировать все ответы в исторических науках и науках о духе как ответы на вопрос <почему?> - согласно так называемой covering law model Гемпеля-Оппенгейма⁷. Но так как все исторические и гуманитарные объяснения могут лишь приближаться к тому, что можно назвать естественно-научным объяснением, то эти науки априори объявляются не вполне научными и не вполне рациональными. Естественно-научные объяснения можно по большей части представлять как выводы, где по одну сторону стоят высказывания, выражающие законы как предпосылки, а по другую - высказывания о явлениях. Уже при исторических объяснениях (<Почему Наполеон проиграл битву при Ватерлоо?>; <Почему Ленин так яростно сражался с идеализмом даже в самых скрытых его формах?>) эта модель приводит к чуть ли не абсурдной искусственности; причем само противопоставление <объяснения> и <понимания> мало что дает, поскольку такое противопоставление основывается на том, что за образец берутся естественные науки.

С другой стороны, представление метода естественных наук в качестве модели всякого знания (причем образцом тут служит в основном физика) упускает из внимания гипотетический характер всех естественно-научных теорий (причем именно естественно-научных высказываний о законах), равно как и то обстоятельство, что своими успехами естествознание обязано своей <абстрактности>⁸. Данные эмпирического исследования имеют, по существу, гипотетический характер; не нужно быть сторонником попперовского <критического рационализма>, чтобы признать, что естествознание не может обосновать даже свои основоположения, но может их <подтвердить>, опровергая их следствия (<Если А, то В, поэтому если В, то А> - не является правильным выводом; таковым будет:

⁷ См.: Hempel C. G. *Aspects of Scientific Explanation*. New York, 1965, прежде всего с. 229-496.

8 См. по этому поводу: Polanyi M. *Personal Knowledge*. New York, 1958 (Полани М. *Личностное знание. На пути к посткритической философии*. М., 1985).

220

<Если А, то Б; и если не-Б, то не-А>). <Абстрактность> естественных наук заслуживает специального рассмотрения; она проистекает уже из ограниченности опыта вообще, в том числе опыта самого естествоиспытателя. Я не касаюсь здесь того, насколько эта <абстрактность> объясняется <ведущим интересом>, как это делает Хабермас⁹. Предположение Хабермаса, согласно которому этот (трансцендентальный) <интерес> направлен на изменение природы, кажется мне, во всяком случае, неудовлетворительным. Но ясно то, что естествознание учитывает лишь определенное измерение опыта или реальности. Это видно уже из того, что историческое или гуманитарное изложение может включать в себя естественно-научное, а не наоборот. Что же касается философии, то она представляет собой попытку - видят ли в ней науку о духе или нет - охватить все содержание и весь контекст нашего опыта вместе с его предпосылками и последствиями.

Но если рушатся попытки сделать современное естествознание мерой рациональности, то представитель религии не должен защищать свои убеждения от так называемой <научной картины мира>. Эта <картина мира> явным образом предполагает, что рациональными являются только те высказывания, которые соответствуют этой <сциентистской> картине мира.

Это все же не означает того, что верующему вообще нет нужды обосновывать свои убеждения. С одной стороны, он должен показать, что его убеждения не являются абсурдными, т. е. не нарушают законов формальной логики. С другой стороны, он должен, по крайней мере, попытаться так преодолеть противоречие между наличным опытом и своими верованиями, чтобы его собеседник был в состоянии проследить <путь> к этим убеждениям. Само собой разумеется, верующий должен позаботиться о том и о другом не только перед лицом <оппонента>, но исходя из собственных нужд. Он хочет быть <разумным человеком> не только для другого, но и для самого себя.

Конечно, верующий может от этого отказаться. Насколько я могу судить, греко-православная традиция склоняется именно к этому. Причиной является то, что в ней отсутствует <схоластическая> традиция, которая стремилась, опираясь на греческую традицию, продолженную средневековыми арабами, к развитию максимальной рациональности. Разумеется, нельзя вообще отрицать такого стремления в греко-православной традиции, поскольку именно с ним в значительной мере связаны

труды греческих отцов Церкви (с конца II века, начиная с Климента Александрийского и Оригена).

Верующий может соотносить свои убеждения с опытом, переводя их на язык высказываний о последнем. Но тем самым он, по крайней мере в тенденции, отрицает самого себя в качестве верующего. Как просвещенный современник, он придает своим убеждениям такой смысл, чтобы

9 См.: Habermas J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968.

221

каждый, и прежде всего неверующий, смог бы их принять. Можно даже сказать, что для широких кругов на Западе это стало основной тенденцией теологии (прежде всего - протестантской). Историческими примерами тут могут служить кантовское сведение христианской веры к философски доказательным моральным высказываниям, гегелевское представление веры как образно-символической мысли, рациональное содержание которой обнаруживается в философии. Именно этот вопрос побудил к столкновению левых и правых гегельянцев: левые гегельянцы - в том числе под влиянием политической атмосферы в Пруссии 30-40-х годов прошлого века - пришли на основе гегелевских идей к выводу, что религия может раствориться и <уничтожиться> в философских или даже социально-научных высказываниях (как <искаженный образ мира>).

Теология по сути своей есть стремление к такой артикуляции веры, когда ее высказывания выводимы одно из другого (а не признаются только в силу своей рациональности). Этого она добивается различными способами. Привлекая философию, она стремится показать, что суждения веры вообще обладают смыслом, не нарушают принципа непротиворечия (примерами могут быть учение о Троице, христология, учение о пресуществлении); привлекая исторические или герменевтические дисциплины, теология доказывает историческую действительность полагаемых религией историческими событий, а также источников (например, действительная жизнь Иисуса Христа, связь Нового Завета с высказываниями свидетелей происходившего); привлекая опять-таки философию, теология стремится прояснить и обосновать суждения, которые не являются религиозными в узком смысле слова, но религией предполагаются (существование Бога, возможность Откровения и т. д.).

При этом теология - пока она остается <хорошей> теологией - заботится о том, чтобы не представлять себя <истиной веры>. Она артикулирует и анализирует материю, которую теология - по убеждению самого верующего - никогда не может сама представить (так же как знание не дает веры, ибо иначе оно превратило бы веру в знание), поскольку это тогда была бы уже не теология, а квазитеологическое растворение веры в рациональном. Здесь мы имеем ту точку, в которой заявляют

о себе две крайние тенденции в теологии: <хорошая> теология должна как бы плыть между Сциллой и Харибдой - между *credo quia absurdum* Тертуллиана (равно как и Кьеркегора) и искушением представить философию или даже какую-нибудь науку в качестве собственной и непреходящей истины веры.

Трудность этой задачи видна хотя бы потому, что теология никоим образом не является только апологетикой, но также - и даже преимущественно - имеет своей целью прояснение для верующего, что же он, собственно, исповедует (<Что я имею в виду, говоря, что Богтроичен или что человек Иисус является Богом?>). При этом она следит за тем, чтобы

222

при таком прояснении, к коему имплицитно обращается всякий верующий (например, когда он воспитывает в вере своих детей), не возникали ложные толкования. Это предполагает, что теология обладает своей материей, каковая включает в себя нечто большее, чем просто фактические убеждения сообщества верующих. Здесь очевидно различие между теологией и религиоведением. Последнее стремится понять фактические убеждения сообщества верующих, в том числе выводя их из практики данного сообщества. Скажем, из все учащающихся повторных браков разведенных католиков можно сделать вывод о том, что большинство из них уже не верят в нерасторжимость брачных уз. Теология, напротив, бдительно отстаивает <правильные> убеждения. Для этого ей требуется масштаб, каковым для христиан-католиков является сложное сочетание Св. Писания, традиции и авторитетных решений (например, Соборов). Задача теологии затрудняется тем, что каждый из этих масштабов может отчасти ставиться под сомнение верующим, в том числе и от имени самой веры. Отрывок из Св. Писания может оказаться поздней вставкой, а потому быть неаутентичным; в традиции мы находим такие высказывания, которые были отменены последующими; Собор может по прошествии времени считаться неподлинным и т. д. Поэтому для теологии центральное место занимает учение о сообществе верующих; помимо всего прочего, в нем артикулируются те меры, которых должна держаться сама теология.

Если отвлечься от возможных авторитарных решений и тем самым от системы подчинения, каковых нет в науке, имеется некое структурное подобие между отношениями <научное сообщество> - методолог науки и община верующих - теолог. Методолог науки исследует, чем занимается наука и напоминает ученым о критериях и масштабах; теолог размышляет о вере общины и напоминает ей о том, что в точности включает в себя вера (пусть результат его действия лишь в малой мере можно считать метатеорией). Это сходство проявляется в том, что масштаб для методолога науки является деятельностью ученого. Первый может принести второму только те критерии и нормы, каковых тот придерживается

фактически, пока хорошо справляется со своей работой. Методология науки тогда и потому нормативна для последней, когда ученый готов признать те нормы, на которые он фактически ориентируется. В случае теолога <правильные> верования не артикулируются помимо общины верующих; он успешно делает свое дело, когда <Церковь> признает введенное им своим. Существенное различие заключается, видимо, в том, что артикуляция веры теологами становится составной частью веры для верующих, тогда как результаты труда методологов науки почти не оказывают влияния на ученых. Это связано с <абстрактностью> науки. Рефлексия по поводу того, что представляет собой физика, не является частью физики; рефлексия верующего относительно веры, напротив, может стать ее составной частью.

223

Стоит упомянуть один довольно щекотливый вопрос. Молчаливо исходя из предпосылки, что дьявол есть обезьяна Бога, католические авторы представляли идеологические системы (например, марксизм-ленинизм в изложении Г. А. Веттера) так, словно аргументация и система обоснования в них подобна (католической) религии и теологии. Эта интерпретация (идеология как квазирелигия) имеет известные основания, даже при том, что идеология полагает себя <научной> в современном смысле слова, а религия этого решительно не признает по отношению к себе. Фатальным недостатком такой интерпретации является то, что она сразу же оказывается перед вопросом: нельзя ли объяснить это сходство тем, что сама религия также является идеологией в предполагаемом этим сравнением смысле. Здесь я ограничиваюсь лишь обозначением этой проблемы.

Более важным мне кажется то, что последователи религии являются не просто группой людей, имеющих более или менее одинаковые убеждения, но образуют <практикующее сообщество>¹⁰, где сама общность убеждений проистекает, по существу, из этого <практического> характера. Они действуют сообща или как члены этого сообщества. Это имеет, с одной стороны, то следствие, что материей для теолога являются не только верования и проистекающие из них нормы деятельности, но также определенные действия, например литургия или исполнение обрядов. Предпосылками последних являются не только верования, поскольку сами действия выражают верования, которые далеко не всегда осознаются верующими. Христианские общины крестили и праздновали евхаристию, священники выслушивали исповеди, епископы посвящали в сан других епископов и священников задолго до того, как возникли теории по поводу того, что они в точности делают. Они просто следовали наказам основателя, причем лишь много позже стали задавать вопросы о том, шла ли тут речь о его действительных указаниях или эта практика более позднего происхождения.

С другой стороны, тот факт, что религии суть <практикующие сообщества>, имеет своим следствием то, что присущие им убеждения и позиции можно в действительности проследить лишь вместе с <включением> в них. Религиоведение всегда смотрит на религию извне; даже изучение богословских трудов не заменяет <включения>, а без него невозможно понимание внутреннего единства веры и практики. В каком-то смысле не иначе и в науке: изучение дисциплины не заменит совместной работы в лаборатории. Основанием для этого является то, что все предпосылки и импликации какой-либо практики нельзя выявить только на уровне понятий.

Я опираюсь здесь на работу: McIntyre Aisdair. *After Virtue*, Notre Dame. 1981.

224

Каковы возможности дальнейшего применения своей способности критического мышления у того, кто <включился> в религию? Он сталкивается в ней со многим, ему неизвестным, и с немалым количеством того, что кажется ему отталкивающим. Он учится тому, как различать существенное от несущественного, отличать подлинную религию от ее извращений. Предположим, он всему этому научился; должен ли он тогда принимать это существенное и подлинное целиком, так сказать <с потрохами>, коли он <включился>, или же у него остается возможность постоянной критической проверки? Если да, то в чем она заключается? Я не вижу здесь иной возможности, помимо соизмерения своей <внутренней жизни>, опыта религии, с опытом мира. Точнее говоря, того опыта мира, который был у него до <включения>, с тем опытом, который есть у него теперь как у верующего.

Его опыт восприятия непосредственно окружающего мира не изменился; разве что некоторые элементы этого опыта теперь иначе истолковываются (при том, что старые, дорелигиозные истолкования почти никогда не ставятся под сомнение). Но, как правило, у него возникает иной опыт, относящийся к самому себе (опыт, произведенный над самим собой), поскольку он уже не должен подавлять или вытеснять определенные вопросы, касающиеся его самого (скажем, вопросы о смысле жизни или об <истине его существования>). Тут не так уж важно, предложен ли ему ответ на эти вопросы его верой; важно то, что он позволяет себе ставить такие вопросы, которые не должен подавлять, что он не принимает никакого имманентного миру ответа на них, а потому избегает принуждения со стороны какой бы то ни было <идеологии>. Это можно выразить следующим образом: он обнаруживает себя с ранее неведомой для него искренностью".

Такая искренность, конечно, доступна и атеисту, хотя она ему дается труднее, поскольку у него, как атеиста, нет на нее ответа, который не был бы имманентен миру, а потому не допускал бы в конечном счете научно-

го ответа.

" Важно отметить, что речь здесь идет не только о вопросах, касающихся личной судьбы (<Есть ли жизнь после смерти?>; <Могу ли я попасть на небо?>).

Кант по-своему совершенно прав в своей критике <эвдемонизма>: этика, оправдывающая свои заповеди лишь тем, чего можно достичь путем их соблюдения, оставляет открытым вопрос о том, почему достигнутое или достижимое осмысленно, лишь будучи субъективно удовлетворительным. Сходным образом религия сама себе роет могилу, когда выдвигает в качестве единственного или основного аргумента для своей значимости <обещания потустороннего будущего>. Тогда остается открытым вопрос: почему мое субъективное счастье должно иметь объективный смысл? В действительности все эти вопросы сопрягаются с вопросом: <Кто я есмь?> - и ставятся они таким образом, что лишь указание на целостный смысловой контекст (или на бессмысленность, если вопрос остается без ответа) может служить ответом. В этом разница между eudaimonia аристотелевской, а потом и томистской, и этикой и happiness утилитаристов: первая имеет, по существу, объективное измерение, которого не хватает второму.

225

Он должен признавать вопросы за осмысленные, экзистенциально релевантные и в то же самое время считать, что на них нет ответа. Если он отвергает вопросы уже потому, что на них нет ответа, то он должен был бы упрекнуть себя в том, что он без всяких оснований отвергает возможности мышления, в рамках которых можно было бы, по крайней мере, искать ответ. В этом может заключаться причина того, что атеизм так часто прибегает к квази-религиозным <ритуалам>: он <сакрализует> несвященное и симулирует тем самым смысловую связь, которую одновременно полагает несуществующей.

Христианская теологическая традиция имплицитно предполагала, что если есть склонность к вере в Бога, то бессознательно происходит нечто вроде доказательства его существования. Выступая против этого, Бохеньский описывает веру в Бога как своего рода гипотезу, правильность которой зависит от решения жить в соответствии с верой¹². Если эта мыслительная конструкция верна, то центр тяжести смещается с вопроса: <Как некто приходит к убеждению, что Бог существует?> на вопрос: <Как я могу подтвердить правильность моего убеждения, что Бог существует?> Преимущество этой конструкции, во-первых, в том, что <доказательства бытия Бога> рассматриваются такими, каковы они в действительности:

как размышления верующего относительно того, как ему обосновать некие содержания своей веры, не предпосылая последние заранее. Во-вторых, эта конструкция проясняет, почему можно признавать формальную

правильность доказательств бытия Бога и все же в него не верить. С другой стороны, она проясняет, как можно потерять веру в Бога независимо от достоверности или недостоверности доказательств его существования:

есть опыт, по поводу которого утверждается, что его не должно было бы быть, если бы Бог существовал; сходным образом при экспериментах:

если верна гипотеза, на основе которых эти эксперименты проводятся, то сами они должны протекать так, а не иначе".

12 См.: The Logic of Religion. New York, 1965. Мои представления о <религиозной гипотезе> несколько отличаются от воззрений моего учителя (см.: Lobkowicz N. Wortmeldungen. Graz, 1981). Бохеньский не затрагивает проводимого мною различия и делает акцент на упорядоченности опыта, так что <мир и существование обретают смысл>. С одной стороны, я оставляю открытым вопрос о том, как приходят к этой гипотезе, а с другой стороны, отвечая на него, подчеркиваю объяснительную функцию данной гипотезы. При этом я оставляю открытым вопрос о том, обходится ли атеист без соответствующей гипотезы; как мне кажется, он может без нее обойтись лишь в том случае, если его атеизм не несет никаких функций в его мировоззрении или философии, т. е. он является, скорее, <агностиком>, чем атеистом.

³ Религии выработали необычайную способность так интерпретировать counterfactuals, что их невозможно опровергнуть. Скажем, истолкование внешне бессмысленного человеческого страдания как <доказательства> или свидетельства страданий Спасителя и т. п. Такие перетолкования при частом их употреблении несут опасность того, что их могут принять за <стратегии иммунизации>; они провоцируют вопросы о том, есть ли, вообще, аргументы, на основании которых верующий должен был бы оставить свою веру. Среди американских католиков-витгенштейнианцев в 60-е годы была поставлена следующая проблема: если бы нашлось по своей видимости аутентичное письмо Иисуса Христа, в котором тот писал бы, что он не умер на кресте (а потому не воскресал из мертвых), был лишь по видимости мертв и был спасен <женами>, то, полагая это письмо аутентичным, могу ли я сохранить мою веру в Иисуса Христа? Один из участников этой дискуссии дал такой ответ (ранее он никогда не публиковался): если в таком случае ты оставляешь свою веру, значит на деле ты никогда и не верил, считая веру чем-то иррациональным. Христианство есть религия, предполагающая исторические события, но вопрос о смысле воскресения как <исторического события> является теологической проблемой. Это видел уже Фома Аквинский, который указывал, что воскресение рассматривается с точки зрения осознания или веры: свидетели воскресения могут засвидетельствовать, что Он воскрес, а не само воскресение.

Теперь я могу представить в качестве такой гипотезы уже не только убеждение в том, что Бог существует, но и более общие основоположения религии. Например: а) что Бог есть; б) что он явил себя в человеке Иисусе; в) что последним была основана община (Церковь) христиан¹⁴. К этому, пожалуй, следует добавить, что верующий решает для себя вопрос о правильности этой гипотезы. Но почему в таком случае вообще выдвигается подобная гипотеза? Почему нужно принимать решение по ее поводу? На этот вопрос, как мне кажется, есть два возможных ответа. Первый из них менее убедителен: поскольку эта гипотеза позволяет так интерпретировать опыт мира, что это приносит удовлетворение (например, жизнь и ее не слишком радостные моменты обретают смысл). Этот ответ нередко дается в философии религии и в религиоведении. Он служит объяснением того, что, вопреки всему, что полагало Просвещение¹⁵, религия не исчезла. Но именно такой ответ неудовлетворителен для самого верующего. Тогда ему трудно было бы возразить атеисту - говоря, что верой мы справляемся с теми вещами, о которых атеист полагает, что их следует претерпевать именно потому, что с ними не справиться.

Поэтому, по существу, подходит только второй ответ: выдвигается гипотеза и принимается решение о ее правильности, поскольку определенный опыт нельзя разумно понять без этой гипотезы. Например, контингентность всех реальностей мира без того сущего, которое есть по самой своей сущности: человек Иисус Христос, поскольку его поведение и воздействие необъяснимо помимо предположения, что он является Богом; всемирное распространение и выживание христианской Церкви без божественного содействия и т. д.

¹⁴ По поводу последнего пункта можно было бы сказать, что он доказуем историко-герменевтически; он имеет своей предпосылкой то, что сегодняшняя Церковь, по крайней мере в основном, соответствует воле своего основателя.

¹⁵ См.: Liibbe Н. Religion nach der Aufklärung. Graz, 1986.

Первый ответ хотя и не позволяет говорить о том, почему выдвигается гипотеза и почему она требует решения, зато дает возможность показать, почему она не проходит, столкнувшись с возникшими трудностями¹⁶.

Чрезвычайно сложно, если вообще возможно, передать в общем виде содержание этой гипотезы, охватывая не только все религии, но даже верования в рамках одной и той же религии или конфессии. Причина заключается в том, что в нее входят элементы совершенно личного <опыта жизни> (в том числе ценностные представления), которые не являются <систематизируемыми>. Можно задаться вопросом, насколько

ко пригодно само название <гипотеза>, но я не нахожу лучшего выражения.

Тем не менее мне кажется неоправданным сомнение в (возможной) рациональности такой гипотезы, поскольку она не может быть представлена в общем виде. Этим уже предполагалось бы, что рационально лишь всеобщее (из всего нам доступного), а все конкретное и тем самым историчное было бы *eo ipso* иррациональным. Это - характерное для идеализма искушение, как можно видеть, например, в случае Гегеля: действительное сводится к <божественной природе языка>¹⁷, а это в конце концов побуждает считать действительным только абстрактное. Тем самым я сам вместе со всем моим опытом оказываюсь чем-то в конечном счете несуществующим. То, что переживается мною как самое реальное, становится простой видимостью. Этико-политические последствия такой перспективы были описаны Оруэллом в его книге <1984>.

До сих пор я говорил исключительно об аргументации верующего. Поэтому в конце стоит сделать несколько замечаний об аргументах атеиста. Чтобы рационально участвовать в дискуссии, ему достаточно не быть догматиком. Он не должен предполагать, что все сказанное верующим о своей вере не может казаться верным; такое убеждение он столь же мало мог бы обосновать, как Энгельс - свое странное предположение о <несотворенности> материи¹⁸.

¹⁶ Верующий должен решать именно для себя вопрос о правильности гипотезы. Этим самым она и отличается от обычных для естествознания гипотез, хотя и в естественных науках есть примеры того, как сохраняются уже реально опровергнутые гипотезы, ибо лучших просто-напросто нет в наличии. Поэтому слишком упрощенным является мнение Поппера о том, будто ученый должен автоматически отбрасывать экспериментально опровергнутую теорию. У меня по этому поводу есть личный опыт: один известный ученый-металлург держался постоянно опровергаемой экспериментами гипотезы, поскольку интуитивно она казалась ему единственно возможной, - пока однажды не выяснилось, что она все же была <правильной>. Всегда можно поставить под сомнение сам эксперимент - правильно ли он проводился, интерпретировался и т. д.

¹⁷ См. конец главы о <чувственной достоверности> в <Феноменологии духа> Гегеля (Hegel. Werke / Ed. Glockner. II, 92).

228

Атеисту нет нужды доказывать, что сторонник религии не прав; скорее, как раз последнему нужно обосновывать достоверность своей концепции. Это

<преимущество> имеет своей причиной то, что верующий говорит по поводу мира не только то же самое, что атеист, но и нечто сверх этого.

Другое дело, должен ли представитель религии заниматься опровержением всех тех современных попыток <разобъяснения> самой возможности истины религиозных высказываний (религия возникла из страха;

это ложная объективация человеческих идеалов; это опиум, успокаивающий эксплуатируемых; она противостоит просвещению как тенденции Нового времени и т. д.). Разумеется, он в состоянии это сделать. Но оба, христианин и атеист, могут согласиться с тем, что лишь принятие ложных суждений требует объяснения. Вопрос о том, почему некто придерживается X, релевантен лишь тогда, когда X не имеет места; если X имеет место, то не требуется обоснования почему. Иначе говоря, подозрение в идеологии уместно там и только там, где приходят к убеждению, что высказывание является ложным.

Во имя рациональности диалога атеист должен быть, строго говоря, не более чем агностиком¹⁹: он отрицает существование Бога или истину религии, поскольку не видит оснований, почему должен с ними соглашаться, если предложенные ему аргументы неубедительны. Христианин, со своей стороны, должен признать, что ему необходимо доказывать, почему с ним следует согласиться.

" Видимо, Энгельс подразумевает под несотворенностью то, что материя всегда существовала (является <вечной>). При этом он не видит того, что классические доказательства бытия Бога как раз не предполагают начала мировой действительности во времени (яснее всего в доказательстве *ex motu* Фомы: см. *Summa contra gentiles*, I, 13). В конечном счете Энгельс имеет в качестве предпосылки такое суждение: <Все сущее есть материя или ее свойство; поэтому невозможно, чтобы материя не существовала>. Но это - *mutatis mutandis* - является как раз решающей предпосылкой для доказательств бытия Бога, прежде всего <доказательства от контингентности>: <Если вообще имеется нечто, должно иметься нечто, которое не может не быть>; если все может существовать и не существовать, то будет непонятно, почему вообще нечто существует. См. вариации Хайдеггера (*Was ist Metaphysik?* Freiburg, 1929; *Einführungen in die Metaphysik*, Tübingen, 1953) на поставленный Лейбницем вопрос (*Philosophischen Schriften* / Ed. H. H. Holz. Darmstadt, 1,427): <Почему вообще существует нечто, а не ничто?>

¹⁹ Это означает, что иррационально ведет себя не только христианин, отказывающийся обосновывать свои убеждения, но и догматический атеист. С учетом того, что религиозные высказывания не сбываются, можно, пожалуй, сказать, что поведение догматического атеиста менее иррационально, чем

поведение упомянутого рода христиан. Образец тут один и тот же: я не должен доказывать, что не существует фей или НЛО, ибо это нужно делать тому, кто отстаивает подобное. Американский историк наук австралийского происхождения, М. Скрайвен, который был воинствующим атеистом, время от времени повторял: <You have to raise above the ground level of probability>.

229

Это не означает, что оба они должны быть скептиками по отношению к собственной точке зрения; но оба обязаны так представлять свою собственную точку зрения, чтобы осталось пространство для возможной истинности сказанного другим.

Это - сложная задача, поскольку и атеизм и исповедание религии имеют экзистенциальные последствия: дискуссия касается не только абстрактных рассуждений, но и тех убеждений, которые ведут к различным жизненным позициям. -\ " >

Перевод Ю. А. Данилова

НОРБЕРТ ХИНСКЕ

<КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА> И СФЕРА СВОБОДЫ ДЛЯ ВЕРЫ

К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ КАНТА РАННИМ ЙЕНСКИМ КАНТИАНСТВОМ.

РАЗЛИЧНЫЕ ВОСПРИЯТИЯ <КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА> В 1785 ГОДУ

Редко бывает, чтобы книга воспринималась и понималась столь противоположным образом, как это стало с <Критикой чистого разума> Канта. Эти противоположности могут быть прослежены вплоть до первых лет после появления этого труда. Если фиксировать лишь крайний полюс этой сложной истории рецепции, то можно, с одной стороны, назвать Мозеса Мендельсона из Берлина. В 1785 году в предисловии к своим <Утренним часам, или Лекциям о бытии Бога> он говорит о <всесокрушающем Канте>', присовокупляя к этому пару страниц, где выражается надежда, что Кант <с той же силой духа вновь восстанет то, что он с той же силой духа низвергнул>². Для Мендельсона, который вследствие своей болезни знает труд Канта, по-видимому, лишь понаслышке - <из недостаточных изложений моих друзей или из ученых сообщений, которые редко бывают более поучительными>³, - кантовская <Критика> является, таким образом, произведением, угрожающим разрушить <рациональное познание Бога>⁴.

Слова Мендельсона о <всесокрушающем Канте> стали широко изве-

СТНЫ.

' Mendelson Moses. *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1974. Bd 3.2. S. 3.

2 Ibid. S. 5.

3 Ibid.S.3.

4 Ibid.

231

Уже Боровский ссылается на них в своей многократно переиздававшейся биографии философа⁵. Заостренное посредством субстантивирования слово <всесокрушитель> выступает затем как одна из самых распространенных характеристик Канта. Чтобы этот образ Канта сделать наглядным, достаточно здесь вспомнить о гейневском очерке <К истории религии и философии в Германии>: <Говорят, ночные духи пугаются, когда им показывают "Критику чистого разума" Канта. Эта книга есть меч, отрубивший в Германии голову деизму>⁶. Надеясь, по-видимому сознательно, на формулировку Мендельсона, Гейне продолжает:

<Какой странный контраст между внешней жизнью этого человека и его разрушительной мыслью, сокрушающей мир!>⁷. <Но если Иммануил Кант, этот разрушитель в царстве мысли, далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера, то кое в чем он имел с ним сходные черты... природа предназначила их к отвешиванию кофе и сахара, но судьба захотела, чтобы они взвешивали другие вещи, и одному бросила на весы короля, другому - Бога...>⁸ Что же составляет квинтэссенцию кантовской критики в вопросе о Боге? <Бог, по Канту, есть ноумен. Согласно его аргументации, трансцендентальное идеальное существо, которое мы до сих пор называем Богом, есть не что иное, как простое измышление. Оно возникло из естественной иллюзии. Более того, Кант показывает, почему мы ничего об этом ноумене, Боге, знать не можем и почему даже в будущем никакое доказательство его бытия невозможно. Дантовы слова: "Оставь всякую надежду!" - пишем мы над этой частью "Критики чистого разума">⁹.

Наиболее решительную противоположность такому пониманию Канта, сохранявшему влияние до недавнего времени, образуют, пожалуй, ранние йенские кантианцы. Речь идет главным образом о протестантских теологах, и притом о тех из них, которые основательно занимаются своим делом. Для них <Критика чистого разума> знаменует отнюдь не разрушение религии, а, напротив, обеспечение собственной веры. Они видят в ней прежде всего защиту против любой формы материализма и вольнодумия. Так, Христиан Готтфрид Шютц,

ставший впоследствии издателем <Всеобщей литературной газеты>, заявляет уже в 1783 г. в одном из примечаний к переведенной на немецкий язык книге Рустава фон Дановиуса¹⁰ <Письма в защиту хрис-

5 Borowski Ludwig Ernst. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's.

Konigsberg, 1804(Neudruck; Brussel, 1968). S. 149.

6 Гейне Г. Собр. соч. М., 1958. Т. 6. С. 96.

7 Там же. С. 97.

8 Там же.

9 Там же. С. 108.

¹⁰ О Дановиусе см. недавнюю публикацию: Schrupfer fforst. Danovius und Kant:

Einige ergänzende Anmerkungen zu dem Brief von Ernst Jakob Danovius an Immanuel Kant vom Шапиаг 1770//Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18 Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. 1992. Bd 7. S. 77-83.

232

тианской религии>: <Если даже все спекулятивные доказательства этой и подобной ей истины (о Боге и бессмертии) не должны устоять перед строгим скептицизмом, то тем не менее г-н Кант в "Критике чистого разума" недавно совершенно ясно показал, что противники веры могут выдвинуть столь мало спекулятивных доказательств, что все-таки вера в Бога и бессмертие в силу argument! a tuto и всего морального интереса обладают большим преимуществом над противоположным воззрением, неверием>".

Год спустя теолог Иоганн Кристоф Додерлейн, ставший к этому времени проректором Йенского университета, объединяя одним махом И. Канта и Ф. Бэкона, пишет в своем расписании лекций: <Бэкон высказал глубокую правду: поверхностно воспринятая философия ведет к тому, что рассудок людей отклоняется от познания божественного повелителя, но глубже понятая философия возвращает его к познанию Бога...>¹² <И лишь недавно Кант, проницательнейший среди философов, пришел к выводу, что астрономию должно оценивать на том основании, что она - единственная из наук - открыла и разоблачила неизмеримую пропасть нашего незнания>¹³. Здесь имеется в виду примечание в <Критике чистого разума> (А 575/ В 603) в разделе <О трансцендентальном идеале>¹⁴.

То, что такие тексты свидетельствуют об удивительно раннем и основательном углублении в <Критику чистого разума>, - что решительнейшим образом противоречит обычной картине медленного восприятия труда Канта, которое впервые было преодолено лишь Рейнгольдом в его <Письмах о кантовской философии> (1786 г.), - следует здесь отметить лишь мимоходом. Стихотворение Шиллера, относящееся к 1797 г., - <Слова веры> (имеются в виду идеи свободы, бессмертия и Бога), - проникновенно предупреждающее строками:

Человек лишается всех ценностей,
Если он более не верит трем словам '5,

выражают, пожалуй, самым недвусмысленным образом сознание, умонастроение йенских ранних кантианцев. <Критика чистого разума> была для них тем, что более всего открывало пространство для такой веры.

" Цит. по: <Das Kantische Evangelium>: Der Fruhkantianismus an der Universitat Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte / Hrsg. von Norbert Hinske, Erhard Lange und Horst Schropfer. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1993. S. 34.

'2 Ср.: Bacon Francis. Advancement of Learning. Book 1. <Это - убедительная истина и вывод из опыта, что малое или поверхностное знание философии может склонить разум человека к атеизму, но последующее, глубокое ее знание приводит разум снова к религии> (The works of Francis Bacon. London, 1859. Vol. 3. P. 267).

См. также об атеизме: <Это верно, что малозначительная философия склоняет ум человека к атеизму, но углубление в философию приводит умы людей к религии> (Bacon F. Essays or Counsels, Civil and Moral of Francis Bacon. Oxford, 1890. P. 111).

'3 Цит. по: <Das Kantische Evangelium>. Op. cit. S. 5.

14 Цитаты из Канта по изданию: Kant Immanuel. Werke: In sechs Banden, Darmstadt, 1983. Пагинация по предыдущим изданиям: А - обозначает первое издание, В - второе.

233

ДВОЙНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРАНИЦ ЧИСТОГО РАЗУМА КАНТОМ

Если поставить вопрос об основах столь различного (вплоть до противоречий друг с другом) понимания <Критики чистого разума>, то можно было бы прежде всего указать на то, что труд Канта составлен из в высшей степени разных <строительных камней>, которые соединены друг с другом отнюдь не без швов. Теория, называемая по-английски patchwork theory, относится в настоящее время, несмотря на все возражения в частности (а их имеется немало), к обязательным моделям

интерпретации <Критики чистого разума>. Так, можно было бы сделать современников Канта ответственными за их противоречащее друг другу восприятие противоположных элементов <Критики чистого разума>. Однако парадоксальным образом это противоречие в значительной мере образует ту самую главную идею Канта, которая лежит в основе обоих, диаметрально противоположных друг другу способов осмысления <Критики чистого разума>. Это идея <определения границ чистого разума> (<Пролегомены>: Заключение).

Первая точка зрения, которая заставляет видеть в Канте всеокрушителя, Робеспьера рациональной теологии, заключается в понимании определения границ чистого разума единственно лишь как борьбы против метафизики. Чистый разум не в состоянии, по крайней мере в сфере теоретической философии, перешагнуть границы опыта и обеспечить идеям Бога, свободы и бессмертия объективную реальность. Рациональные идеи о Боге, мире и душе человека в том виде, как их пыталась развить господствовавшая в ту эпоху метафизика, преступали поэтому границы, которые положены человеческому разуму. Именно поэтому Кант является всеокрушителем, сравнявшим с землей гордое здание вольфовской метафизики, угрожая тем самым лишить веру всякой поддержки разума. *Altius volantem arcuit* - <Он [разум] удерживает слишком высоко летающее>. Так значится (намекая на <Критику чистого разума>) на второй, отчеканенной Абрамсоном, памятной медали в честь Канта¹⁶.

¹⁵ Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd 2. Weimar. 1943. S. 379. Об отношении к Канту см. замечания там же: Bd 2. T. II A. Weimar, 1991. S. 614 и далее.

¹⁶ Ср.: Borowski. Op. cit. S. 95; Schubert Friedrich Wilhelm. Immanuel Kant's Biographic // Immanuel Kant's samtliche Werke / Hrsg. von Rosenkranz K., Schubert F. W. Leipzig. 1842. T. II. Abt. 2. S. 210.

234

Данная точка зрения, несомненно, касается центральной идеи <критической философии>. Однако она слишком легко упускает из виду то, что в действительности Кант дает двойное определение границ разума. Первым адресатом действительно является метафизика, но второй, не менее важный, адресат составляют опытные знания вообще, и в особенности науки. В то время как первое определение границ ставит под сомнение лишь метафизику, оставляя в противоположность этому нетронутым обыденное отношение человека к миру, второе сомнение означает вместе с тем дискриминацию, даже оскорбление обыденного человеческого рассудка (*common sense*). Но оба определения границ поистине неразрывно связаны друг с другом и лишь вместе взятые представляют достаточно точную картину намерений и результатов философии Канта. Об этом в <Пролегоменах> (раздел <Об определении

границ чистого разума>) говорится поразительно двойственным образом: <После того как мы выше привели самые ясные доказательства, было бы нелепо надеяться узнать о каком-нибудь предмете больше того, что принадлежит к возможному опыту его, или узнать о такой вещи, которая, по нашему мнению, не есть предмет возможного опыта; нелепо было бы претендовать на то, чтобы хоть сколько-нибудь определить такую вещь по ее свойству, какова она сама по себе>. Это сформулировано отнюдь не согласно девизу: <Дважды прошито, лучше держит>. Кант, скорее, совершенно сознательно проводит различие между предметами <возможного опыта> и такими предметами или вещами, которые вообще не могут стать предметами возможного опыта. Именно это имеет своим следствием два совершенно различных направления в определении границ. С одной стороны, речь идет о науках в целом: <...математика имеет дело только с явлениями... Естествознание никогда не раскроет нам внутреннего содержания вещей, то есть того, что, не будучи явлением, может, однако, служить высшим основанием для объяснения явлений>. С другой стороны, это относится к метафизике с ее строгим запретом <не погружаться в область трансцендентных идей>¹⁷. Таким образом, определение границ наук не менее важно, чем определение границ метафизики. Ученый, если он не воспользуется критикой разума, оказывается, подобно любому человеку, подчиненным общим предрассудкам, принимающим явления за вещи в себе и поэтому подвергающимся на каждом шагу опасности гипостазирования. Материализм, который мнит, будто бы он знает вещи, как они, собственно, <в себе> существуют, оказывается такой формой гипостазирования. Детерминизм, принимающий бесконечный ряд условий человеческого действия за окончательный ответ на вопрос о человеке и последней причине его действия, представляет собой другую форму гипостазирования.

¹⁷ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4(1). С. 173, 175, 176.

235

НАУКА КАК КОНСТИТУИРОВАНИЕ МИРА ЯВЛЕНИЙ

Идея Канта ригористически ограничить все науки сферой мира явлений датируется более

ранним периодом, чем его же определение границ метафизики. Эту идею можно выявить уже в его инаугурационной диссертации 1770 г. <О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира>, в которой она занимала недостаточно оцененный, порой еще упускаемый из виду параграф. Это - двенадцатый параграф второго отдела, который, собственно, составляет центральный пункт сочинения. Здесь говорится: <Феномены рассматриваются и излагаются, во-первых, в физике, и это фено-

мены внешнего чувства, и, во-вторых, в эмпирической психологии>. Таким образом, физика и психология оказываются параллельно расположенными опытными науками, которые имеют дело лишь с миром явлений. Но для чистоты чувственных созерцаний пространства и времени как конститутивных форм чувственного мира (*mundus sensibilis*) это означает: <Чистая математика рассматривает пространство в геометрии, а время - в чистой механике. К этому присоединяется еще одно понятие, которое само по себе, правда, рассудочно, но его конкретное применение требует вспомогательных понятий времени и пространства (причем многое прибавляется последовательно и одновременно полагается рядом друг с другом), - это есть понятие числа, которым занимается арифметика>. Тем самым достаточно точно названы ведущие науки XVIII века. И для всех них значимо следующее: <Существует наука о чувственном, хотя, так как это феномены, в ней не дается реального уразумения, но только логическое>¹⁸. Действительная, реальная рассудочная деятельность, которая достигает *res <sicutisuni>*, вещи в себе, *mundus intellegibilis*, нуждается, несомненно, в других путях.

Источник этого своеобразного параграфа, его история, импульсы, которые он вызывает, пока еще полностью неясны. Однако нельзя совсем исключить то, что и здесь могли сыграть определенную роль <Очерки учения о предрассудках человеческого рода> Георга Фридриха Мейера, в особенности его высказывания о том, что он именует <основным предрассудком> опытного познания¹⁹. Именно этот основной предрассудок является источником других предрассудков, о которых у Мейера, между прочим, говорится: <Прежде всего отсюда возникает предрассудок, в силу которого мы не считаем действительным то, что мы не воспринимаем, и

" Кант И. Сочинения. М., 1940. Т. 2. С. 406-407.

¹⁹ Meier Georg Friedrich. *Beitrage zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. Halle, 1766.S. 34.0 влиянии этого труда на Канта см. 'Hinske N. *Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinornienlehre // Kant und sein Jahrhundert, Gedenkschrift fur Giorgio Tonelli / Hrsg. von C. Cesa und N. Hinske. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1993.S. 103-121.*

236

отрицаем то, присущее предметам, что мы в них не воспринимаем. Но разве наши чувства всеведущи? Поэтому в мире может действительно наличествовать бесконечно много вещей, предметов, изменений, о которых мы не имеем и не можем иметь каких-либо ясных ощущений>²⁰". Не воспринял ли Кант в конечном счете такие фрагментарные мысли Мейера, освободив их от вольфианства, не извлекли он из них основополагающих выводов относительно природы наук? Не здесь ли находится им-

пульс, благодаря которому Кант вообще подчинил науки чувственному миру? Однако в данном случае возможно не более чем смутное предположение, которое послужит не ответом, а лишь отправным пунктом для последующей исторической работы над источниками.

Таким образом, наука всегда остается делом мира явлений. Но что это означает? И что это означало за одиннадцать лет до выхода <Критики чистого разума> в контексте инаугурационной диссертации? Почему, несмотря на вызывающую краткость последней, Кант посвящает этому тезису целый параграф?

Чтобы постигнуть весомость этого параграфа, следует осмыслить присущую диссертации ведущую постановку проблемы, то, как она хорошо продуманным, точнейшим образом выражена в ее названии. Темой этого гениального труда является не вопрос о принципах чувственного и умопостигаемого мира, как на это, казалось бы, указывает его название: <О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира>. Названия третьего и четвертого разделов диссертации, исключая любые недоразумения, показывают, что <Принципы> относятся не к <миру> (mundus), а к <форме> (forma). Тему сочинения составляет значительно более оригинальный и ведущий вглубь вопрос об основаниях формы чувственного мира и основаниях формы умопостигаемого мира. Основа пространственно-временной формы чувственного мира - человек как чувственное существо, с его чистыми чувственными созерцаниями пространства и времени. Основа формы умопостигаемого мира, мира *res sicuti sunt*, вещей в себе, - Бог как <Architectus> и <Creator mundi>.

Однако именно тем самым описана основная ситуация человека, как ее мыслил Кант на протяжении всей своей жизни, несмотря на все изменения и коренные повороты, которые претерпевала его философия. Такова судьба человека: жить в двух совершенно разных мирах. Один мир создается и постоянно воспроизводится самим человеком посредством присущих ему априорных элементов познания. Другой мир, неумолимый закон которого (его <форма>) вне власти человека, напоминает при словье: мое царство не от мира сего. И тот, кто пытается, с одной или другой стороны, устранить это напряжение, укорачивает тем самым основное (*elementare*) измерение бытия человека.

211 Meier G.F. *Op. cit.* S. 34.

237

Для наук это означает: они - одна из основополагающих форм конституирования чувственного мира с помощью априорных познавательных функций человека. Они - дело трансцендентальной субъективности. Мир, о котором они говорят, - произведенный человеком мир. О других измерениях человеческого бытия науки, понятые таким обра-

зом, ничего не могут сказать ни в позитивном, ни в негативном смысле. Последние, окончательные объяснения, какова бы ни была их возможная форма, не есть их дело. Чем дальше продвигается вперед онаучивание (*Verwissenschaftlichung*), тем более герметично, неизбежно, принудительно заслоняют науки другие измерения действительности. Эпоха, которая не знает иных, кроме науки, ориентирующих инстанций, оказываются в запутанной, тупиковой ситуации в рамках *mundus sensibilis*. Она движется лишь вокруг себя самой.

К постоянно дискутируемым проблемам исследования творчества Канта относится вопрос: имел ли он (и если да, то в какой мере) вообще намерение представить в <Критике чистого разума> своего рода теорию науки? Этот вопрос, один из наиболее сложных вопросов исследования творчества Канта вообще, не может быть обсужден здесь; он может быть темой целой книги. Но, по меньшей мере, один вопрос, который ныне охотно передается забвению или вытесняется в теории науки, Кант в высшей степени убедительно сделал темой своей критики разума: вопрос о границах науки. Это достижение едва ли может быть переоценено. Ведь наука, которая не обеспокоена более вопросом о своих принципиальных границах, перестает быть наукой - она находится на пути перерождения в идеологию.

Складывается впечатление, что Кант был одним из первых среди тех, кто прозорливо постиг проблему возрастающего онаучивания бытия. Наука - необходимая форма овладения бытием. Она есть также оружие против суеверий и фанатизма, которые в каждую эпоху обретают свое особое обличье. Однако наука безжалостно низводит человека к миру явлений и тем самым (в случае абсолютизации этого мира) упраздняет метафизический ранг человека. Подобно тому как в греческой мифологии у короля Мидаса, символизирующего алчность, все, к чему он прикасался, тут же неизбежно превращалось в золото, так и в науке все, что она подвергает исследованию своими методами, становится элементом *mundus sensibilis*.

К ВОПРОСУ о восприятии КАНТА РАННИМ ЙЕНСКИМ КАНТИАНСТВОМ

Определение границ чистого разума означает вместе с тем создание разумного свободного пространства, в котором человек может быть сознательным в рамках *mundus intelligibilis*. По-видимому, именно этот аспект <Критики чистого разума> особенно возбудил спонтанный интерес ранних йенских кантианцев. Так, Додерлейн, правда вполне в духе сократического века, утверждает, что <более точное и более содержательное познание вещей> ведет к тому, что люди <осознают, в

каком объеме существует то, что для них осталось непознанным>21.

238

И также Иоганн Вильгельм Шмид, профессор гомилетики, катехетики и пасторской теологии в Йенском университете, один из бесспорных и благоверных кантианцев среди тогдашних теологов, ясно видит в троичном определении границ разума первое основополагающее достижение философии Канта. <Заслугой критической философии является то, что она указала границы, принадлежащие знанию, познанию и вере>22. Но особого интереса заслуживает в этой связи письмо Шютца к Канту от 10 июля 1784 г. - первое в этой столь важной рецепции Канта вообще. Шютц сообщает о тех пассажах, которые при чтении <Критики чистого разума> особенно его взволновали. <Я пытался в различных моих лекционных курсах обратить внимание думающих слушателей на "Критику чистого разума", и особенно места на страницах 753-756, 312 и далее (при чтении которых я горячо восхищался Вами), которые я им зачитывал>23. Первый из этих пассажей относится к учению о методе. Для Шютца это учение отнюдь не простое приложение к <Критике чистого разума>, а ее подлинный итог. Названное им место гласит: <Когда я слышу, что какой-нибудь выдающийся ум старается опровергнуть свободу человеческой воли, надежду на загробную жизнь и бытие Бога, то я жадно стремлюсь прочитать (его) книгу, так как ожидаю, что благодаря его таланту мои знания расширятся. Я заранее уже совершенно уверен, что он не решит своей задачи, не потому, что я воображаю, будто я уже обладаю неопровержимыми доказательствами в пользу этих важных положений, а потому, что трансцендентальная критика, открывая мне все ресурсы нашего чистого разума, полностью убедила меня в том, что, так же как разум совершенно недостаточен для обоснования утвердительных положений в этой области, точно также и в еще меньшей степени он неспособен дать отрицательные ответы на эти вопросы>24. Однако именно этот негативный результат <трансцендентальной критики> открывает нечто, подобное свободному пространству, которое теперь позволяет сохранить соответствующим делу образом другие <важные положения>25.

21 Цит. по: <Das Kantische Evangelium>. Op. cit. S. 5. См. также выше, примеч. 13.

22 Schmid J. W. Christliche Moral wissenschaftlich bearbeitet: 3 Bde. Jena, 1797. Bdl.S.264.

" См.: Kant's gesammelte Schriften / Hrsg. von der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin; Leipzig, 1922. Bd 10. S. 394 (N 233).

24 Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 626-627.

25 Ср. письмо Канта Маркусу Херцу (конец 1773 г.): <Однако я питаю надежду, о которой говорю только Вам, ибо меня легко могут обвинить в чрезмерном тщеславии, что тем самым я надолгое время определю развитие философии, придав ей новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение> (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 534.).

239

Второе положение, на которое указывает в своем письме Шютц, находится в знаменитом разделе <Об идеях вообще> в начале <Трансцендентальной диалектики>. Трансцендентальная аналитика, напротив, не упоминается в письме Шютца ни одним словом.

Наиболее впечатляющий взгляд на раннее восприятие <Критики чистого разума> в Йене дает, пожалуй, объемистая (насчитывающая не менее 18 страниц) рецензия Шютца²⁶ на относящуюся к весеннему семестру 1785 г. работу Иоганна Шультце <Разъяснения к "Критике чистого разума" господина профессора Канта>. Рецензия давно заслуживает переиздания с комментарием (и перевода на итальянский язык). В действительности речь в ней идет, как уже показывает избранное название - <Сообщение о Кантовой критике разума>, о весьма интересном изложении ее идей, для которого опубликованные в это время <Разъяснения> Шультце представляют лишь повод. Шютц подытожил здесь в ясной и сжатой форме результаты своих многолетних занятий <Критикой чистого разума>, книгой, <которая сама в себе полна света>²⁷. <Письма о кантовской философии> Рейнгольда неоднократно упоминаются им²⁸. Шютц заключает это изложение не в духе Гейне, т. е. не кантовской <критикой всей рациональной теологии>²⁹. Эта критика является для него, скорее, лишь фоном для подробного разъяснения и дальнейшего изложения моральной теологии, которую Кант уже в 1781 г., в <Каноне чистого разума>, т. е. во втором, главном, разделе учения о методе, набросал в общих чертах. Шютц пишет вслед за Кантом: <Эта моральная теология> - т. е. такая теология, которая принимает за исходный пункт личный опыт морально поступающего человека, - имеет <своеобразное преимущество перед спекулятивной (теоретической), ибо она неизбежно ведет к понятию единственной, единой, всесовершенной первосущности, на что спекулятивная теология не указывает объективных оснований, не говоря уже о том, что она не может убеждать>³⁰.

Исходным пунктом такого рода <моральной теологии>, как небезынтересно было бы отметить, является не фактическое несоответствие между счастьем и моральностью, которое должно бы наблюдаться здесь, на земле.

26 Rezension zu <...> Eriauterungen uber des Herrn Professor Kant <Kritik der

reinen Vernunft> von Johann Schuize <...> in Beziehung auf die Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant <...> und die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können von Immanuel Kant <...> // Allgemeine Literatur-Zeitung, 1785. Bd 3. S. 41-44, 53-56, 117 f., 121-124, 125-128.

27 Ibid. S. 41.

28 Ср.: <Das Kantische Evangelium>. S. 114.

w Rezension... S. 127.

311 Ibid. S. 128.

240

К этому пункту ведет лишь окончательное суждение человека, когда он вникает в свое внутреннее, в свой интеллигибельный характер, в то, что он, как человек <в себе>, разрешил бы. Исходный пункт для Шютца со всей очевидностью составляет разлад между прагматическими указаниями к действию, направленными на счастье, и нравственностью. Таким образом, речь идет именно о том конфликте поступка, который Кант в своих <Лекциях о философской энциклопедии> выразил в легко запоминающейся формуле: <Кто хочет хорошо себя вести, пусть поступает, как Сократ, а кто хочет быть счастливым - пусть поступает, как Цезарь>³¹. Этот разлад между <правилами ума> и', <нравственным законом>³² не может возникнуть в мире из ничего. Он - один из основных фактов человеческой жизни, который снова и снова болезненно осознается человеком в его поступках и в конечном счете наставляет на путь, который во всех своих шагах не может быть здесь реконструирован, приводит к мысли, что <необходимая связь надежды стать счастливым с непрерывным стремлением сделать себя достойным счастья может быть лишь надеждой... если высший разум, предписывающий моральные законы, вместе с тем как причина природы образует ее основу... то есть если предполагается бытие Бога. Но вместе с тем должно предположить, что нынешний чувственный мир не представляет нам действительного достижения такого согласия, согласия быть достойным счастья и самого счастья, что для нас такой моральный мир есть будущее. Таким образом, Бог и будущая жизнь являются двумя обязательствами, неотделимыми друг от друга предпосылками, которые предлагает нам чистый разум, согласно его принципам>³³. На языке диссертации 1770 г. это формулируется так:

основу формы <интеллигибельного, т. е. морального, мира>³⁴ составляет не разум человека, а <высший разум>, который <вместе с тем как причина>, как принцип формы <образует основу природы>. Но доступ к mundus intelligibilis и основа его формы открываются теперь человеку не как в 1770 г. - посредством реального применения рассудка в теоретическом познаний; а|в самопостижении опыта морального поступка, выступающего как самостоятельный, невыводимый и несводимый к чему-либо

другому источник познания, обладающий собственным рангом³⁵.

31 Kant's gesammelte Schriften / Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin, 1980. Bd 29. 2. S. 43.

32 Rezension...S. 127.

" Ibid. S. 128.

34 Ibid. S. 127.

35 См.: <Reflexions>-4349. <Нам не может быть дан иной, чем чувственный, мир; следовательно, всякий mundus physicus (материальный) есть чувственный мир;

лишь mundus moralis (формальный) интеллигибелен. Поэтому, так как свобода - единственное, что дано a priori и в этой априорной данности существует: закон свободы образует a priori в мире formam mundi intelligibilis. Это ведет, согласно...

основаниям свободы, к презумпции интеллигибельного: Бог и будущий мир (сама природа его) соответственно моральным законам будет существовать> (XVII 516).

241

<Только сердце вещает об этом>³⁶.

Именно это новое обоснование веры в Бога и бессмертие является для Шютца квинтэссенцией того <нового порядка вещей> (novi rerum ordinis), который иницируется в философии". Именно здесь, согласно всем предположениям, находится ответ на вопрос, почему Шютц, вопреки многочисленным иным обязательствам по популяризации <Критики чистого разума>, этого <ярчайшего глубокомыслия>³⁸, отдался с такой страстью этой задаче.

Перевод Т. И. Ойзермана

36 Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd 1. S. 379.

37 Rezension zu: <.-> Grundlegung... S. 23.

38 Rezension zu: <...> Eriauterungen... S. 128.

Раздел третий

**МОРАЛЬ
И ВЕРА**

МОРАЛЬ И РАЗУМ

Отсутствие рационально обоснованного понятия морали - одна из характерных особенностей нашего времени. Автор, утверждающий, что <большая часть современного этического мышления состоит из необоснованных утверждений, беспринципной казуистики и рефлексии>', довольно точно описывает ситуацию. И это не воспринимается в качестве недостатка ни философией, ни культурой в целом. Речь идет не просто о равнодушии философской теории к морали, но и о своеобразной дискредитации последней.

История европейской цивилизации традиционно сопровождалась ее моральной критикой. Считалось, что цивилизация должна соответствовать моральным критериям. Это относилось не только к редким мыслителям, которые рассматривали развитие общества как деградацию, но и их многочисленные оппоненты, как правило, не ставили под сомнение саму правомерность этического взгляда на мир. В настоящее время, похоже по всему, ситуация коренным образом изменилась или, по крайней мере, изменяется. Моральная критика цивилизации сменяется цивилизационной критикой морали. Так, например, все более широкое распространение получает взгляд, согласно которому мораль является одной из форм социальной жизни наряду со многими другими и потому ее уни-

[Hosle V. Praktische Philosophie in der modernen Welt. Munchen; Beck, 1992. S. 16.](#)

245

версалистские претензии признаются чрезмерными. Сегодня экзотической фигурой является не тот, кто отрицает моральные критерии, а тот, кто признает их абсолютность. Если воспользоваться историческими символами, то можно сказать, что сегодня идейным маргиналом, скорее, считался бы Сократ, чем Фразимах. И сегодняшней Руссо не стал бы писать трактат на тему, способствовало ли развитие наук очищению нравов. Он бы просто сказал, как один из западных профессоров, что в модели современной науки этика играет такую же роль, как велосипедный тормоз на межконтинентальном самолете.

Современная интеллектуальная ситуация, когда под сомнение ставится решающая роль морального измерения человеческого бытия, не является случайной. Она глубоко укреплена в традициях европейской культуры. Я попытаюсь показать это на примере того, как в истории философии решалась проблема взаимоотношения морали и разума.

Греческая античность усматривала отличительный признак человека

в его разуме, понимая под этим не только способность познавать мир, но и решимость рассматривать знания в качестве высшей, последней инстанции по всем спорным вопросам человеческой жизни. Европейский мудрец - антипод шамана, колдуна, святого. Он не водит дружбы с тайными силами. Его сила заключается в том, что он много знает и далеко видит, достаточно много и достаточно далеко, чтобы принимать самостоятельные ответственные решения.

Если говорить о познании в собственном смысле слова, то все культуры в общем и целом похожи друг на друга: все они являются рационалистическими. С этой точки зрения европейская культура, надо думать, ничем не отличается от китайской, иудаистской или мусульманской. Иное дело - какое место отводится знаниям в системе человеческих приоритетов. По этому критерию культуры уже не совпадают. Европейская выделяется среди прочих тем, что она на первое место ставит знания, а в самих знаниях - его рационально-научные формы. Для Конфуция, например, отличительным признаком человека является <жень> (это обычно переводится как <гуманность>, <человеколюбие>). Человеческим началом в человеке в данном случае выступает не разум и познание, а мораль. Здесь речь идет о совершенно другой духовной традиции. Конфуцианский человек считает себя человеком прежде всего потому, что он обладает жень и соблюдает ритуал. Европейский человек считает себя человеком прежде всего потому, что он обладает разумом, может познавать и мыслить. Речь идет, разумеется, о преобладающей тенденции, а не об исчерпывающей характеристике.

Претензии разума быть верховным управителем и арбитром наталкиваются на такие же претензии со стороны другой человеческой способности

246

ти - морали. Как бы ни определять мораль, совершенно очевидно, что она не сводится к знаниям и не считает себя обязанной непременно следовать им. Мораль не считается с законом достаточного основания. У нее своя, особая необходимость, которая часто оказывается более необходимой, чем необходимость благоразумия. Мораль может быть разумной помимо разума. Она укоренена не в разуме или, по крайней мере, не только в разуме. Правильное суждение необязательно реализуется в правильном действии. Правильному действию не всегда предшествует правильное суждение. Имея иную природу, иной источник, чем познающий разум, мораль претендует на ту же роль, что и он. Коса разума находит на камень морали. Крестьяне в таких случаях просто убирают камень с поля. Также, по сути дела, решила поступить европейская философия.

Спор между разумом и моралью за первое место в системе человеческих ценностей был предрешен в пользу разума постановкой вопроса об обосновании морали. Ведь обоснование - сугубо рациональная проце-

дура. Уже в самом вопросе неявно заложена мысль, что мораль обязана оправдаться перед разумом, получить от него как бы <вид на жительство>. Тем самым разум оказывается в царском кресле еще до того, как доказаны его права на трон. Ведь вместо рационального обоснования морали можно было бы говорить о моральной оправданности познания. И это была бы совершенно другая постановка. Тем не менее случилось так, что разум взялся распространить свою власть на область нравственной жизни и одним из центральных вопросов европейской философии и культуры стал вопрос о том, почему следует быть моральным. (Я говорю <европейской>, потому что есть другие культуры, например мусульманская, где вопрос <почему> в этом контексте является периферийным, а основное внимание сосредоточено на том, что значит и как быть моральным.)

Первыми идею всеисилия знаний и образования высказали софисты, полагавшие, что человека можно научить всему, в том числе добродетели. По смыслу их учения, человек является мерой всех вещей в своем особом качестве мыслящего существа, которое умеет говорить и логически последовательно думать. Приняв этот тезис как основополагающий, софисты неизбежно пришли к этическому релятивизму. Они полагали, что не существует объективных различий между добром и злом и человек может оперировать ими в своих интересах как угодно. То, что для одного является добром, для другого может быть злом. Для одного и того же человека нечто иногда бывает добром, иногда - злом. Мыслители, которые первыми стали рассматривать разум в его функции производства знаний в качестве отличительного признака человека, были в то же время первыми мыслителями, которые релятивировали моральные понятия. Эта корреляция многозначительна. Она не является случайной, а отражает существо дела.

247

Сократ вполне разделял убеждение софистов во всеисилии знания, но не мог принять их морального релятивизма. У него, как известно, был свой гений, который предостерегал его от определенных поступков. Оставим в стороне вопрос о том, как можно идентифицировать гений Сократа, - то ли это совесть, то ли некая моральная интуиция, именуемая обычно внутренним голосом, то ли что-нибудь еще. Важно зафиксировать, что это не знание: голос этот всегда удерживал от чего-то, говорил только о том, чего не надо делать и он никогда не формулировал оснований своих предостережений. Его природа была непонятной, темной, и в этом смысле он противостоял свету разума. Тем не менее предостережения таинственного гения всегда оказывались правильными. Получалось так, что загадочный внутренний голос, по крайней мере в некоторых случаях, постигает добродетель лучше и глубже, чем разум Сократа, хотя именно у Сократа разум был высокой пробы. Его <мыслильня> работала на полную мощность, выдавая высококачественную продукцию.

Словом, гений, даймоний Сократа был вызовом его интеллектуально-познавательным возможностям. Отсюда, казалось бы, оставался один шаг к тому, чтобы признать ограниченность компетенции разума в том, что касается добродетели, чтобы перевернуть представления о человеке и рассматривать его уже прежде всего в качестве морального (а не разумного) существа. Сократ этого шага не сделал. Более того, он пошел по пути усиления этического интеллектуализма. Из противоречия, с которым столкнулся, он сделал тот неожиданный вывод, что человек просто не знает, что такое добродетель.

Размышления Сократа начинаются с одного наблюдения: люди пользуются понятиями типа справедливости, прекрасного, мужества, но не могут их определить. Не знают, что это такое. Парадокс состоит в том, что эти понятия, с их точки зрения, выражают самые важные и ценные вещи в жизни. К ним люди апеллируют как к высшей инстанции, оправдывая свои мысли и действия. Речь идет о понятиях, образующих высший ценностный ряд и составляющих основу человеческой идентичности. Именно в них люди не могут дать себе отчет. Сократ беседует о мужестве с человеком, который более всех должен бы быть сведущ в этом и которого все признают мужественным человеком, - с полководцем Лахетом. Лахет не может сказать, что такое мужество. Сократ пытается у самых, казалось бы, подходящих для этого людей узнать о других понятиях. Каждый раз его ждет разочарование. Получается так, что люди живут, словно во сне, не понимая ни того, что они говорят, ни того, что они делают. Сократ задумался над тем, откуда взялись эти понятия, что за ними стоит, отражениями какой реальности они являются.

Сократ разделял убеждение своих соотечественников, что в случае понятий, которые впоследствии получили название этических, речь действительно идет о первостепенных, самых важных вещах, ориентирующих человека в жизни. Именно это убеждение составляет как исходный **248**

пункт, так и внутренний пафос его философствования. Если добродетель есть самое важное и ценное из всего, к чему стремятся люди, то надо рассмотреть природу человеческих стремлений и выяснить, что же мешает их полному осуществлению. Этику Сократа можно свести к трем основным положениям: она начинается с аксиомы, согласно которой благое, есть удовольствие и польза; ее теоретическим центром является тезис о тождественности добродетели знанию; завершается она выводом: я знаю, что ничего не знаю. Эти три положения составляют жесткую логическую цепочку. Все люди стремятся к удовольствиям и их сложным комбинациям, складывающимся в пользу и счастье, т. е. к тому, чтобы позитивно утвердить свое бытие. Эвдемонистическим тезисом Сократ помещает добродетель в пространство человеческого опыта, признавая тем самым, что

она может быть предметом рационального осмысления. Удовольствия могли бы быть законом человеческого поведения, если бы они не были так многообразны, а границы, отделяющие их от страданий, столь условны. Мир удовольствий и страданий является сложным миром. Поэтому встает проблема выбора между разными удовольствиями, между удовольствиями и страданиями, или, как говорит Сократ, проблема измерения.

Основанием выбора, или измерения, может быть только знание. Сократ приходит к своему основному положению, согласно которому добродетель есть знание. Так мораль столкнулась с познанием. Сократовское сведение добродетели к знанию означало, что нравственно ответственный выбор совпадает с рационально обоснованным решением. Этическое убеждение приобретает законную силу только в форме логического принуждения.

Добродетельная жизнь, полагал Сократ, прямо зависит от знания добродетели. Вообразить себе, что кто-то знает, в чем заключается добродетель, и не следует ей, - значит противоречить исходному утверждению, согласно которому благо совпадает со стремлением к удовольствиям, пользе, счастью. Это значит - сделать абсурдное допущение, будто человек избирает худшее, а не лучшее. Намеренное зло, согласно логике Сократа, есть противоречие определения. Быть умным и быть нравственным - одно и то же. И если люди не стремятся к нравственно прекрасному и не избегают нравственно безобразного, то это является следствием и вместе с тем несомненным доказательством того, что они не знают, в чем состоит нравственно прекрасное и нравственно безобразное.

Основной, сформулированный еще в античности упрек этическому интеллектуализму Сократа состоит в том, что он отождествляет добродетель с разумной частью души, игнорируя тем самым ее, неразумную часть. Он действительно игнорировал неразумную часть души, но это не значит, что он не знал о ее существовании. Таким наивным Сократ не был. Он понимал, что душа содержит в себе некое иррациональное начало. Сократ говорит об иррациональной природе нравственного беспокойства. В заключительной части <Гиппия большего> мы слышим от него о не-

249

кой роковой силе, которая владеет им и обрекает на вечное блуждание. Сократ упоминает в этой связи о таинственном внутреннем человеке, двойнике, который постоянно его стыдит и обличает как раз тогда, когда он готов присоединиться к ходячим представлениям о добродетели. Хотя Сократ искал добродетель на пути знания, что-то заставляло его заниматься этим - и это <что-то> не было знанием. Словом, Сократу ведомо о существовании иррациональных глубин жизни, но он хочет обойти их. Сократ хочет взять мораль под контроль. Тот пласт человеческого поведения, последнее и решающее слово по поводу которого принадлежало бы

самому действующему индивиду, - это и есть действия, целиком зависящие от разума, знаний. Знания есть тот канал, через который человек задает вещам свою меру. Только они позволяют ему действовать вполне ответственно. Но Сократ не смог подвести под мораль рациональную основу. Он не смог прояснить природу той силы, которая заставляла его, забыв обо всех удовольствиях и всякой пользе, бегать по Афинам, вопрошая всех о добродетели, и которая заставляет афинян считать самыми важными вещами справедливость и многое другое, о чем они даже толком не могут сказать, что это такое.

Добродетельная жизнь прямо зависит от знания добродетели. Обладает ли Сократ или кто-либо иной таким знанием? Нет, не обладает. Сократ открыто признает свое незнание, и именно в этом - в том, что он знает о своем незнании, - он видит выражение особой мудрости, которую ему приписывают. И в самом деле, в этом парадоксальном утверждении заключена вся этическая мудрость Сократа, его моральная программа.

Прежде всего следует отметить, что идеал знающего незнания прямо вытекает из сведения добродетели к знанию. Если добродетель есть знание и кто-то утверждает, что он обладает этим знанием, то он тем самым провозглашает себя добродетельным. Такое знание, если бы кто-нибудь им обладал, несомненно, было бы заимствовано остальными, и все люди были бы счастливыми. Но это не так по факту, ибо реальные нравы очень далеки от добродетели, а жизнь людей - от того, что можно было бы назвать счастьем. Кроме того, это невозможно и по чисто логическим основаниям. Человеческая добродетель есть человеческое совершенство - таково точное содержание этого понятия у Сократа. А осуществленное совершенство аналогично сосчитанной бесконечности. И то, и другое есть бессмыслица. Поэтому Сократ в силу одной последовательности мысли, не говоря о других соображениях, вынужден утверждать, что он знает только то, что он ничего не знает.

Если говорить о нормативном смысле сократовского утверждения, то оно открывало перспективу нравственного совершенствования человека. Если добродетель есть знание, а я знаю, что я ничего не знаю, то задача, которая стоит передо мной, - продолжать исследовательский поиск. Знание своего незнания задает направление и пространство нравственно-

250

го возвышения. Но тем не менее прямую задачу, которую Сократ ставил перед собой - осветить область моральной жизни светом разума, - он не решил. Его этический интеллектуализм завершился отрицательным итогом. Мораль не поддалась рациональной интерпретации. Сократ не смог ответить, откуда же взялись моральные понятия и что соответствует им в реальном мире.

Знания добродетели Сократ не дал. Но у него была безусловная убежденность в том, что такое знание возможно. Ко времени Сократа уже вполне сложилась ситуация, при которой низменные нравы сопровождаются возвышенными стремлениями, зло существует под прикрытием и в обличье добра. Откуда же берется представление о справедливом и прекрасном, если в мире им нет места? Не с Неба же они падают?! Почему, собственно, нет? Именно эта мысль пришла в голову Платону, самому талантливому ученику Сократа. Он сделал на первый взгляд невероятное, но, по сути дела, вполне логическое допущение: если добродетель(не)укоренена в этом мире, то, наверное, существует другой мир, отражением и выражением которого она является. Платон конструирует новый мир - для того чтобы подвести фундамент под моральные понятия, обеспечить им бытие. Он вынужден был это сделать. Раз была поставлена задача разумно осмыслить мораль и вдруг обнаружилось, что моральные понятия висят в воздухе, бездомны, то надо было или отказаться от этих понятий, что сделали софисты, или придумать для них другой мир, построить соразмерный им дом. Это Платон и сделал, сконструировав мир идей, в котором верховодит идея блага. Мир идей не просто лучше реального мира, он совершенен. Он отличается от реального мира, как оригинал от копии, является по отношению к последнему и началом, и причиной, и образом, и образцом.

Помимо логических, идеализм Платона имел также психологические основания. Платон считал Сократа лучшим из людей. Судебная расправа над учителем глубоко травмировала его. Почему же убили лучшего из людей? Убили не случайно, а обдуманно, по закону. Убили всем миром. Что же может означать это невероятное событие, состоящее в том, что мир не принимает, не выносит добродетельного человека? Как понять, что добродетель не только не ведет к счастью, но еще и осуждается, как если бы она была величайшим преступлением? Чтобы остаться верным учителю и моральной истине, Платон пришел к заключению, что мир, который убивает праведников, не может считаться последним и единственным миром. Наверное, есть другой мир, где Сократа не убивают, а возносят, где добродетельные являются одновременно несчастливими. У Платона не было фактически другой возможности удержаться от деградации и перейти к проповеди интеллектуального цинизма, следуя за софистами. Он должен был придумать мир, в котором не убивают Сократа. И он его придумал.

251

На первый взгляд Платон как будто бы свел концы с концами: есть некоезанебесное царство, <умное место>, и наши моральные понятия являются обрывочными воспоминаниями о нем, его бледными отражениями. В действительности, однако, он перевернул, коренным образом переформулировал саму проблему. Он постулировал мораль в качестве

.высшей реальности и тем самым сменил вектор исследовательского поиска. Проблемой теперь становится не мирская укорененность морали, не выявление ее объективных оснований) а моральная оправданность мира, его соответствие идеальным образцам. Вопрос о рациональном обосновании морали трансформируется в вопрос о моральных границах и целях познания. По сути, по объективному смыслу теории Платон своим этическим идеализмом сказал следующее: мораль не может быть объяснена в пределах опыта, она уходит своими корнями в такие сферы, которые лежат за пределами возможностей рационально обоснованного знания.

Сам Платон такого вывода не сделал. Очарованный разумом, он не смог пойти на ограничение его власти. Он полагал, что мораль может быть освоена и гносеологически и практически, что ее можно познать и можно ей существовать. Правда, для того чтобы последовательно провести эту позицию, ему пришлось в первом случае прибегнуть к мифотворчеству с переселением душ, а во втором - создать казарменную утопию.

Платон-художник и Платон-утопист замалчивают грехи Платона-философа. Непоследовательность Платона состоит не в том, что он постулирует сверхчувственный мир. Его непоследовательность начинается тогда, когда он полагает, что этот мир можно познать, рационально освоить.

Платон вводит ряд гносеологических конкретизации, необходимых ему для того, чтобы обосновать возможность познания морали. Он различает два вида разума (знания) и два вида удовольствия. Один вид разума и знания направлен на то, что не возникает и не погибает, а остается вечно неизменным, всегда тождественным себе. Предметом другого вида разума и знания является возникающее и погибающее. Первый вид разума и знания выше второго. Что касается удовольствия, то к первому виду относятся соразмерные удовольствия. Они не связаны со страданиями, беспечальны. Недостаток в них незаметен, их восполнение ощутимо и приятно. Они несильные. Их источником является прекрасное и добродетельное. Удовольствия второго вида характеризуются безмерностью, вносят в душу волнение, всегда сопряжены со страданиями. Это - гнев, гордыня, страх и тому подобные чувства. Словом, как говорит Платон, есть удовольствия от нежных звуков, а есть удовольствия от щекотания. Между ними нет ничего общего. Только удовольствия первого вида входят в структуру добродетели, но и они занимают там последнее место. Путь добродетели есть восходящий путь познания прекрасного, который может завершиться только тогда, когда душа узрит вечное и любовь к истине не будет ничем омрачаться.

252

В этих рассуждениях Платона следует подчеркнуть два момента. Во-первых, он вводит особый вид разума и знаний, а также особый вид удо-

вольствий, которые нацелены исключительно на познание морали. Но это как раз и означает, что мораль не уместается в границах познающего разума, по крайней мере в той степени, в какой разум гарантирует достоверные, доказанные, необходимые знания. Платон фактически признает, что у морали свой разум и свои удовольствия. Во-вторых, он объявляет высшей ценностью познание, возводя его на тот самый пьедестал, на который претендует мораль и с которого она была явочным порядком свергнута. Ведь одна из особенностей моральных понятий, в силу которых они стали преимущественным предметом исследовательского интереса Сократа, состоит в том, что им приписывается абсолютная ценность. Для людей нет ничего важнее добродетели. Разум, взявшись выяснить, что такое добродетель, тем самым неявно провозгласил, что он есть нечто более важное, чем она. Платон просто выявил этот скрытый смысл. Познавательная интерпретация морали обернулась моральным освящением познания. В этом смысле результат, к которому он пришел, когда объявил познание прекрасного высшей добродетелью, очень напоминает поведение разбойника, ограбившего того, кого он взялся охранять.

Платон хотел доказать, что мораль разумна. А <доказал>, что разум морален. Разница между этими двумя утверждениями огромна. Аристотель, который известен тем, что он во всех областях философского знания расшифровал тайные коды Платона, выявил строго научное, земное содержание его буйных фантазий, в этике сосредоточил все свое внимание как раз на том, чтобы перебросить мост от разумности, рациональности поведения к его моральности.

У Аристотеля есть два основных определения человека: человек - это а) разумное (мыслящее) и б) политическое (полисное) существо. Они связаны между собой таким образом, что человек становится полисным существом в той мере, в какой он реализует свои возможности в качестве разумного существа. Полис и есть воплощенный, объективированный разум. Если вообще деятельность (практику) Аристотель понимает как S актуальное бытие живого существа, переход его возможностей в действительность, то полис представляет собой специфическую форму человеческой практики. А мораль - это просто оптимальная форма осуществления разума и тогда, когда речь идет об отдельном индивидуе, и тогда, когда речь идет о полисе. Свою плоть она обретает в добродетелях.

Этические добродетели, согласно Аристотелю, - это особый класс человеческих качеств; они складываются в результате такого соотношения разума и аффектов, когда первые руководят вторыми. Они совпадают с разумной мерой в аффектах, а разумная мера (знаменитая аристотелевская середина), в свою очередь, устанавливается путем соотнесения с привычными формами полисного поведения. Индивидуальная добродетельность и полисная целесообразность взаимно опираются друг на друга.

Добродетель выступает как форма целесообразности, хотя и особая, касающаяся, с одной стороны, человеческого характера в целом, а с другой - жизни всего полиса. В то же время сама целесообразность полисной жизни поддерживается добродетельностью индивидов.

Совершенный человек и совершенный полис взаимно обуславливают друг друга. Они образуют некий круг, где причина становится следствием и следствие становится причиной. Изучая отдельные добродетели, Аристотель, с одной стороны, выявляет их индивидуально-психологические признаки и в то же время достаточно строго обозначает сферу общественной жизни, на которую она замкнута. Без добродетельной личности не может быть добродетельного полиса. И наоборот.

Добродетельность для Аристотеля тождественна разумности, что означает, по крайней мере, две вещи: а) в структуре душевных сил человека господствующим, управляющим началом является знающий разум; б) целесообразность полиса, который представляет собой развернутый, объективированный, воплощенный разум, задает норму индивидуальному этосу. Примечательно в этой связи, как он решает вопрос о свободе воли, мистификация которой всегда была формой обоснования необосновываемого статуса морали. Да, считает он, добродетельные поступки свободны, но в совершенно конкретном и строгом смысле: они, во-первых, являются осуществлением воли самого действующего индивида и, во-вторых, носят намеренный характер, т. е. предпринимаются на основе сознательно взвешенных решений, благодаря чему и подлежат этическому вменению. Конечно, конкретное определение того, когда действия подневольны, а когда произвольны, как и в чем выражается их сознательно взвешенный характер, представляет собой нелегкую задачу и не на все возникающие при этом вопросы Аристотель дает ответы. Но это - такие трудности, которые неизбежны при исследовании любого предмета.

Аристотель придает этике и этическим добродетелям вторичный, служебный, прикладной характер. Такой подход исключает саму постановку вопроса об обязательных моральных законах, общезначимых критериях различения добра и зла. Мера добродетельности поведения всегда конкретна, она особо уточняется применительно к каждой добродетели и, более того, она всегда индивидуализирована. Например, нет такого набора объективных признаков, которые позволяли бы установить, являются ли поступки справедливыми, ибо для этого надо их соотнести еще и с индивидом, который их совершает. И Аристотель приходит к выводу, что поступки тогда справедливы, когда они таковы, что их мог бы совершить справедливый человек. Применительно к справедливости, как и к другим добродетелям, основная установка Аристотеля заключается не в том, чтобы предписать, а в том, чтобы описать и объяснить. По-

этому он рассматривает их во всей полноте взаимосвязей и конкретности воплощения, сторонится абстрактной односторонности суждений. Я хочу подчеркнуть только ту мысль, что Аристотель создал этику, которая со-

254

вершенно игнорирует притязания морали на абсолютность, автономность и святость. В этом смысле он предельно рационализировал мораль. Он видел в ней некое измерение человека, которое тот сам задает себе в соответствии со своей природой и условиями жизни и которое вполне может быть ему подконтрольно. Мораль поддается рационально-научному осмыслению, ничем в этом плане принципиально не отличаясь от других форм деятельности. На уровне философской интерпретации нет существенной разницы между тем, как столяр мастерит мебель и как добродетельный человек выковывает свой характер.

Этическая добродетель есть совершенство души. У Платона души летают. Аристотель обрубаёт моральной душе крылья, чтобы она навсегда потеряла охоту рваться ввысь. Он очень озабочен тем, чтобы душа держалась посередине, постоянно отгоняет ее от опасных краев. Аристотель - чрезвычайно трезвый мыслитель. Ему настолько чуждо стремление доходить до пределов, а тем более заглядывать за них, что он саму середину объявил пределом, крайностью, удовлетворившись вместо аргументации простой игрой понятий: середину он называл крайним совершенством. Дети, вырастающие в обстановке пьяных скандалов, иногда вырабатывают глубокое отвращение к алкоголю. Так и у Аристотеля, прошедшего через школу умственной одержимости Платона, сложился стойкий иммунитет к философским фантазиям. В этике он был едва ли не более всего озабочен тем, чтобы отсекал все, что нельзя логически доказать или опытно удостоверить. А в морали, если рассматривать ее под знаком реального и возможного, есть много такого, что подлежит ограничению.

Добродетельное действие, по Аристотелю, есть действие, которое совершено в согласии с разумом, правильным суждением, - а как узнать, согласуется ли оно с разумом или нет? Тут, считает он, есть один критерий: действия совершаются в согласии с разумом, правильными суждениями тогда, когда неразумная часть души, чувства не мешают разумной части, а еще лучше - охотно содействуют ей. Если пойти дальше и спросить, как установить, когда чувства не мешают разуму или содействуют ему? На этот возможный вопрос Аристотель дает ответ, который был бы более уместен на базаре, чем в учебнике по этике. Это нельзя распознать, это надо почувствовать, - говорит он. Вы слишком много хотите узнать - так можно было бы перефразировать его в этом случае. Важно подчеркнуть: в исследовании этической добродетели Аристотель дошел до такой степени, когда доказательное суждение становится невозможным и приходится принимать истину без указания на

ее основания. Однако это важнейшее обстоятельство, которое ставит под сомнение возможность принципиально исчерпывающего познания морали, Аристотель решил, как говорится, замять для ясности. Он ограничился несколькими фразами и апологиями, как если бы речь шла о частном замечании.

255

Если вопрос нижних пределов морали Аристотель молчаливо обошел, то с верхними ее пределами дело обстояло сложнее. Мораль /претендует на самоценность и самодостаточность. Особый статус и загадочность моральных ценностей связаны с тем, что они мыслятся последними; добро не нуждается ни в чьей санкции, оно содержит свою награду в себе. Аристотель не мог не считаться с этим абсолютистским самосознанием морали. Он, вслед за своим учителем Платоном, перенес абсолютистские притязания морали на познание. Высшей, последней целью, которая существует ради нее самой, он объявил созерцательную деятельность. В созерцании и через созерцание человек поднимается над самим собой, обретает то блаженное, равное самому себе состояние, которое, скорее, следует назвать божественным, чем человеческим. Словом, разум и познание дают нам то, на что претендует мораль, - такова одна из центральных идей Аристотеля, которая предопределила структуру его этики. Аристотель наряду с этическими, т. е. собственно-моральными, добродетелями выделяет также дианоэтические добродетели, т. е. добродетели разума, считая их более важными, образующими первую высшую эвдемонию. Но на каком основании он характеризует созерцание как добродетель? Откуда взялось само это понятие добродетели - разве оно из лексикона познания? Разве оно, как заметил еще Сократ, не появилось раньше, чем люди смогли рационально осмыслить его содержание? Аристотель впадает в непростительное для логика противоречие: он ставит познание выше морали, но для обоснования этого описывает познание с помощью морального понятия.

Чтобы втиснуть мораль в прокрустово ложе познания, Аристотелю пришлось очень сильно ее укоротить. Он обрубил и корни, и вершину древа морали. <Мы, философы, - говорил Аристотель, - обязаны ради спасения истины отказаться от дорогого и близкого>. Данное рассуждение из <Никомаховой этики> в последующие эпохи отлилось в сакраментальную формулу: Платон мне друг, но истина дороже. Это - не просто крылатая фраза. Это - пароль античности. Убеждение, что нет ничего дороже истины, и не просто истины, а истины научной, добытой на пути знания, что мораль, как и все прочие человеческие цели, получает законный статус только тогда, когда она санкционирована разумом, что сам познающий разум есть высшая святыня, на алтарь которой не жаль принести любые жертвы, - это убеждение составляет основу античного духа. Именно оно, по большому счету, ответственно за судьбу античной культуры, и не только за ее расцвет, но и за ее гибель.

Разумное тождественно добродетельному. Если под разумом понимать инстанцию, ответственную за знания, классифицирующую суждения по критерию истины и лжи, а под моралью - инстанцию, ответственную за цели, классифицирующую действия по критерию добра и зла, то приведенная формула античного сознания представляет собой сплошную подмену. Разум узурпирует права морали и низводит мораль **256**

до своего уровня. Абсолютность разума покупается ценой релятивирования морали. Они меняются местами, как нищий и принц у Марка Твена. <Если ты хочешь подчинить себе все, подчинись прежде разуму>, - эти слова Сенеки точно обозначают античную высоту разума. Разум возвышался до уровня последней нормозадающей инстанции. Предполагалось, что человек может быть счастлив только как существо, способное к нравственным суждениям, и в той мере, в какой он следует им. Речь идет о том, чтобы не просто считаться с разумом, но и любить его. Только его и любить. Или, по крайней мере, любить его прежде всего и больше всего. С разумом связана не только сила человека, но и его достоинство. Разум не просто дает знания, он освещает путь жизни, представляет собой человеческое начало в человеке. А что же мораль? Ее задача заключается в том, чтобы слушаться разума, следовать его указаниям. Познание приводит к объективным, общезначимым выводам, которые не считаются с субъективными пристрастиями, отсекают истину от лжи. Мораль и призвана принудительности познания придать человеческую убедительность, трансформировать различия истины и лжи в различия добра и зла. Именно она, мораль, должна сделать так, чтобы истина была выше, дороже Платона. Этика становится продолжением гносеологии, мораль - продолжением необходимости. То, что свойственно познанию, прежде всего такие его характеристики, как полярность истины и заблуждения, их подвижность, переход друг в друга, переносятся на мораль. Моральные представления, по крайней мере в той степени, в какой они опосредованы философской этикой, строятся по модели гносеологии. Именно в рамках такого подхода сложился образ морали, основанной на противопоставлении добра злу и вменяющей в долг бескомпромиссную борьбу за его торжество.

Философия, которая связывает величие человека с его интеллектуально-творческой деятельностью, а в морали видит простую санкцию рационально аргументированной целесообразности, стимулировала прогресс в разнообразных сферах деятельности. Но в то же время она содержала определенные опасности, на что, к сожалению, мало обращают внимание. Основная линия опасности проходила через область нравов и была связана с этической вседозволенностью. Если поведение не имеет иных ограничений, кроме тех, которые налагаются знанием и целесообразностью, то это как раз и означает его вседозволенность - отсутствие

изначально заданных моральных преград. Разумеется, область нравов зависит не только от философского мировоззрения. Но и от него тоже. А в том, что касается образа жизни высших классов, эта зависимость была очень высокой. По-видимому, есть своя правда в точке зрения христианских авторов, которые видели причину падения Рима в моральном разложении, а причину морального разложения - в философии.

Тому, кто хочет познакомиться с мерой нравственного падения античной эпохи, достаточно прочитать книгу Светония <Жизнь двенадцати цезарей>.

257

Там он встретится с персонажами, которые, по всем понятиям естественной морали, являются многократными преступниками. Удивляет не разврат, переходящий в кровосмесительство, не жестокость и убийства, не их масштаб даже, а тот факт, что они совершались открыто, вполне легально и поразительно легко. Конечно, по привычным для нас критериям, Калигулу или Нерона следовало бы считать нравственными уродами. Однако возможны иные критерии, по которым их поведение может оцениваться очень высоко, - таким критерием мог бы быть, например, образец стоического мудреца, который, как повествует Диоген Лаэртский, был настолько свободен, что не считался ни с какими законами, а при случае мог съесть и человеческое мясо. Такая интерпретация не должна казаться надуманной, если учесть, что Нерона воспитывал Сенека, а Калигула своей лучшей чертой считал сугубо этическую добродетель - невозмутимость. В пределах рационально обосновываемой морали невозможно обозначить рамки, которые могли бы препятствовать тому, чтобы сексуальные наслаждения переходили в кровосмесительную связь, практическая целесообразность - в повседневные убийства. В ней нет аргументов, которые запрещали бы Калигуле отдавать граждан на растерзание диким зверям, а Нерону - поджигать Рим. Именно это в конце концов и погубило античную культуру, а также заставило Афины пойти на поклон к Иерусалиму.

Для того чтобы поставить заслон губительному гедонизму и надежно гарантировать моральную добродетель, надо было изыскать для нее иные, более прочные и незыблемые основы, чем те, которые предлагал познающий разум. Античность нашла их в религий маленького восточного народа, затерявшегося во владениях великой империи. Христианство исходит из совершенно другого образа человека, оно предполагает в нем нечто такое, что не уместается в эмпирические границы мира и не может быть предметом положительного знания.

Оно, это начало, которое не может уместиться в какую бы то ни было конечность, является для него самым важным и сокровенным. Иначе го-

воря, человек есть существо сотворенное. Основной, решающий вопрос для него - то, как он относится к своему творцу. Принимает ли он волю творца как свою или, наоборот, свою волю выдает за волю творца. В первом случае мы открываем себя для всех людей, стремимся, как сказано в Евангелии, быть сынами Отца Небесного, который повелевает солнцу всходить и над добрыми и над злыми, во втором - мы беремся сами судить, кто является добрым, а кто - злым. Христианство связывает человеческое начало в людях с моралью, а саму эту мораль понимает как любовь - не как долг, не как борьбу добра и зла, ибо и то и другое есть моральные конструкции, вырастающие на основе и в рамках гносеологии, а именно как любовь, милосердие, смирение. Оно легко подняло груз, который оказался для античного разума непосильным. Притязания

258

морали на изначальность и абсолютность, некогда так поразившие Сократа своей необоснованностью и необосновываемостью, получили разрешение в духовной конструкции, которая вопрос о морали, ее источнике и содержании вынесла) > пределы компетенции человеческого разума. Это был принципиально иной порядок ценностей - не от разума и знаний к морали, а от морали к разуму и знаниям. Если девизом античности считать тезис: все разумное морально, то девиз христианства можно сформулировать так: все моральное разумно.

Не только моральная культура античности нуждалась в христианстве, но и оно также нуждалось в античной моральной культуре. Дело в том, что христианство обладает одной странной особенностью: оно не предписывает никаких поступков. Иисус не запрещает, как до него Моисей, есть свинину, не говорит, как после него Мухаммед, сколько раз и как надо молиться. Он ограничивается формулированием закона любви, который можно рассматривать как общее направление, вектор пути. А о самом пути, конкретных человеческих качествах, нормах и поступках, из которых он складывается, Иисус ничего не говорит. Он сосредоточен на внутреннем смысле поведения, по отношению к которому все конкретные предписания являются лишь частными случаями, имеющими значение для определенных обстоятельств. Они не могут претендовать на безусловность. Это означает, что учение Христа и живые действующие индивиды отделены друг от друга открытым пространством конкретных норм, без наполнения которого не может состояться их встреча между собой. Именно таким наполнением стали античные представления о добродетелях и добродетельной жизни.

Так произошла встреча античной этики с христианской. Они встретились для того, чтобы очень скоро вступить в конфронтацию. Симбиоз греческой философии с истинами Писания, как считает русский философ Лев Шестов, привел к тому, что <основные начала и техника античного мышления, точно гигантский плющ, обвилились вокруг иудейско-

христианского "откровения" и душили его в своих объятиях>2. Шестов - мыслитель очень пристрастный. Но в данном случае он прав. Средневековая этика усвоила не только познавательное содержание античной этики, но и в значительной степени ее установку на абсолютную ценность познания. Духовная революция Нового времени была подготовлена средневековьем, и состояла она в возрождении античного культа разума и познания. Кульминацией опытов рационального обоснования морали является философия Канта - этого Сократа Нового времени.

Говоря о кантовском обосновании морали, прежде всего отметим: такие, теперь уже считающиеся сугубо кантовскими, характеристики морали, как идеи нравственного закона, безусловного долга и добра, без

259
ограничения воли, являются в этике Канта не итоговыми выводами, а исходными положениями. Они априорны, даны вместе с разумом, при том - и это Кант особо подчеркивает в <Основах метафизики нравственности> - <в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном>3. Философия лишь продолжает и завершает потребность практического обыденного разума в исчерпывающей критике, чтобы представить априорные нравственные понятия в чистом виде. Нам заранее, изначально известно, что мораль абсолютна. Эта истина, собственно, есть своего рода удостоверение личности практического разума. <Каждому необходимо согласиться с тем, - читаем мы в предисловии к <Основоположениям>, - что закон, если он должен иметь силу морального закона, то есть быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость>4.

Так как нравственный закон обладает абсолютной необходимостью, это предreshает проблему его обоснования. Абсолютное не может быть выведено из чего бы то ни было другого - оно содержит свои основания в себе. Поэтому обоснование нравственного закона оказывается установлением связей между нравственными понятиями, способом их синтеза в суждение. Обоснование и формулирование морального закона, выявление его оснований и выявление его содержания есть один и тот же акт. Это в случае гипотетического императива нельзя определить содержание, пока не будет дано его условие. Что же касается категорического императива, то его вообще нельзя помыслить без того, чтобы знать, что он в себе содержит.

Каково же основание нравственного закона, являющееся вместе с тем его содержанием? И то и другое заключено во всеобщности закона. Вот это место из второго раздела <Основоположений>: <Так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы - быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщ-

ности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой>⁵. И дальше идет знаменитая первая формула категорического императива.

Итак, тайна абсолютности морали заключена во всеобщности морального закона. Это, по сути дела, означает, что абсолютное и есть мораль. Или, говоря-по иному, человек не имеет дела с иным абсолютным, кроме морали. В отождествлении абсолютного с моралью и состояло, на мой взгляд, кантовское решение проблемы. Сократ высказал убеждение в су-

3 Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4(1). С. 249.

4 Там же. С. 223.

5 Там же. С. 260.

260

ществовании абсолютного морального знания, но не смог его сформулировать. Кант обосновал положение, что это убеждение в существовании абсолютной морали и есть то единственное абсолютное, что вообще можно сказать о ней. Так конец сошелся с началом. То, что в случае Сократа было удостоверено его гением (даймонием), Кант попытался осмыслить в строгих философских формулах. Только попытался, признавшись честно, что понимание того, как чистый разум может стать практическим, выходит за рамки возможностей человеческого разумения. В этом смысле сходство точек зрения Канта и Сократа является более конкретным, чем принято думать. В особенности если вспомнить последнюю фразу <Основоположений>: <Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость; более этого уже нельзя, по справедливости, требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума>⁶.

Кант не всегда был таким откровенным. Чаше он высказывал убеждение, что подвел под мораль прочный фундамент разума. Такли это? Можно предположить, что и в философии Канта авторская интерпретация и объективное теоретическое содержание системы не совпадают между собой. В самом деле, как понимать его утверждение о том, что основой морали является автономия субъекта? Ведь тогда, когда мы ставим вопрос о том, откуда берется мораль, мы как раз интересуемся вопросом, откуда берется именно эта автономия субъекта. Далее, когда Кант говорит, что чистый разум доходит до вопросов, на которые не может дать ответа, что он не может ничего сказать о безусловном, ибо безусловное находится в вещах, поскольку мы их не знаем, а затем добавляет, что чистый разум непостижимым образом оказывается практическим, - то разве он не говорит о

том, что безусловно практическое, т. е. мораль, дано нам до всякого знания.

Пожалуй, самое большое недоумение вызывает тот факт, что Кант формулирует нравственный закон, пусть даже в виде категорического императива. На каком основании он это делает? Разве сама претензия дать формулу абсолютного закона не является противоречием определения?! В опыте, как говорит Кант, нельзя найти ни одного примера, где бы нравственный закон соблюдался точно. Нравственный закон не уместается в поступках. А в словах он может уместиться? Мне кажется, что результат кантовской этики может быть переистолкован таким образом, что именно при исследовании вопроса об обосновании нравственности разум наталкивается на свои собственные границы.

Античный интеллектуализм релятивировал содержание морали. Кантовский интеллектуализм лишил ее всякого содержания. Оба результата явились следствием подхода, рассматривавшего этику как составную часть

6 Кант И. Там же. С. 310.

261

гносеологии. Если же принять мораль как атрибутивное свойство человека, как изначальную основу человеческой идентичности, которая для своего существования не должна получать санкцию познающего (чуть было не написал <надзирающего>) разума, то отсюда следует, что критика наличной нравственности, сколь бы радикальной она ни была, не должна переходить в этический нигилизм, а убеждение в абсолютности морали не должно превращаться в абсолютность моральных убеждений, в этический догматизм.

ВЕРНЕР БЕККЕР

РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ

Ниже представлены три тезиса об отношении между религией и моралью. Конечно, я не претендую на доказательство их истинности историческими доводами. Однако, рассматривая исторический материал как косвенное подтверждение, можно продемонстрировать их правдоподобность.

Первый тезис.

Религия и мораль переплетены друг с другом на тех фазах общественного развития, в которых религия основывала и поддерживала политико-государственную общность людей. В эти периоды господствовало убеждение, что общественная мораль возможна только на основе совместного

религиозного культа или веры.

Второй тезис.

По предмету мораль и религия все же отличаются друг от друга. Мораль содержит императивы правильной жизни, то есть некую этическую антропологию, а религия - метафизику, которая указывает мотивации для следования морали.

Третий тезис. .

Светская мораль, характерная для современных западных обществ, доказывает разделение морали и религии и, как следствие этого, автаркию морали по отношению к религии. Мы не нуждаемся в совместной религиозной вере для того, чтобы поддерживать мораль общества.

Для обоснования первого тезиса я обращусь к истории основных религий. Высокоразвитые религии (Hochreligionen) приобрели свое исто-

263

рическое значение, независимо от того, как они возникли, тем, что развили силы, образующие и поддерживающие общество. Это можно сказать об иудаизме, христианстве, исламе, буддизме, индуизме и, например, также об африканских естественных религиях. Во всех этих случаях религии имели одновременно - если воспользоваться для наглядности современным выражением - характер политических конституций. Члены общины объединялись для поклонения одним и тем же богам. Часто они понимали своих богов или своего бога - как, например, в иудаизме или исламе - как основателей своих общин. Моральные императивы, которым все должны следовать, обретали свою достоверность, поскольку исходили от совместно почитаемых богов. История всех названных религий дает немало свидетельств в пользу переплетения религии и морали. По понятным причинам я ограничусь иудаизмом и христианством, так как при этом дело касается нашей собственной религиозной традиции.

Применительно к иудаизму речь идет о библейской связи между религией и моралью. Для всех, кто вырос в еврейской и христианской традиции, и по сей день десять заповедей выступают воплощением моральных императивов. Они выведены во II книге Пятикнижия Моисеева как закон, который Бог дает избранному народу, израильтянам, чтобы они имели представление о добре и зле. Поскольку Моисей получил от Бога на горе Синай заповеди на каменных скрижалях, он становится посредником между Богом и своим народом. С самого начала ясно, что адресатом законодательства является весь народ Израиля, а отдельные его представители - лишь постольку, поскольку они являются члена-

ми народа. Итак, речь идет о событии, которое мы вполне можем охарактеризовать как учреждение конституции. Учреждается не универсальная мораль, которая обращается к людям как индивидуумам, как мы привыкли смотреть на это сквозь призму философской этики со времен греческой античности. Скорее, создается законодательство для единого народа, которое мы должны были бы описывать в большей степени правовыми, а именно конституционными, нежели моральными категориями (в соответствии с нашим сегодняшним взглядом на понятие морали).

Я напомню содержание заповедей, чтобы затем перейти к выводам о выражаемом в них образе человека. Первые четыре из них представляют собой предписания для поведения по отношению к Господу. В первой заповеди Бог требует для себя исключительного поклонения в знак благодарности за то, что он освободил народ Израиля из египетского рабства. Во второй он запрещает изготовление образов, которые должны его изображать. Он требует безраздельной любви и угрожает за измену наказанием поколений внуков и правнуков. В третьей заповеди Бог запрещает злоупотреблять его именем (например, в лживых клятвах или брани). В четвертой заповеди устанавливается <день отдыха> - воскресенье: **264**

делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих, ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил> (Исх. 20: 10-11). Пятая заповедь требует почитания отца и матери. В ответ Бог обещает долгую жизнь на данной им земле. Шестая заповедь запрещает убийство. Седьмая гласит: не разрушай брак! Согласно восьмой заповеди, должна уважаться свобода и собственность других. Девятая заповедь запрещает плохо говорить о ближних. В десятой требуется отказаться от попыток что-либо - женщин, рабов, скот - отобрать у других.

Основное религиозное отношение, отношение людей к Богу, является самым сильным выражением патерналистской связи. Бог есть Господин народа Израиля, который в отношении к нему мыслится как большая семья. Будучи строжайшим из всех отцов, он требует от своих детей и всех, кто от него зависим, исключительного послушания. Строгость выражается в угрозах наказания. Однако Бог является также и добросердечным отцом, творящим послушным милость до тысячи поколений. Он установил порядок общественной жизни людей, как для детей, которые рождаются в реальной семье. Членам семьи не следует изменять этот порядок, так же как и мир - небо и землю, в которых каждый человек признает свою естественную среду. Пятая заповедь впервые занимается человеческим порядком. Мать и отец каждого человека должны почитаться как представители божественного господства. Семейный порядок

должен поддерживаться также уважением брака и собственности других, поскольку они принадлежат к той же самой большой семье Божьего народа.

Очевидно, что заповеди требуют такого поведения, которое необходимо для функционирования общества, упорядоченного по принципу семьи. Можно говорить также о патерналистском порядке общества. Решающим значением божественное отношение обладает в политической роли морали, то есть в той роли, которую следование заповедям играет для укрепления сплоченности всего общества. Заповеди Ветхого Завета искажаются современным индивидуализмом в том случае, когда они понимаются как то, что адресовано исключительно отдельным людям. К отдельным людям они направлены только как к членам народа. Отдельный человек, в нашем современном понимании, не находится в непосредственном отношении к Богу, но относится к нему только как член коллектива, который является для Бога собственным и в конечном счете всегда решающим объектом связи. Поэтому по отношению к Богу в первую очередь существует коллективная ответственность за следование морали. Лишь во вторую очередь речь идет об ответственности отдельного человека за свои действия в свете Божественных заповедей. Здесь есть два важных аспекта, которые при рассмотрении морали следует различать. Так как в иудаизме библейских времен преобладает коллективистский

265

аспект, то нарушения заповедей отдельными людьми угрожают коллективу и всем будущим поколениям". Точно так же вознаграждение за моральное поведение обещается целому роду и будущим поколениям. За грехи князей и царей или очень многих членов народа должен нести наказание весь народ как целое, точно так же ему как целому обещается вознаграждение, если князья и цари осуществляют свое господство в духе Божественных заповедей. Отдельный человек, кроме того, всегда рассматривается только в своей социальной роли: как царь, как князь племени, как глава семьи и рода, как крестьянин, как пастух, как ремесленник и т. д.

Мораль Библии в той мере, в какой она касается ветхозаветного иудаизма, является, в строгом смысле, выражением коллективистской морали. Она служит моралью для внутреннего - то есть общественного - мира и для войны, - для войны, поскольку внешнеполитическая судьба тоже регулируется волей Бога. Уже исход из Египта зависит от Бога, Моисей же осуществляет его только как первый слуга Господа. Страна, в которой народ осядет после сорокалетнего скитания по пустыне, обетована Богом. Еврейский Бог для врагов народа является при этом ужасным Богом, не останавливающимся перед уничтожением целых народов (то есть, по сегодняшним масштабам, племен): <Когда пойдет пред тобой Ангел Мой и поведет тебя к Амореям, Хеттеям, Ферезеям, Ханане-

ям, Евреям и Иевусеям, и истреблю их...> (Исх. 23, 23). Так потом и случилось, и израильтяне уничтожили побежденных с их городами (Чис. 21).

Коллективистский аспект в моральном учении Ветхого Завета остается преобладающим, так как Бог обращается преимущественно к народу как адресату своих требований. Моисей так выражает суть награды и похвалы Господней: <Если ты... будешь слушать гласа Господа Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди его... то Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли; и придут на тебя все благословения сии и исполнятся на тебе... Благословен ты в городе и благословен на поле. Благословен плод чрева твоего, и плод земли твоей, и плод скота твоего, и плод твоих волов, и плод овец твоих. Благословенны жители твои и кладовые твои... Поразит пред тобою Господь врагов твоих, восстающих на тебя; одним путем они выступят против тебя, а семью путями побегут от тебя... Если же не будешь слушать гласа Господа Бога твоего и не будешь стараться исполнять все заповеди Его и постановления Его... то придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя... Прокляты будут женщины твои и кладовые твои. Проклят будет плод чрева твоего и плод земли твоей... Пошлет Господь на тебя проклятие, смятение и несчастье во всяком деле рук твоих, какое ни станешь ты делать, доколе не будешь истреблен... Вместо дождя Господь даст земле твоей пыль, и прах с неба будет падать, падать на тебя, доколе не будешь истреблен. Предаст тебя Господь на поражение врагам твоим; одним путем выступишь против них, **266**

а семью путями побежишь от них; и будешь рассеян по всем царствам земли>(Втор.28).

Ветхий Завет полностью остается в сфере коллективистской морали, в которой каждый отдельный человек несет ответственность также и за другого: во-первых, он должен следить, чтобы другой выполнял свои моральные обязанности, и, во-вторых, он несет ответственность за моральный проступок других. Что касается военной морали, то массовое убийство не чуждо Божественной воле. Давид, любимец Бога среди царей, убил в одной битве <с Господом на своей стороне> 22 000 сирийцев и <поразил Моавитян и смерил их веревкою, положив их на землю; и отмерил две веревки на умерщвление, а одну на оставление в живых> (2 Цар. 8). После раскола на два новых царства Иудеи и Израиля происходит насильственное переселение двух народов в вавилонский плен, из которого Бог снова освобождает их, как и из египетского рабства. Бог говорит в этой связи устами пророков Исайи, Иеремии и Иезекииля. Речь идет всегда об измене и исполнении приказа народом и никогда - лишь отдельными людьми. Народ как целое имеет связь с Богом. Как целое он вознаграждается и наказывается им.

Я полагаю, что иудейская мораль есть в первую очередь коллективистская мораль. Существенной чертой коллективистской морали является ее партикулярность: эта мораль имеет силу только для некоей ясно ограниченной группы и ее членов, в данном случае - для народа Израиля. От этого следует отличать индивидуальную мораль. В идеале она обращается только к отдельным людям. Ее существенной характеристикой является универсализм, так как логически ее тенденция состоит в том, чтобы подчеркнуть равенство всех людей. На языке этики и морали понятие человечества никогда не относится к коллективу в смысле некоей определенной группы людей. Оно всегда относится к принципиально открытой и неограниченной совокупности всех отдельных людей. Я, конечно, не утверждаю, что иудаистская мораль в том виде, как она изображается в Ветхом Завете, не содержит аспекта индивидуальной морали. Я утверждаю, что аспект коллективистской морали выступает в ней как преобладающий и решающий. История иудаизма от его возникновения и до наших дней говорит в пользу моего утверждения. И сегодня иудаистская мораль понимается в первую очередь как учение, которое тесно переплетено с религией, и лишь во вторую очередь выступает как моральное учение, которое связано только с народом Израиля и с историей евреев как религиозной общины.

Аспект индивидуальной морали появляется в последующем развитии библейской традиции, которая через христианство определила культуру европейцев. Конечно, Иисус Христос в первую очередь принадлежит народу Израиля. Он понимается как Мессия, чей приход был обещан народу Богом и кто должен был установить на земле царство Бога как царство длительного мира. Исторический Иисус, вероятно, не ощущал себя

267

иначе, нежели в традиции своего народа. Однако, как показали исследования его жизни, образ исторического Иисуса практически невозможно вычленил из толкований, которым он подвергался с момента составления Евангелий. Здесь нужно иметь в виду огромную историческую традицию, которая сделала его основателем одной из самых значительных и имеющих успех мировых религий. Эта традиция, в которой, вероятно, едва ли сохранилось что-то от исторического Иисуса, начинается еще с Евангелий. Они представляют собой уже первые намеренные перетолкования. В отличие от пророков Ветхого Завета, Иисус обращает свои послания не к народу в совокупности и не к политическому руководству народа, а к отдельным людям, которые, как его последователи, готовы исполнять Божественные заповеди более чем обыденно-ритуальным способом. Тем, кто в состоянии совершать такой чрезвычайно сложный моральный труд, он обещает любовь и прощение Бога и избавление от грехов. Только они - способные к некоему элитно-моральному поведению - будут жить с ним в царстве Божиим. В Нагорной проповеди говорится:

<Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все... Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное> (Мф. 5; Лк. 16). Иисус не оставляет сомнения в том, что высшие требования, которые он ставит, не только вознаграждаются, но также соответственно жестоко наказываются, если они не выполняются последователями: <Вы слышали, что сказано древними: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. Я же говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: "рака", подлежит синадрию, а кто скажет: "безумный", подлежит геенне огненной> (Мф. 5: 21-22). Указывая на брата, он, очевидно, подразумевает того, кто решил принадлежать к кругу последователей Иисуса. Что же касается остроты угрозы наказания, то надо знать, что синадрийон евреев был уполномочен заниматься лишь теми преступлениями, которые наказывались смертной казнью.

Несомненно, в проповедовавшейся Иисусом морали для избранных на первый план выступает индивидуально-моральный аспект. Павел, пожалуй, непосредственный основатель христианской веры, последовательно использовал этот аспект для того, чтобы из воскресшего Мессии евреев сделать Иисуса Христа основателем религии и спасителем людей. В полемике с евреями и язычниками он добился признания своей точки зрения, согласно которой благую весть христианской веры следует считать адресованной всему миру. Можно сказать, что христианство является той мировой религией, которая в наибольшей степени определяется напряжением, существующим между морально-коллективистским и морально-индивидуальным аспектами. Первые христианские об-

268

щины, которые распространялись прежде всего в больших городах мировой Римской империи, извлекли понимание морали совместно с высокими элитно-моральными требованиями последователей Христа, пожалуй, главным образом из морально-индивидуального аспекта. Они были открыты для членов многих народов и людей разного этнического происхождения и тем самым реализовали универсалистское содержание индивидуальной морали. Они получали авторитет благодаря готовности многих руководителей этих общин выполнить высокие моральные требования и в практической, повседневной жизни, а также готовности умереть за веру. Повествования о героическом духе первых христианских мучеников достаточно широко известны.

История успеха христианства как мировой политической религии, охватывающей большую общину, начинается с времени правления римского императора Константина. Христианству при его возвышении до

государственной религии пошло на пользу органически свойственное ему напряжение между аспектами коллективистской и индивидуальной морали. Благодаря элементу индивидуальной морали в нем оно смогло выступить как универсальная религия, принадлежность к которой не была этнически ограничена. Этот аспект в Римской империи для многих народов имел решающее значение. Партикуляристский аспект коллективной морали последовательно осуществлялся через роль государственной религии. Церковь, которая постепенно возникла при посредстве властных притязаний римских епископов и которая в совокупности развивалась как учреждение для Римской империи, попыталась объединить оба аспекта: морально-индивидуальный - путем обязательств священников и монахов перед моралью избранных, которая, исходя из оснований своего универсалистского содержания, побуждает к постоянному миссионерству по отношению к людям - независимо от их этнической принадлежности; морально-коллективистский - через разделение священников (Церкви) и великого множества мирян, которые должны выполнять минимальные моральные требования и рассматривать Церковь как посредника между ними и Богом. Для успешного распространения христианства одним из существенных преимуществ совершенно определенно было то, что оно происходило в Римской империи с многоэтническим населением, для которого характерное напряжение обоих аспектов христианства было привлекательным. В классической моноэтнической среде христианство вряд ли смогло бы осуществиться подобным образом.

Во всей последующей истории европейских народов христианство обрело действенность из напряжения обоих аспектов морали - как коллективистской и как индивидуальной. Апеллируя к индивидуалистской морали избранных, Церковь добивалась признания как религиозное учреждение с универсалистской претензией. Апеллируя к коллективистской морали, христианство одновременно смогло б-ыть в партикулярном смысле политико-государственной религией, спланивающей

269

отдельные народы. Характерное для него напряжение стало также основанием длительной и значительной эпохи его исторической действительности. Это эпоха, в которую христианская религия выступала в роли политической морали, то есть была конституционным учением для многоэтнической империи франкского государя. Средневековая империя в течение столетий была не только германской. Она выражала охватившую западноевропейские народы претензию на господство, которую могли осуществлять по отношению друг к другу многие императоры, а также короли европейских народов-соседей. Эту претензию можно было легитимировать только путем апелляции к универсалистскому аспекту общей христианской религии, так как с VIII и IX веков все западно- и южноевропейские народы были христианизированы. При этом политические претензии с момента основания империи Карлом Великим все

больше распространялись также и на Церковь, епископы которой обнаруживали желание приобщиться к политическому господству. Они не только в империи, но также и в других европейских королевствах, стали князьями с собственными, часто большими, подвластными им территориями. В позднесредневековой германской империи архиепископство Майнца долгое время было самым большим территориальным княжеством. Папа обзавелся в средней Италии церковным государством, которое обладало стабильностью до нового основания Италии во второй половине XIX века.

Несмотря на это, морально-индивидуальный аспект никуда не делся. В той мере, в какой Церковь приобщается к политическому господству, возникает ответная реакция. Основываются - подобно орденам францисканцев и доминиканцев - новые монашеские ордена, которые обновляют христианскую мораль избранных с ее универсалистским содержанием. Возникает средневековая схоластика с ее универсалистским духом, который проявляется в известном специфическом единстве теологии и философии и который действует в этом контексте. Однако доминирует, несомненно, аспект коллективной морали. Под его знаком европейское христианство должно было поддерживать общественно-политический порядок. Это была первая программа, в основе которой лежала идея единства Европы, достижимого в то время только через единство религии и морали. Но она не была реализована. Мы знаем, что программа единой христианской Европы потерпела неудачу в позднее средневековье. Германскому императору не удалось осуществить свою претензию на господство под знаком единой христианской религии в борьбе с соседними нациями и собственными князьями. В грандиозном вековом противостоянии стремящихся к независимости национальных государств и европейского универсализма императора победило национальное государство. С XIV века кайзерство окончательно связало себя с немецкой нацией. Его главная борьба заключалась в дальнейшем в том, **270** чтобы, по меньшей мере, противостоять стремлению других немецких князей к автономии.

В связи с неудачей европейской миссии кайзерства потерпела, однако, фиаско также идея единства морали и религии под знаком христианства, поскольку функция христианской морали как политической коллективной морали зависела от этой миссии. После того как между XII и XIV веками политическая сила, образующая государство, все в большей мере смещалась в сторону национального государства, в самом христианстве - и, конечно, задолго до Лютера, Кальвина и Цвингли - морально-коллективный аспект последовательно отступает на задний план, а морально-индивидуальный выдвигается на передний. Морально-коллективный аспект, например, дезавуировался опытом того, что все короли и

князья национальных государств ссылались в войнах друг против друга на одного и того же христианского Бога и на одинаковые моральные ценности. Рассудительным людям когда-нибудь должна была прийти в голову мысль, что Бог, который, с одной стороны, благословляет оружие французского короля, а с другой - одновременно и оружие немецкого императора или английского короля, если они находятся в состоянии войны друг против друга, логически не один и тот же и такого Бога быть не может. Ведь не мог хотеть Бог победы французов и одновременно немцев или англичан и соответственно других европейских князей, если они находились в состоянии войны друг с другом.

Так как в Европе все же придерживались общей для всех христианской религии, в эпоху Пререформации возник особый дух, в связи с чем политические интересы князей и государств сдвинулись в сторону некой мирской, чисто имманентной точки зрения (*Beleuchtung*), и это освободило их от религиозных отношений и оценок. Важнейшим свидетелем этого изменения политического мышления является Никколо Макиавелли.

Реформация обнаружила полное крушение европейской программы единства религии и морали под знаком христианства. Это единство зависит от склонности к коллективной политической морали. С крушением последней разрушилось также специфическое для Европы единство религии и морали. С тех пор европейцы живут с представлением о возможности разъединения религии и морали. Несмотря на вопиющие примеры из нашего насыщенного историческими катастрофами века, крушение европейской программы единства религии и морали под знаком христианства не привело к краху общественной морали среди людей и народов Европы. Моральные обязанности и ценности, которые до Реформации рассматривались как исключительная прерогатива христианской религии, поскольку они находились в связи с ее картиной мира, были, конечно, эмансипированы. Было доказано, что они могут сосуществовать также и с имманентно-мировыми - то есть нерелигиозными - оправданиями. Почти вся философская этика - с Декарта и до наших дней -

271

убеждает в возможности нерелигиозно-мирового оправдания морали. И история христианской религии в эпохи от Реформации до современности доказывает, с одной стороны, способность выживания христианской морали в универсально-индивидуально-моральном аспекте, а с другой стороны, политическое развитие от монархии до демократической республики доказывает жизнеспособность морали в морально-коллективном аспекте после ее отделения от религии.

Я перехожу к обоснованию моего второго тезиса. Это тезис о разделении религии и морали.

Без сомнения, в историях народов господствует сознание единства религии и морали. Уже под углом зрения новоевропейской культурной антропологии стало очевидно, что главные религии мира поразительно едины в том, что касается основополагающих моральных обязанностей и ценностей. Е. Вестермарк (*Ursprung und Entwicklung der Moralbegriff*. Leipzig, 1906) и В. Катрайн (*Die Einheit des sittlichen Bewußtseins*. Freiburg, 1914) были первыми учеными, которые распространяли этот взгляд в начале нашего века. Я приведу несколько примеров из морального кодекса важнейших из высокоразвитых религий, которые проясняют содержательное родство их основных обязанностей и ценностей с таковыми иудейско-христианского учения о морали.

Я начну с буддизма. Конечно, буддизм развивался и понимался как религия монахов. Однако в своем моральном учении он тоже отличал обязанности монахов от обязанностей мирян'. Для обеих групп в качестве <компендиума буддистской морали>² существует общее ядро обязанностей. Речь идет о пяти основоположениях недеяния зла: <1. Я клянусь отказаться от убийства. 2. Я клянусь отказаться от присвоения того, что не дано. 3. Я клянусь отказаться от неправильного образа жизни в чувственных удовольствиях. 4. Я клянусь отказаться от лжи. 5. Я клянусь отказаться от наслаждения опьяняющими напитками>³.

Первые две заповеди касаются охраны жизни и собственности. Первая запрещает не только убийство людей, но распространяется и на все живые существа, вплоть до насекомых. Вторая заповедь охватывает не только обычные виды воровства, такие как кража, разбой и вымогательство, но также и насильственное внедрение в жизненное пространство и права других. Третья заповедь требует целомудрия. Будда учил, что его последователи должны вести себя по отношению к женщинам так, как если бы они были членами их семей. Четвертая заповедь запрещает ложь и обман. Пятая относится к употреблению опьяняющих средств, так как, согласно учению Будды, постоянная трезвость необходима для правильного ведения жизни.

' Я опираюсь на статью П. Герлица: *Die Ethik des Buddha // Ethik der Religionen / Hrsg. C. H. Ratschow. Stuttgart, 1980. S. 227 ff.*

2 Ibid. S. 291.

3 Ibid.

272

Индуизм учит трем основным добродетелям: правильной вере, правильному знанию и правильному поведению. Следование правильной вере является подготовкой для восприятия абсолютной истины, смысл

которой - в слиянии с бесконечной природой души. Правильное знание состоит в рациональном познании последней, правильное поведение - в старании освободиться от влияния смертной природы тела. Только монахи в состоянии следовать основным добродетелям, для того чтобы добиться избавления от конечности человека. Но и миряне, которые живут обычной жизнью, тоже могут найти путь к спасению, основываясь на правильной вере. Они должны дать пять клятв и жить в соответствии с ними: 1) не следует убивать намеренно ни одно живое существо; 2) следует говорить правду; 3) не следует воровать; 4) следует жить целомудренно; 5) нужно быть довольным собственным имуществом и не следует обращать внимания на собственность других.

По ряду основных положений весьма близок иудаизму и христианству ислам, ведь, как известно, Мухаммед, основатель этой религии, явно ссылается на них как на предшествующие религии. В Коране наблюдается соответствие Декалогу Библии в форме кодекса обязанностей из 12 статей. Он гласит: <Не делай с Аллахом другого божества, чтобы не оказаться тебе порицаемым, оставленным. И решил твой Господь, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него, и к родителям - благодеяние. Если достигнет у тебя старости один из них или оба, то ты не говори им - тьфу! и не кричи на них, а говори им слово благородное... И давай родственнику должное ему, и бедняку, и путнику и не расточай безрассудно... И не убивайте ваших детей из боязни обеднения: Мы пропитаем их и вас... И не приближайтесь к прелюбодеянию... И не убивайте душу, которую запретил Аллах, иначе как по праву... И не приближайтесь к имуществу сироты, иначе как с тем, что лучше, пока он не достигнет своей зрелости, и исполняйте верно договоры, ведь о договоре спросят. И будьте верны в мере, когда отмериваете, и взвешивайте правильными весами... И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания: ведь слух, зрение, сердце - все они будут об этом спрошены. И не ходи по земле горделиво: ведь ты не просверлишь землю и не достигнешь гор высотой! Зло всего этого у Господа твоего отвратительно> (Коран, сура 17).

При сравнении моральных учений высокоразвитых религий оказывается, что в них повторяется одно и то же ядро морали. На первом месте стоит обязанность послушания по отношению к религиозной инстанции, от которой исходят моральные обязанности. Затем в различной последовательности идут обязанности говорить правду, выполнять договоры и сдерживать обещания, обязанности запрета убийства, уважения к родителям, уважения к собственности и достоянию других, помощи бед-

273

ным, запрета сознательного унижения других людей. Ядро морали можно обобщить в трех категориях: в обязанности уважения по отношению к

инстанции заповедей и запретов, в обязанностях относительно правды и договоров и в социальных обязанностях.

Из идентичности содержания ядра морали я делаю вывод, что историческое единство религии и морали не является логически необходимым. Связь религии и морали зависит от случайных причин. Нет нужды присоединяться к часто повторяемому суждению, согласно которому разрыв связи религии и морали должен вести к падению последней. Либеральное государство долгое время было оклеветано в том плане, что ему - с религиозной и теологической точек зрения - отказывали в возможности сохранить мораль, поскольку оно заявляло о своей мировоззренческой нейтральности также и по отношению к христианскому вероисповеданию. Известное выражение: <Если Бога нет, то все дозволено!> - популярно представляет эту позицию.

Случайность связи морали и религии я понимаю следующим образом. Предписанный ядром моральных обязанностей образ жизни людей не является изобретением основателей религий: ни Моисея и Христа или их Бога, ни Будды или Мухаммеда или их Бога. Основатели религий, будь то боги или великие люди, скорее создавали лежащие в сфере метафизики мотивации, которые привели отдельных верующих, общины и народы к необходимости выполнять моральные обязанности. Метафизические и мистические усилия, которые нужно было совершить для следования морали, являются выражением огромной трудности, которую люди в силу своей природы всегда имели и имеют, - относиться друг к другу более или менее морально. Ведь люди, с их биологической организацией, объединяются в большие группы для общественного существования, которое они веками и тысячелетиями ведут с переменным успехом. Развития сознания и связанных с ним культурных успехов люди добились путем длительного перенапряжения своих биологически закрепленных социальных способностей:

биологически они устроены для социального существования в маленьких группах - размером приблизительно со стаю шимпанзе, но в ходе мощной эволюции сознания они оценили преимущества объединения в большие группы числом от тысяч до миллионов членов. Я только обозначаю те моменты, которые указывают на трудности обоснования моральной способности людей. Здесь я не могу остановиться на этом более подробно.

Религии и мифы создали основной контур идеального образа человеческой жизни, представили воздаяние и наказание за моральное и неморальное поведение. Религиозные антропологии служили осуществлению моральных потребностей. Содержание религий постоянно одно и то же:

моральный образ жизни вознаграждается утешительными и привлекательными формами бессмертия (рай, спасение, нирвана), неморальный **274**

же, напротив, наказывается вечным страданием (ад, вечное перерождение). Так, буддизм и индуизм отличаются от иудаизма и христианства не содержанием моральных заповедей, а только видами идеального образа человеческой жизни, то есть формами своей антропологии. В первых двух религиях идеальный образ жизни более связан с элитарной моралью монашеской жизни, в то время как иудаизм, христианство и ислам делают акцент преимущественно на идеальной морали мирян. Поэтому последние могут силу, создающую их коллектив, поставить в большей мере на службу нации и государству, в то время как первые использовали силу, творящую их коллектив, в основном для создания региональных культур.

Я перехожу к третьему тезису - о том, что современная ситуация в западных демократических обществах постоянно демонстрирует разделение морали и религии.

Основа для разделения религии и морали в правовом демократическом государстве известна: она лежит в обязательстве государственных учреждений соблюдать мировоззренческий нейтралитет. Ни одно религиозное вероисповедание не может претендовать на роль политической религии, то есть монолитного конституционного учения.

Мне хочется опровергнуть два распространенных недоразумения. Первое из них заключается в том, что традиция европейской морали - как коллективной, так и индивидуальной - была-де уничтожена разрывом связи религии и морали и якобы все больше уничтожается в современном обществе. Для того чтобы опровергнуть это недоразумение, нужно бросить взгляд на правовую систему западных обществ, с целью понять: совокупное ядро морали европейской традиции содержится в разнообразных разветвлениях отдельных правовых предписаний. Правовая система включает три категории ядра морали: обязанность уважения к инстанции заповедей и запретов, обязанности относительно правды и договоров, социальные обязанности. Первый их вид выполняется посредством обязанности уважения к конституции, конституционным органам и обязанности всеобщего правового послушания, второй содержится в той или иной форме практически в каждой статье гражданского кодекса, а третий вид обязанностей заполняется социально-государственным правом. (В этой связи речь идет не о проблеме, в какой мере демократическое государство в состоянии осуществлять в повседневности заложенную в праве мораль по отношению к гражданам. Я рассматриваю здесь не реальное моральное и правовое поведение, поэтому возражения, которые ссы-

лались бы на такое поведение, бьют мимо цели. В общественной действительности осуществление морали и права для всех моральных и правовых систем во все времена представляло и представляет сейчас значительную трудность.)

275

Разрыв классического единства религии и морали по-новому ставит вопрос моральной мотивации людей. В современных условиях разделения религии и морали нельзя более доверять религиозной картине мира, которой обосновывалась связующая всех людей вера в божественное воздаяние и наказание. При демократическом устройстве общества все сводится к добровольной готовности масс уважать мораль и к возможности государства обеспечить законопослушание. Очевидно, что возможности государственных санкций против чего-то незаконного или противоречащего морали в современном массовом обществе очень ограничены. Нельзя за каждым гражданином государства поставить полицейского, который удерживал бы его от нарушения законов и морали. Готовность добровольно уважать законы и мораль тоже имеет свои границы. Откуда появляются эквиваленты <рая> и <ада>, на стимулирующее и устрашающее действие которых нельзя больше положиться при демократии? Они появляются из широко распространенного ожидания людей - и опытного его подтверждения, - чтобы дела у них шли хорошо в этой, а не в потусторонней жизни. В демократическом обществе возможность обнадежить людей будущим как вознаграждением за моральное поведение весьма ограничена - об обнадеживании жизнью после смерти вообще следует молчать. Достаточно известное давление ожидания на производительные силы демократического общества происходит из потребности стабилизировать общественную мораль в высшей степени земными средствами. В этом смысле западная демократия с необходимостью зависит от благоприятных <погодных условий>. Коммунизм своим историко-мировым банкротством продемонстрировал то, что политическая система, которая упраздняет религию, когда-нибудь будет разрушена, если будет потеряна вера в то, что она сможет предложить людям благосостояние в их действительной жизни. Демократии также не следует забывать о том, что ее стабильность существует и исчезает вместе с экономическим благосостоянием ее граждан. В ее рамках нельзя распространить аскетическую мораль. Важно прежде всего то, что в обществе можно осуществить реалистический масштаб для бедности и богатства и того, что называют социально справедливым. (Например, современная болтовня о <новой бедности> в ФРГ является всего лишь доказательством того, в какой степени богатое - если не самое богатое - индустриальное общество может отдалиться от ощущения действительной человеческой нищеты. Действительная человеческая нищета есть сейчас в Африке, в некоторых регионах Южной Азии, в областях вооруженных конфликтов, но не в Западной Европе.)

В соответствии с индивидуалистическим миропониманием акцент в демократии делается на индивидуально-моральной перспективе. Согласно ей, за следование воплощенной в праве морали ответственны отдельные люди как граждане государства. Современное правовое государство не знает коллективной ответственности: ни за следование воплощенной в **276** праве морали, ни за ее нарушение. Всегда адресатом морали является индивидуум - гражданин государства.

Несмотря на это, и в правовом демократическом государстве имеются обязанности, коренящиеся в коллективно-моральной перспективе. Эта перспектива связана с нацией, существующей в истории и традиции независимо от смены государственных форм, которую переживают люди, принадлежащие к ней. Из этой перспективы за следование и нарушение моральных норм делается ответственной совокупность граждан государства.

Примером этого из новой немецкой истории является отношение к массовому убийству евреев в концлагерях третьего рейха. Не только державы-победители мировой войны, но и Израиль, а также большая часть мировой общественности сделали немецкий народ коллективно ответственным за это преступление. Правительство ФРГ, уже во главе с канцлером Аденауэром, фактически тоже возложило на себя коллективную вину - с вытекающей отсюда коллективной ответственностью и обязательством искупления. Схоластические усилия мыслителей, подобных Ясперсу, и с тех пор почти всех ведущих политиков ФРГ, касающиеся этого факта, не могут убедить нас в том отношении, что следует отрицать коллективную вину и признавать только коллективную ответственность. Ответственность логическим образом предполагает соответствующую вину. По такой логике не исключается также и коллективно-моральная перспектива. Аденауэр в соглашении с тогдашним премьер-министром Израиля Бенем Гурионом фактически признал (даже если он этого и не говорил) коллективную вину Германии перед Израилем и на этом основании возложил на себя коллективную ответственность. Исходя из такого подхода, с государством Израиль и с еврейскими организациями были заключены договоры, содержащие доказательства расплаты немцев за преступление в форме искупительных пожертвований и <искупительных взносов>. До сегодняшнего дня проблема ответственности смешивается с вопросом о вине лишь потому, что постоянно путают коллективную и индивидуальную мораль. Коллективная моральная вина ведь не означает, что каждый в отдельности виновен в индивидуально-моральном смысле. Такая вина значит, что она признается политическим телом, то есть политическими институтами в целом и их представителями, и расплата за нее проводится в ответственных действиях этих институтов. В немецко-еврейско-израильс-

ких отношениях это прежде всего значит, что коллективная вина рассматривается искупленной, если приведены доказательства в виде договоров. В отношениях между Германией и Израилем это уже давно имеет место. Немецким политикам только недостает мужества признать, что возложенная искупительная работа совершена. Они должны постепенно найти в себе это мужество, чтобы устранить моральные судороги и вытекающие отсюда недоразумения в немецко-израильс-

277

ких и немецко-еврейских отношениях. А то, что случившееся в концлагерях третьего рейха представляет собой вечное предупреждение о возможности государственного преступления в истории человечества, и особенно в немецкой истории, - это другое дело. Отсюда уже больше нельзя вывести ни все еще обязывающей коллективной немецкой вины, ни соответствующей коллективной немецкой ответственности.

Вторым недоразумением, часто связываемым с разделением религии и морали в правовом демократическом государстве, является мнение о том, что мы якобы нуждаемся в новой морали, иначе говоря - что необходимы инстанции, которые могли бы постоянно продуцировать новые моральные нормы, чтобы, в особенности в технических и медицинских сферах, быть готовыми к требованиям современного индустриального общества. Многие философствующие этики ставят себя сегодня на службу <моральному производству>. Призыв к новой морали не есть нечто новое в нашем столетии, если вообще в нем содержится нечто новое. Он также не связан со специфическим положением демократических обществ с их плюралистическими парадигмами. Идеологически монолитные диктатуры этого века выводили свое понимание политики прежде всего из требования радикального морального обновления и даже создания нравственно совершенно нового человека. Это характерно для советского марксизма-ленинизма, а также для немецкого национал-социализма. В обеих диктатурах оставалось требование чистой идеологии, если скатывание обеих систем к откровенному аморализму не рассматривать в общем как доказательство их моральной импотентности. Но и при демократическом устройстве общества постулирование новой морали остается лишь болтовней, и по преимуществу академической болтовней. Что касается ядра морали, о котором учили религии и которое воплощается в правовых системах демократических государств, то в этом вопросе нет и в обозримом будущем не предполагается никаких изменений.

Проблема нашего времени, связанная с моралью, состоит не в мнимой смене ценностей в ней, а в конфликтах истолкования и выбора в рамках действующих истинных моральных ценностей. Характеристика индивидуальной свободы, гарантируемой правовым государством, со-

стоит в различных и часто противоположных возможностях выбора в проблемах морали. При этом особенно следует учитывать то обстоятельство, что современный отрыв морали от религии обнаружил следующее: передаваемая из поколения в поколение мораль нашей европейской культуры принесла с собой глубоко укорененную в ней проблему выбора. Наша моральная традиция, несущая на себе отпечаток иудейско-христианского монотеизма, как бы старается не замечать того факта, что практическое применение морали всегда было связано с реальным выбором из противоположных возможностей. Под знаком единства религии и морали этот

278

выбор был неведом большинству людей, так как церковные инстанции брали на себя решение моральных проблем. Сегодня - после утраты единства - люди осознают реальность морального в нашей традиции, которая состоит в необходимости неизбежного выбора между альтернативными возможностями конкретного исполнения моральных заповедей. Эта необходимость выбора есть то, что создает проблемы современным людям: они хотят свободы, но одновременно боятся ее бремени. Однако свобода выбора требует защиты от притязаний философствующих этиков, теологов, священников и медиков, которые путем якобы общезначимых и подробных предписаний пытаются лишить отдельных людей их права и обязанности выбора. Одновременно с этим нужно защищать условия, при которых в рамках свободы индивидуального выбора могли бы приниматься противоположные решения, которые - каждое за себя - имели бы возможность декларировать себя в качестве моральных.

При этом современное состояние - по сравнению с нашим прошлым, несущим на себе отпечаток религиозной монокультуры, - в определенном смысле более моральное. Оно является более честным состоянием, поскольку не скрывает того факта, который всегда имел место в нашей моральной традиции. Эта традиция всегда была обременена проблемой выбора.

Я хочу привести один актуальный пример. В западных обществах мы наблюдаем глубокий конфликт, связанный с запретом убийства. Конфликт разгорается по вопросу аборта. Для последователей церковного учения о морали обеих конфессий аборт - всегда убийство и поэтому запрещен. С такой позиции они выступают против законодательства, которое разрешает аборты. С другой стороны, есть мнение, что аборт при определенных условиях допустим, так как является не убийством человеческой личности, а может быть оправданным умерщвлением еще не ставшего человеческой личностью эмбриона. Разделение умерщвления (Totung) и убийства (Mord) принципиально не чуждо ни нашей европейской моральной традиции, ни нашему пониманию права. Ни моральная традиция, ни правопонимание не видят в каждом умерщвлении человеческой

жизни также и убийство. Умерщвление на войне никогда не подпадало под запрет в качестве убийства, так же как и самооборона и право государства выносить смертные приговоры. Даже современное христианское учение о морали не может так безусловно, как оно сегодня рассматривает это в связи с абортами, полагаться на отождествление всякого умерщвления человеческой жизни с убийством. В Ветхом Завете Бог часто угрожает смертным наказанием, а его разрешения массовых умерщвлений врагов народа Израиля и даже призывы к этому поражают своим грозным величием. Иисус Христос также говорил, что принес не мир, но меч. Так было и так остается.

279

Как бы то ни было, современные споры о том, как понимать запрет убийства, нельзя убедительно разрешить в пользу одной или другой альтернативы. Для решения есть только две возможности: либо право допускает свободу выбора отдельного человека; тогда остаются противоречивые возможности, каждая из которых может оцениваться как моральная; либо добиваются законодательного решения, которое в условиях демократии проводится большинством, то есть выражает политически организованную волю правящих партий. Проигравшее меньшинство может при этом не отказываться от признания моральным своего понимания. Как я уже сказал, в данной ситуации проявляется лишь то обстоятельство, что переход от моральных постулатов к конкретным действиям предполагает выбор. Из этого примера также видно, чем отличается выбор морали от перехода морали в не-мораль. Ведь из факта, что применение морали допускает различные и противоположные возможности, ни в коем случае нельзя сделать вывод о том, что различие между моралью и не-моралью в конце концов - в случае противоположных возможностей - исчезает. Противоположные возможности постоянно выделяются общим ядром совпадения. В проблематике аборта общими являются те случаи, когда обе позиции совпадают, то есть тогда, когда речь идет о запрещенном умерщвлении человеческой личности. Поэтому существует важное различие между многообразием возможностей морального выбора и не-моралью, различие, которое представители разных позиций стараются затушевать, поскольку они, понятно, заинтересованы в том, чтобы придать собственному решению статус единственно возможной морали.

Таким образом, отстаивая свой третий тезис, я защищаю плюрали-^ стическую демократию наших дней от распространенного упрека, буд-

то она способствует разложению морали. Напротив, я утверждаю, что, во-первых, она сохраняет ядро морали человеческого общества не хуже, чем, например, монолитные, христиански окрашенные монархии прошлых столетий. Во-вторых, в отношении к морали я вижу в демократии прогресс по сравнению с монархией, так как она распространяет

характер морального решения на все социальное пространство. Раньше превращение морали в конкретные действия было тоже результатом решений, которые могли приниматься так или иначе. Однако решение находилось в руках привилегированных личностей, а именно князей, рыцарей и священников. Лишь демократия распространила право решения в моральных вопросах на всех взрослых граждан в границах права. Это более морально. Существовали идеологии, которые признавали за князьями, рыцарями и священниками привилегии в том смысле, будто они - князья, рыцари и священники - обладают высшими способностями и потому их суждения в моральных вопросах имеют решающий характер. Однако даже в то время они не смогли узурпировать право решения в вопросах морали, как пытаются пред-

280

ставить это сегодня теологи, медики и этики, которые хотят внушить, будто они располагают каким-то универсальным рецептом принятия морального решения. Один из главных заветов демократии состоит как раз в том, что люди, должны с точки зрения вечной необходимости подлинного морального выбора, считать себя самостоятельными взрослыми, а не послушными детьми и подданными.

Перевод А. Н. Круглова

Т. И. ОЙЗЕРМАН

ЭТИКО-ТЕОЛОГИЯ КАНТА И ЕЕ СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Дефиниции понятия философии, которые мы находим во всех трех <Критиках> Канта, так же как и в ряде других его произведений, носят в основном гносеологический характер. Философия, учит Кант, есть система познания разумом. Разум, поскольку он обладает способностью мыслить независимо от чувственных данных, Кант определяет как чистый разум. Свою философию, которая названа им трансцендентальной, он характеризует как систему всех принципов чистого разума. В этой связи Кант вводит понятие чистой философии, называя ее метафизикой. <Итак, - утверждает он в своей <Логике>, - философ должен определить:

- 1) источники человеческого знания;
- 2) объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
- 3) границы разума>'.

Однако гносеологическое содержание философии, как бы ни было велико его значение, далеко не исчерпывает содержания кантовской философии. Философия, по убеждению Канта, призвана научить человека тому, <каким надо быть, чтобы быть человеком>². Такая задача, есте-

¹ Кант И. Логика//Трактаты и письма. М., 1980. С. 332-333.

² Кант И. Приложение к <наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного> // Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 206.

282

ственно, далеко выходит за границы познавательной деятельности, как бы возвышенны ни были ее движущие мотивы. Познание не может быть самоцелью; оно должно быть подчинено основным, гуманистическим задачам. Соответственно этому философия определяется как <наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума>³.

Каковы же эти существенные цели человеческого разума, или разумного человеческого существа? Цели эти, конечно, многообразны. Однако среди них следует выделить одну, которую Кант сформулировал еще в <докритический> период своего философского развития. Человек, писал Кант в 1764 г., <должен иметь религию и поощрять себя воздаянием в загробной жизни; человеческая природа неспособна к непосредственной моральной чистоте>⁴. Это положение Канта, которое я позволю себе охарактеризовать как его основное мировоззренческое убеждение, философ последовательно развивал во всех своих следующих произведениях, и прежде всего в знаменитых <Критиках>. В этой связи гносеологическое определение понятия философии должно быть дополнено определением, которое правильнее всего назвать этикотеологическим.¹ Философия, согласно Канту, призвана определить, <что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир>⁵--;

Что касается свободы воли, то в этом вопросе у Канта нет ни малейших ¹ сомнений, поскольку существует нравственность и любой моральный поступок (впрочем, и противное морали действие) является таковым потому, что воля свободна, т. е. делает выбор между добром и злом. Правда, идея свободы воли не может быть почерпнута из опыта, в сфере которого господствует строжайший детерминизм. Это - априорная идея, постулат чистого практического разума. Но, в отличие от других априорных идей, эта свобода постоянно подтверждается, фактически доказывается опытом, реальным, эмпирически фиксируемым поведением человеческих индивидов. Однако то, что можно и должно сказать о свободе воли, никак не может быть отнесено ни к Богу, ни к бессмертию души. Философия не в силах доказать, т. е. логически вывести, дедуцировать, существование Бога и бессмертия души, так как познание по самой своей

природе не способно выйти за пределы возможного опыта. Идея Бога, так же как идея бессмертия души, - априорные идеи, постулируемые чистым практическим разумом. Возможность этих идей коренится в присущей разуму автономии, свободе выбора. В этом смысле идея свободы как бы предшествует идее Бога, так же как и идее бессмертия души, - идеям, которые были свободно созданы чистым практическим разумом. Именно этот разум <посредством понятия свободы дает идеям о Боге и

3 Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. Т. 3. С. 684.

4 Кант И. Там же. Т. 2. С. 197.

5 Кант И. Там же. Т. 3. С. 658.

283

бессмертия объективную реальность...>6 Для правильного понимания кантовского выражения <объективная реальность> следует учесть справедливое разъяснение Г. Мартина: <Строго говоря, понятие объективной реальности применяется Кантом только к понятиям. Во вполне точном смысле можно поэтому говорить лишь об объективной реальности понятия Бога, а не об объективной реальности Бога>7.

Идеи Бога и бессмертия души образуют, согласно учению Канта, веру чистого разума. Такая вера наличествует в разуме не вследствие страданий, испытываемых человеком, не в силу страха смерти или каких бы то ни было опасностей, угрожающих человеческому существованию. Так же, как чистый разум независим от чувственных побуждений, так и его вера, которую можно назвать чистой верой, независима от всякого рода эмпирических обстоятельств, отягощающих человеческую жизнь. Следовательно, понятие веры чистого разума прямо направлено против тех атеистических или просто иррелигиозных учений, которые выводят религиозные верования из всякого рода человеческих страхов, опасений, несчастий, нужды и т. д.8

Определяя религию как веру чистого практического разума, Кант тем самым вводит в оборот философское понятие веры высшего рода, т. е. такой веры, которой не противостоят разум, знания, науки. Речь идет о вере, имеющей глубочайший, независимый от каких-либо эмпирических условий и, по существу, трансцендентный источник, так как чистый разум, согласно учению Канта, есть <вещь в себе>.

Кант отличает веру чистого разума от веры, основанной на откровении. Последнюю он называет доктринальной верой, которая не имеет непосредственного отношения к чистому, т. е. свободному по отношению к любым внешним авторитетам, разуму. Вера, основывающаяся на откровении, представляет собой нечто аналогичное тавтологии, ибо само

признание откровения, т. е. божественного источника веры, и есть уже вера в Бога. Совершенно иное дело - вера чистого разума.

Кант, несомненно, возвышает религиозную веру. Если средневековый томизм считал ее хотя и не противоразумной, но все-таки сверхразумной верой, то Кант объявляет ее в высшей степени разумной и тем

6 Кант И. Критика практического разума//Сочинения. Т. 4(1). С. 315.

7 Martin G. Immanuel Kant. Berlin, 1969. S. 182.

8 Так, П. Гольбах, пытаясь вскрыть истоки религиозного сознания, говорит о человеческом существе: <Болезни, страдания, страсти, тревоги, болезненные изменения, испытываемые его организмом, причины которых он не знает, наконец, смерть, вид которой так страшен для привязанного к жизни существа, - все эти явления представляются ему сверхъестественными, так как противоречат его природе; поэтому он приписывает их какой-то могущественной причине, которая, несмотря на все его усилия, располагает им по своему произволу> (Гольбах П. Система природы. Ч. 2//Избранные произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1.С. 363).

284

самым ставит несравненно выше тех метафизических учений, которые пытаются посредством всякого рода дедуктивных умозрительных заключений доказать существование Бога и загробной жизни, т. е. доказать то, что, по глубочайшему убеждению Канта, принципиально недоказуемо.

Кант не просто отрицает существующие в теологии и метафизических учениях доказательства бытия Бога и бессмертия души. Речь идет о принципиальной невозможности таких, т. е. логических, дедуктивных доказательств. В этой связи Кант замечает, что некоторые мыслители, сознавая неудовлетворительность имеющихся доказательств бытия Божия, выражают надежду, что <со временем будут еще изобретены очевидные демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть Бог, есть загробная жизнь. Я с этим не согласен, скорее я уверен, что этого никогда не случится. Действительно, откуда бы взял разум основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности?>9

Кант, как мы видим, весьма категоричен. Он не признает какого-либо компромисса не только с существующими, но и с возможными в будущем учениями, теоретически доказывающими существование Бога. Но столь же решителен и категоричен Кант в своем утверждении внутренней необходимости религиозной веры: <Мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей

воли>10.

Кантовское <если бы> (als ob) представляет собой принцип, формулирующий условие возможности как религиозной веры, так и нравственного сознания. Правильно замечает французский исследователь А. Кожев: <Когда Кант утверждает что-либо в модусе "как будто", он хочет тем самым сказать, что человек мог бы жить в мире по-человечески, если бы то, что он утверждает, было бы истинным>. В этой связи Кожев подчеркивает <выдающееся значение> введенного Кантом в философию принципа <как будто>, рассматривая этот принцип как <необходимый конститутивный элемент системы знания>12.

9 КантИ. Критика чистого разума //Сочинения. М., 1966. Т. 3. С. 619.

10 КантИ. Прологомены...//Сочинения. М., 1965. Т. 4(1). С. 3. Кант постоянно обращается к выражению <если бы (как будто)>, что как раз и указывает на его принципиальное значение в его системе. Так, в статье <Конец всего сущего> он утверждает: <Разумно вести себя таким образом, как будто нас безусловно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили нынешнюю> (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 282). Несколько ниже Кант присовокупляет: <Правило практического употребления разума гласит: мы должны воспринимать наши максимы так, как будто (курсив мой. - Т. О.) при всех уходящих в бесконечность изменениях от хорошего к лучшему состояние наших моральных убеждений не подвержено действию времени> (Там же. С. 286).

" KojeveA. Kant. Paris, 1973. P. 98.

285

Принцип <как будто> сочетает в себе сознание внутренней душевной необходимости религиозной веры с пониманием того, что существование предмета этой веры не может быть доказано теоретическими средствами и, следовательно, только постулируется чистым практическим разумом. Эта позиция Канта органически связана с жестким разграничением познания (знания) и веры (сколь бы разумной ни признавалась последняя).

Философия религии Канта, как обстоятельно показывает в своей статье Р. Мальтер, в наибольшей мере привлекала внимание тех его современников, которые были оппонентами <критической философии>. Теологи в первую очередь, но также и философы доходили в своей критике кантовской философии религии до обвинений ее создателя в атеизме. Нередко появлялись в печати и утверждения, что воззрения Канта на религию представляют опасность для государства13.

В XIX, а тем более в XX веке характер критики философии Канта существенно изменился, поскольку было признано, что его учение - одно из наиболее выдающихся достижений философской мысли. Однако утверждения об атеизме Канта, сменившие доносительские обвинения, по-прежнему занимали существенное место в посвященных его философии работах. Показательна в этом отношении публицистическая работа Г. Гейне <К истории религии и философии в Германии>, в которой утверждается (конечно, без малейшей тени осуждения), что Кант покончил, во всяком случае в Германии, не только с теизмом, но и с деизмом. При этом Кант уподобляется лидеру французских революционеров-якобинцев, которые возвели на эшафот короля¹⁴. Однако Гейне почему-то упускает из виду, что кантовская <Критика чистого разума>, о которой у него идет речь, вышла в свет в 1781 г., т. е. примерно за десять лет до появления на исторической арене Робеспьера. О каком же уподоблении может идти в таком случае речь?

В 1911 г. Н. А. Бердяев опубликовал свою <Философию свободы>, в которой утверждается, что <роковой процесс смерти живого Бога нашел свое гениальное отражение в философии Канта, духовно властвующего и до сих пор в европейском сознании. Именно Кант философски сформулировал эту оторванность от живых источников бытия, это бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога>¹⁵.

¹² Ibid. P. 101. Религиозную интенцию понятия <как будто> четко формулирует канадский исследователь О. Ребу: <Принцип "как будто" есть то, что выражает ностальгию, относящуюся к потустороннему> (Reboul O. Kant et le probleme du mal. Montreal, 1971. P. 259).

¹³ Mailer R. Zeitgenossische Reaktion aufKants Religionsphilosophie // BewuBtsein //Hrsg.vonA. Bucher.V. A. Driie, Th. Seebom. Bonn, 1975. S. 148.

¹⁴ Гейне Г. Собр. соч.: В Ют.Л., 1958. Т. 6. С. 97.

286

Бердяев, конечно, совершенно не приемлет веры чистого разума. Религия, с его точки зрения, противостоит разуму, который следует подчинить иррациональной вере.

Совершенно иную, в основном рационалистическую, позицию занимает уже цитированный выше А. Кожев. Но и он не приемлет религии чистого разума, из чего делается вывод о <радикально атеистическом характере системы Канта>¹⁶. Было бы несомненным заблуждением полагать, что все эти утверждения об атеизме Канта совершенно безосновательны. Каждое из них основывается на определенной концепции религии. Общим для всех этих концепций является понимание религиозной веры

как чувственного отношения к тому, что составляет содержание веры. Между тем вера чистого разума, которую обосновывает Кант, совершенно лишена элемента чувственности. Это философская вера, которая не имеет ничего общего с массовым религиозным сознанием, к которому Кант относится если не отрицательно, то весьма критически. Кантовская религиозная вера представляет собой осознание, осмысление, выражение априорных принципов разума. Именно на этом настаивает Кант, когда он, например, в письме к Фихте от 2 февраля 1792 г. утверждает: <Религия вообще не может иметь иного предмета веры, чем тот, который существует для одного только чистого разума>¹⁷.

Согласно учению Канта, мы должны допускать существование мудрого и всемогущего творца мира. Но религиозная вера не есть просто долг, обязанность, проистекающая из тех или иных идей разума. Вера в Бога есть страстный душевный порыв, который, конечно, проистекает не из разума, а из сердца. Здесь вполне применимо введенное Паскалем разграничение между истинами разума и истинами сердца¹⁸.

Таким образом, утверждения об атеизме Канта предполагают в корне отличное от кантовского понимание веры. Но именно это обстоятельство делает их уязвимыми. Вера чистого разума, которую обосновывает Кант, неразрывно связана с кантовским пониманием чистого разума как <вещи в себе>, именуемой в данном контексте также ноуменом. Субъект чистого разума, с этой точки зрения, есть homo noumenon, в силу чего вера чистого разума, религия, трактуется как имеющая трансцендентный источник.

¹⁵ Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 48

¹⁶ A'o/eveAKant.P.9.

¹⁷ Кант И. Трактаты и письма. С.580.

¹⁸ Ортега-и-Гасет, выступая против рационалистического понимания религии, настаивает на том, что вера в Бога, в бессмертие души - это <не идеи, которыми мы обладаем, а идеи, которыми мы являемся>. Они <суть наш мир и наше бытие> (Ortega-y-Gasset. Gottin Sicht. Betrachtungen. Munchen, 1969. S. 30).

287

Шеллинг как-то заметил в своей посвященной Канту статье, что замечательной особенностью его философии является искренность. Казалось бы, какую роль в делах философских, где решающее значение имеет основательность теоретических аргументов, безупречность логических выводов, играет искренность, т. е. чувство, нравственная позиция? Однако в данном случае речь идёт не вообще о философии, а о религии, вере. И

здесь нельзя не согласиться не только с Шеллингом, но и с самим Кантом, который прямо заявляет, что искренность - <главное требование & делах веры>¹⁹. С этой точки зрения, рассуждения об атеизме Канта, или, скажем мягче, его иррелигиозности, оказываются лишенными основания. Главное содержание философии Канта, его метафизика, самым убедительным образом свидетельствует о том, что вопросы религии, религиозной веры занимали первостепенное место в его учении.

Весьма показательна, что Кант, подвергая сокрушительной критике предшествующие метафизические учения, полностью солидарен с ними в вопросе о предмете и задачах метафизики. Уже во введении в <Критику чистого разума> Кант указывает: <Неизбежные проблемы самого чистого разума суть Бог, свобода и бессмертие. А наука, конечная цель которой - с помощью всех своих средств добиться лишь (курсив мой. - Т. О.) решения этих проблем, называется метафизикой>²⁰. К этому определению важнейшей проблематики метафизики Кант постоянно возвращается как во всех своих трех <Критиках>, которые, несомненно, являются его главными трудами, так и в сочинениях, посвященных метафизике нравов и другим проблемам. Нельзя поэтому согласиться с Э. Кассирером, который, выражая общее для всех неокантианцев стремление исключить метафизику из философии Канта, утверждает: <Система Канта вообще не включает в себя философию религии как вполне самостоятельное звено>²¹.

Здесь необходимо существенное уточнение: философия религии действительно не составляет отдельной части в кантовском изложении, но, что гораздо важнее, образует лейтмотив большей части его произведений.

¹⁹ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи//Трактаты и письма. С. 73.

²⁰ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 109. В <Критике способности суждения>, которая может рассматриваться как итоговое произведение Канта, утверждается: <Бог, свобода и бессмертие души - вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как своей последней и единственной цели> (Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 5. С. 512). Утверждение насчет единственной задачи метафизики является, пожалуй, преувеличением, поскольку Кант включает в ее предмет и теорию познания, и метафизику природы, и метафизику нравов. Правильнее было бы, наверное, говорить о главной задаче, которую Кант ставил в своей метафизике.

²¹ Ca.swer.E'.KantsLebenundLehre. Berlin, 1921.S.407.

288

Э. Кассирер, обосновывая цитируемый мной тезис, полагает, что

Кант стоял перед неразрешимой задачей: или свести религию к учению о нравственности, или же противопоставить ее этике. <Мы видим себя, - пишет Кассирер, - поставленными перед альтернативой: религия должна быть или полностью растворена в этике и тем самым исчезнуть как самостоятельное образование, или же она должна утвердиться наряду с этикой и тем самым с необходимостью в противовес ей>²².

Здесь Кассирер касается действительно существеннейшего содержания кантовской философии религии, т. е. этикотеологии, центральным пунктом которой является <моральное доказательство бытия Бога>, которое Кант принципиально отличает от логического вывода, т. е. доказательства, имеющего место в теоретическом исследовании. Однако Кассирер, безусловно, не прав, ставя под вопрос саму возможность морального обоснования религиозной веры. Метафизика, с точки зрения Канта, включает в себя наряду с онтологией и другими разделами также и <рациональную теологию>²³. В кантовской метафизике речь идет о трансцендентной теологии, которая конкретнее определяется как этикотеология.

Г. М. Баумгартнер, подчеркивая особо важное место, занимаемое философией религии в системе Канта, пишет: <В целом критическая философия есть не только по-новому обоснованная метафизика, но также обновленная философская теология>²⁴. С этим положением нельзя не согласиться, если в порядке его уточнения подчеркнуть, что эта обновленная Кантом философская теология является частью его метафизики. Правда, и слово <часть>, хотя оно отражает высказывание самого Канта, не вполне определяет место философской теологии в системе его метафизики, поскольку он считал решение вопроса о Боге, бессмертии души, свободе главной задачей всей метафизики, задачей, которой должны быть подчинены все другие ее части²⁵.

Попытку создания философской теологии Кант предпринял еще в <докритический> период развития своих взглядов. В 1763 г. он опубликовал сочинение <Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога>.

²² Ibid. S. 411.

²³ См.: Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 689.

²⁴ Baumgartner H. M. Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift // Kant in der Diskussion der Moderne / Hrsg. G. Schonried, Jasushi Kato. Frankfurt am Main, 1996. S. 409.

²⁵ <Настоящая цель исследований метафизики, - говорится в <Критике чи-

стого разума>-это только три идеи: Дог, свобода и бессмертие... Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности> (Кант И. Сочинения. Т. 3.С. 365).

289

Название это говорит о том, что все предлагаемые теологами и философами доказательства бытия Божия Кант считает несостоятельными. Он предлагает свое, априорное, по его словам, доказательство.

Суть последнего сводится к следующей цепи рассуждений. Всякая возможность предполагает нечто действительно существующее, посредством которого она мыслится. Действительно существующее не может быть уничтожено, ибо это упразднило бы всякие возможности. Следовательно, действительное абсолютно необходимо.

Дальнейший ход умозрительных рассуждений приводит Канта к выводу, что есть абсолютно необходимое существо; оно едино, неизменно и вечно; оно есть дух. Подытоживая свою аргументацию, он утверждает:

<Нечто существует, безусловно, необходимо. Это нечто едино в своем существе, просто в своей субстанции, дух по своей природе, вечно по длительности своего существования, неизменно по своему качеству, абсолютно самодовлеюще в отношении всего возможного и действительного. Оно - Бог>26.

Наряду с априорным доказательством, которое Кант считает единственно строгим, аутентичным, он излагает и физико-телеологическое доказательство, характеризуя его как апостериорное и поэтому не обладающее логической строгостью, но тем не менее привлекательное тем, что оно обращается к эмпирически фиксируемым фактам. В заключительной части своего сочинения Кант помещает ранее опубликованную им небулярную теорию, которая также характеризуется в духе физико-телеологического доказательства бытия Бога. Несмотря на оговорки относительно отсутствия логической строгости у этого типа доказательства, Кант делает достаточно категорический вывод: <Величие порядка и всюду замечаемое целесообразное устройство свидетельствуют о наличии разумного творца, обладающего великой мудростью, могуществом и благостью>27.

Создание <критической философии> означало полный и окончательный разрыв со всякого рода теоретическими (спекулятивными) доказательствами бытия Бога, в том числе, разумеется, и с собственной <докритической> философской теологией. Кант приходит к выводу о том, что метафизика должна отказаться от всяких попыток теоретически (логически) доказать существование Бога, бессмертия души и даже свободы воли. <С помощью метафизики дойти от познания этого мира до понятия

о Боге и до доказательства его бытия достоверными выводами невозможно>28. Отсюда можно понять, почему Кант принимает решение ограничить знание, дабы предоставить место вере.

26 КантИ. Сочинения. М., 1964. Т. 1.С. 422.

27 Там же. С. 504. Несколько ниже Кант столь же категорическим образом заявляет: <Отрицание божественного существования есть полнейший вздор> (Там же. С. 508).

28 КантИ. Критика практического разума//Сочинения. Т. 4(1). С. 473.
290

Он имеет в виду вовсе не ограничение познания природы, осуществляемое рассудком (это познание безгранично), а ограничение притязаний разума на познание сверхопытного, трансцендентного. Эти притязания, которые Кант прямо называет бесплодными и даже никчемными, ограничивали, умаляли значение религиозной веры. Ограничение познания предметами возможного опыта есть необходимое условие, благодаря которому вера приобретает вполне самостоятельное, независимое от познавательной деятельности и тем самым исключительное значение. Кант решительно настаивает на этом условии: <Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания>29.

Естественно, возникает вопрос: если метафизика в принципе не способна решить стоящую перед ней задачу, т. е. обоснование существования Бога, бессмертия души, свободы, то что оправдывает кантовское стремление реформировать ее, построить на фундаменте трансцендентальной философии? Ответом на данный вопрос служит кантовское учение о чистом практическом (нравственном) разуме, который, не претендуя на теоретическое (логическое) доказательство того, что составляет предмет религиозной веры, систематически доказывает обоснованность этой веры.

В отличие от традиционных теологических концепций, Кант вовсе не связывает происхождение и существование моральных заповедей с религиозной верой, Священным Писанием. Моральное сознание, по учению Канта, лишь постольку является таковым, поскольку оно автономно, свободно и, следовательно, независимо от каких бы то ни было внешних, даже возвышенных мотивов. Категорический императив - априорный закон нравственности, закон, согласно которому совершаются действи-

тельно моральные поступки. Иначе говоря, нравственное сознание не признает иного мотива своих действий, кроме осознания долга, формулируемого нравственным законом, т. е. категорическим императивом. Человек, совершающий поступок, согласный с нравственным законом, из страха перед наказанием, которое может последовать свыше, вовсе не является, согласно Канту, субъектом нравственности.

Независимость нравственности от религии доказывали П. Бейль, французские просветители XVIII века и ряд других предшественников Канта. В отличие от них, Кант не останавливается на этом, не ограничивается обоснованием автономии морали или наличия чистой нравственности.

29 Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 95. В той же <Критике чистого разума> Кант вновь подчеркивает свой фундаментальный вывод: <Мы ограничились разумом, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область трансцендентных оснований* (Там же. С. 497).

291

Он фиксирует свое внимание на эмпирически достоверном факте: неразрешимом в границах жизни каждого человека противоречии между чистой нравственностью, действительным нравственным поведением человека и реальной человеческой жизнью, в которой нравственные поступки обычно не вознаграждаются достойным образом и нередко даже наносят вред поступающему нравственно индивидууму. Признание такого противоречия, казалось бы, влечет за собой вывод, что независимая от всякого рода внешних побуждений и обстоятельств чистая нравственность не может существовать. Но такой вывод означал бы, по Канту, отрицание возможности нравственности вообще.

Чистая нравственность, утверждает Кант, существует - существует вопреки всему безнравственному. И существование чистого нравственного сознания (чистого практического разума) невозможно без убеждения в безусловной неизбежности справедливого воздаяния за все совершенные нравственные (или безнравственные) поступки. Нравственное сознание остается таковым лишь постольку, поскольку воздаяние не знает границ во времени и пространстве. А поскольку такое убеждение несовместимо с фактами посюсторонней жизни, постольку неизбежна, необходима вера в потустороннюю жизнь, в которой обеспечено торжество справедливости.

Таким образом, не вера в Бога делает человека нравственным существом, а его человеческое чистое нравственное сознание убеждает его в существовании Бога. <Разум, - говорит Кант, - вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки...>30 Отсюда следует вывод, что независимость нравственности

от религии весьма относительна, поскольку нравственные законы, практический разум, необходимо постулируют основные религиозные убеждения. Однако эта необходимая связь между нравственным сознанием и религиозной верой, т. е. моральная вера, отнюдь не означает, что мотивами нравственных поступков являются религиозные убеждения.

Кант противопоставляет свою этикотеологию традиционным теологическим доктринам. Этикотеология, полагает он, <имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию единой, всесовершенной и разумной первосущности...>³¹ Однако понятие об этой первосущности, т. е. Боге, не может быть непосредственным основанием для утверждения о суще-

30 Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 666.

31 Там же. С. 668,

32 Разъясняя обосновываемое им <моральное доказательство бытия Бога>, Кант вновь подчеркивает: <Действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только для практического применения нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования> (Кант И. Сочинения. Т. 5. С. 492).

292

ствовании Бога, так как существование не есть предикат понятия, т. е. из понятия не следует существование того, что мыслится³². Вера в Бога и в бессмертие души имеет своим основанием лишь моральные убеждения, чистую нравственность, глас совести, который ничем нельзя заглушить. Как подчеркивает Кант, <этикотеология есть убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах>³³.

Ограничение <морального доказательства бытия Бога>, вытекающее из самой природы практического разума как нравственного сознания, которое ничего не доказывает теоретическим образом, благотворно, по убеждению Канта, для самой теологии, так как оно предотвращает ее превращение в теософию, сбивающую с толку человеческий разум своими запредельными представлениями. Это ограничение веры чистого практического разума исключает также антропоморфические представления о высшем существе (демонологию); оно дискредитирует теургию - <фанатическое заблуждение, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на них>; оно, наконец, разоблачает идолопоклонство - <суеверное заблуждение, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральным образом мыслей, а иными средствами>³⁴. Такое ограничение <морального доказательства бытия Бога> непосредственно направлено на преодоление многовеко-

вого противоречия между верой и разумом, наукой и религией.

В <Критике практического разума> Кант разъясняет, что отсутствие у людей ясного, определенного, неопровержимого знания о существовании Бога и о бессмертии души не только не ослабляет нравственное сознание, но, напротив (как это ни парадоксально), делает возможной чистую нравственность, которая не знает других мотивов поведения, кроме морального долга. Представьте себе, говорит Кант, что было бы, если бы людям дано было твердое знание о существовании Бога и о бессмертии души. Тогда бы <вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постоянно приобретена моральная сила души, у нас перед глазами постоянно стояли бы Бог и вечность в их грозном величии>. В таком случае не было бы нарушений законов морали, но <большинство законосообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие - в надежде и ни один - из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, перестала бы существовать>. Таким образом, заключает Кант, мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании, а моральный закон, не обещая ничего с несомненностью и ничем не угрожая, требует от нас лишь бескорыстного уважения.

33 Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 545.

34 Кант И. Там же. Т. 5. С. 496- 497.

293

Следовательно, <неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала>35.

Эти высказывания Канта вплотную подводят нас к пониманию современного значения его этикотеологии.

Эпоха Канта - эпоха Просвещения, которому Кант придает новую, обогащаемую самокритикой разума, историческую форму. Просветители настаивали на решающем значении распространения знаний. Кант, не оспаривая эту непосредственную задачу Просвещения, постигает его сущность несравненно глубже: <Мыслить самостоятельно - означает искать в себе самом (то есть в своем собственном разуме) высший пробный камень истины; а максима: всегда мыслить самому есть Просвещение>16.

Эпохе Просвещения исторически предшествуют эпохи Реформации и Возрождения. Возрождение было началом секуляризации обществен-

ного, в особенности религиозного, сознания. Реформация, которая выступала как религиозное движение, возвышающее религиозное сознание посредством прямого обращения к Священному Писанию, опосредованным образом также вела к секуляризации сознания и всей общественной жизни. Реформация оказалась в конечном итоге секуляризацией самой религии, поскольку она признала, что человек своей повседневной полезной деятельностью, своим трудом, заботой о семье, о воспитании детей и т. п. становится угодным Богу. Реформация, как и Возрождение, представляет собой первоначальную форму Просвещения, развитие которого подорвало духовную диктатуру церкви, утвердило веротерпимость, способствовало прогрессу наук. Б. Рассел справедливо замечает: <Научный пафос XVII века шел рука об руку с Реформацией>³⁷.

Все эти достижения духовного прогресса европейских народов нашли свое философское выражение в учении Канта, в особенности в его этикотеологии.

Новая эпоха породила и новое религиозное сознание, которое, в отличие от религиозного сознания средневековья, имеет осмысленный характер, несет на себе печать свободного выбора, свободы совести. Характеризуя средневековую эпоху, И. Хиршбергер подчеркивает: <Как нигде, ни в какой другой период истории Запада, весь мир здесь живет, преисполненный веры в бытие Бога, в его мудрость, могущество и благость. Все разделяют веру в божественное происхождение мира, разумность установленного в нем порядка и управления>³⁸. Эта характеристика не свободна от преувеличений и идеализации, однако преувеличивается и идеализируется то, что действительно было.

35 Кант И. Там же. Т. 4(1). С. 483-484.

36 Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Сочинения на русском и немецком языках. М., 1994. Т. 1. С. 235.

37 Russel B. The Will to Doubt. N.Y., 1958. P. 51.

38 Hirschberger I. Geschichte der Philosophie. Freiburg, 1957. Bd 1. S. 280.

294

Новое время, в отличие от средневековья, характеризуется господством светского сознания, которое включает в себе момент иррелигиозности. Так, верующие люди в своей повседневной жизни поступают обычно так же, как и неверующие, т. е. считаются не столько с религиозными заповедями, сколько со своими потребностями, интересами, вкусами. Но эта иррелигиозная тенденция постоянно сталкивается с религиозными убеждениями; человек не может согласовать свою иррелигиозность со своей же религиозностью. Это раздвоение сознания, философски осмысленное

Кантом, поэтически выразил Гете в своем <Фаусте>:

Ах, две души живут в груди моей,
Друг другу чуждые.

Следует, конечно, учитывать, что секуляризации духовной жизни, и в особенности религии, постоянно противостоит сопротивление определенной части теологов и верующих людей вообще. В своих радикальных формах сопротивление секуляризации выступает как религиозный фундаментализм, красноречивым выражением которого могут быть воззрения американского теолога Г. М. Морриса, который утверждает:

<Верить в Библию как в законченное и буквальное слово Божье и верить в теорию эволюции абсолютно невозможно. Однако, более того, почти невозможно верить в личного Бога любого типа, если веришь в эволюцию... Эволюция по самой своей природе является материалистической;

она не что иное, как попытка объяснить биологические факты в понятиях законов природы, не обращаясь к идее о сверхъестественном, или божественном>³⁹.

Фундаменталистские убеждения Морриса и его немногочисленных единомышленников не находят поддержки у подавляющей части как католических, так и протестантских теологов, не говоря уже о простых верующих людях, которые, подобно естествоиспытателям, склонны согласиться с Кантом в том, что <все в естествознании должно быть объяснено естественным образом, так как в противном случае это не относилось бы к данной науке>⁴⁰. Эти слова Канта говорят о том, что природу следует объяснять исходя из самой природы, т. е. не прибегая к сверхъестественным допущениям. В наше время этот кантовский тезис усвоен не только естествоиспытателями (они и во времена Канта разделяли это убеждение), но и подавляющей частью теологов, которые едва ли станут настаивать на том, что Бог создавал каждый вид живых существ, т. е. миллионы видов.

³⁹ Morris H. M. Bible and the Modern Science. Chicago, 1951. P. 46-47.

⁴⁰ Кант И. Критика способности суждения. Сочинения. Т. 5. С. 90.

295

Современные теологи скорее согласятся с тем, что Бог наделил материю способностью развиваться, порождать различные формы бытия, в том числе и живые существа. Такое воззрение принимается и многими естествоиспытателями. Исследуя и раскрывая закономерности природных процессов, они сплошь и рядом приходят к религиозным выводам⁴¹. Эта позиция близка к воззрениям Канта, который, подвергая критике физико-телеологическое доказательство бытия Бога, вместе с

тем утверждал, как уже подчеркивалось выше, что целесообразность, постоянно наблюдаемая в природе, не может не порождать мысли о существовании высшего устроителя природы.

Современное значение кантовской этикотеологии определяется современностью ее содержания, которое с самого начала было обращено к будущему человечества. Сегодня наше сознание ближе, чем когда-либо в прошлом, к провозглашенному Кантом идеалу: служить Богу посредством нравственного образа мыслей и поступков, ценить нравственные поступки не ради возможной выгоды, а ради нравственного же удовлетворения. В этом смысле этикотеология Канта является футурологическим учением. Правда, некоторые исследователи склонны считать кантовское моральное обоснование религиозной веры утопической концепцией. При этом, однако, они совершенно игнорируют положительные моменты, свойственные утопическому мышлению в силу его критического отношения к status quo и устремленности в будущее, которая может быть определена как исторический оптимизм.

Моральная вера, которую обосновывает этикотеология Канта, представляет собой обоснование естественной религии, которую, как он постоянно подчеркивал, отличают не те или иные обряды и церковные установления, а нравственное сознание как автономное и, следовательно, свободное сознание, свободное от всех внешних, чуждых этому чистому сознанию побудительных мотивов. В этом смысле Кант говорит о моральной религии, которую <следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей...>⁴²

Понятие моральной религии приводит Канта к убеждению, что есть только одна (истинная) религия, несмотря на существование различных видов религиозной веры. Кант пишет: <Различие религий - странное выражение! Все равно, что говорить о различных моралях>. Могут, конечно, существовать различные священные книги (Зендавеста, Веды, Коран и т. д.), но <религия для всех людей и во все времена может быть только одна>⁴³.

⁴¹ Выдающийся американский естествоиспытатель Дж. Конант так формулирует свое основное мировоззренческое убеждение: <Более глубокое изучение сущности Вселенной... раскрыло новые возможности и горизонты для отстаивания веры в Бога> (Conant J. *Modern Science and Modern Man*. N. Y., 1953. P. 93).

⁴² Кант И. Религия в пределах только разума//Трактаты и письма. С. 155.

296

Таким образом, из положения о принципиальном единстве мораль-

ных норм народов мира делается вывод о единстве всех религий, поскольку они являются монотеистическими религиями. Этикотеология Канта выступают благодаря этому как философско-историческое обоснование безусловной необходимости экуменического движения, которое приобрело значительное влияние в странах христианского вероисповедания.

Во времена Канта различные вероисповедания в рамках христианства обычно противопоставлялись друг другу, что порождало отчуждение между верующими, фактически принадлежащими к одной и той же религиозной вере. Это противопоставление, даже в рамках одного и того же вероисповедания (христианского, мусульманского и т. д.), не изжито и в наше время. Кантовская этикотеология убедительно выступает против этого противопоставления, а тем самым против всякой религиозной нетерпимости, которая, как свидетельствуют современные факты, сохраняется, несмотря на формально провозглашаемую свободу совести.

Говоря о единой религии всего человечества, религии, в которой с наибольшей полнотой воплощены нравственные принципы, образующие, согласно его учению, глубочайший источник религиозного сознания, Кант указывал, что именно христианство является такой мировой религией. Цель христианства, утверждает Кант, - споспешествовать любви к осознанию своего долга. <Свободный способ мышления - равнодалекий как от раболепия, так и от распущенности, - вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга>⁴⁴.

Современное значение кантовской этикотеологии состоит также и в том, что она путем систематического исследования доказывает: нет и не может быть противоречия между знанием и религиозной верой, понимаемой как вера чистого разума, моральная вера в Бога. Предмет религиозной веры, обосновываемый этикотеологией, не может быть предметом научного исследования, а предмет последнего не относится к той области, на которую распространяется вера.

43 Кант И. К вечному миру//Сочинения. Т. 6. С. 287.

44 Кант И. Конец всего сущего//Трактаты и письма. С. 290. В этой связи уместно сослаться на Г. Когена, писавшего, что <Кант хотел привести христианство как историческую религию в согласие и единство с религией чистого разума> (Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1910. S. 465). Правда, несколько ниже Коген утверждает, что Кант ставит вопрос гораздо резче: <Не должна ли вообще историческая религия как таковая быть заменена религией чистого разума> (Ibid. S. 471). На мой взгляд, Коген приписывает Канту чрезмерные притязания. Кант стремился понять и

рационально обосновать религиозную веру, но он вовсе не выступал в качестве религиозного реформатора. Поэтому нельзя также согласиться и с Э. Кассирером, который вслед за Когеном утверждает: <Кант в принципе противостоял традиционной религии точно так же, как он противостоял традиционной метафизике> (Cassirer E. Kants Leben und Lehre. S. 413).

297

Следовательно, религиозная вера и научное знание, поскольку они осознают свои границы, не должны вступать в споры друг с другом. Религиозная вера не претендует на то, чтобы оспаривать научные положения, а наука постигает невозможность

научного опровержения религиозной веры. С этой точки зрения, не может быть научного атеизма; атеист не вправе считать свои убеждения научно обоснованными. Эту истину убедительно обосновывает экзистенциализм (в особенности его атеистическое направление).

Наука может, конечно, критически исследовать определенные тексты, относимые к Священному Писанию, в котором верующие видят откровение Божие, но каковы бы ни были научные выводы, они не затрагивают существа религиозной веры, как ее понимал Кант. Это отнюдь не означает, что вера сверхразумна или иррациональна. Напротив, как следует из кантовской этикотеологии, религиозная вера в высшей степени разумна, ибо она есть вера чистого разума. Это - основная идея этикотеологии Канта, которую Кант недвусмысленно подчеркивает в работе <Религия в пределах только разума>: <Всеобщий человеческий разум следует признавать и почитать в естественной религии христианского вероучения высшим повелевающим принципом>⁴⁵.

Великие мыслители тем-то, собственно, и велики, что их идеи не канут в реку забвения. Кантовская религия чистого разума является в настоящее время более современной религией, чем она была в эпоху Канта. И именно то, что она выступает как моральная религиозная вера, придающая первостепенное значение человеческой совести, свободному разумному выбору, делает ее особенно актуальной и непреодолимо привлекательной.

⁴⁵ Кант И. Трактаты и письма. С. 236.

ПЕТЕР ШУЛЬЦ

РАЗУМ И МОРАЛЬ. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ У КАНТА

Давно уже стало общим местом говорить о радикальных изме-

нениях в духовной истории в терминах так называемой смены парадигм. Как правило, именно так пытаются описывать то обстоятельство, что возникновение аномалий порождает сомнения в общепризнанных научных положениях, в свое время обеспечивавших весьма достоверные решения проблем, и, следовательно, требуются новые модели их решения. Новые парадигмы заменяют представления, некогда весьма значимые*.

Применительно к теории познания, моральной и религиозной философии Канта смена парадигм в указанном смысле может быть описана не только формально. Кант весьма часто служит образцом подражания, и его философия морали как в прежние, так и в нынешние времена воспринималась в качестве авторитетной парадигмы этики Нового времени. Обычно подчеркивают то существенное обстоятельство, что Кант пытался придать решающее значение тезису, который может быть описан следующим образом. В роли издавна принятой парадигмы, которая у Канта получила лишь определенную формулировку, выступала морально-философс-

' Ср.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1978. Кун позаимствовал это понятие у Витгенштейна, плодотворно используя его в своих историко-научных исследованиях. См. также: Hist. Worterbuch der Philosophie. BdVI, Art <Paradigma>. Sp. 74-78.

299

кая позиция античности, которая при всех своих частных изменениях сохраняла главное: представление о Благе, *summum bonum*, укорененное в порядке бытия или даже в космосе. Радикальная смена парадигм, которая благодаря Канту произошла в философии морали, заключалась в том, что(первоисточником нормативной морали Нового времени была названа воля человека. Конечно, Кант не был первым, кто сформулировал подобную позицию категорически, однако он - один из влиятельнейших философов, а его теория по силе своей аргументации является, может быть, самой законченной и строгой из всех теорий долженствования².

В ходе морально-философского переворота, который поставил вопрос о принципах и предписаниях, направляющих человеческие действия и поведение, были поставлены и новые задачи, которые с этих пор относятся к философии морали: в отличие от эвдемонистической этики, для которой у Канта находится лишь язвительная усмешка, <новая> философия морали должна заботиться об определении принципов действия³. Она достигает этого, между прочим, благодаря тому, что для своей теории долженствования развивает собственный инструментарий, необходимость которого Кант подчеркивает в <Основах метафизики нравственности>: это универсализация практического разума как основания деятельности.

Ниже я хочу вынести на обсуждение два тезиса. Во-первых, мне хочется отметить некоторую двусмысленность в обосновании категорического императива в <Основах метафизики нравственности>, двусмысленность, которая непосредственно восходит к его понятию <разум> и с ним взаимодействует. Во-вторых, я, исходя из проблематики кантовских максим, хотел бы кратко поразмышлять о понятии разума в пространстве морального поведения. В заключение я попытаюсь показать значимость этого понятия в вопросах веры.

2 Поучительную попытку упорядочить историю этих идей предпринял Чарльз Тэйлор (Taylor Charles. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989).

3 Правда, Рейнер Виммер (Reiner Wimmer) в своей работе <Kants kritische Religionsphilosophie> в рамках подхода, развиваемого в аналитической англосаксонской традиции, по-новому представил современный взгляд на основополагающее значение учения Канта о высшем Благе. Ср. также: Beck Lewis White. A Commentary on Kants Critique of Practical Reason. Chicago; London, 1960; Его же:

Was haben wir von Kant zu lernen? // Kant-Studien. 1981. Bd 72. S. 1-10; Silber John. Highest Good as the Unity of Form and Content in Kant's Ethics. Ph. D. Yale University, 1956; Его же: Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant // Zeitschrift f. philos. Forschung. 1964. Bd 18. S. 386-407; Его же: Die metaphysische Bedeutung des höchsten Guten bei Kant als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie // Zeitschrift f. philos. Forschung. 1969. Bd 23. S. 538-549.

300

РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА у КАНТА

Понятию <разум> прежде всего следует предпослать краткое пояснение⁴. В ходе последующего изложения я хотел бы так употреблять это понятие, чтобы оно, как и в разговорном языке, обозначало способность к аргументации⁵. У Канта мы тоже обнаруживаем это определение, например, в <Критике чистого разума> (B 355), где сказано, что разум алогическом смысле - это способность делать выводы. Исходя из этой дефиниции, он выстраивает и свое второе определение разума, в соответствии с которым <трансцендентальный разум> называется способностью исходить из принципов (<Vermögen der Prinzipien>). Насколько принципы образуют первые и несомненные основания дедуктивной системы, настолько трансцендентальное определение разума способствует осознанию безусловной це-

лостности (В 378 ff.).

Свой небольшой морально-философский труд Кант назвал <Основами метафизики нравственности> (1785), поскольку его предмет образует исключительно <отыскание и установление высшего принципа моральности>⁶, - с более основательным исследованием он не спешил вплоть до написания своего позднего труда <Метафизика нравов>. Подобно Аристотелю Кант исходит из существования обычного морального сознания, которое как таковое является предметом философского исследования. Обоснование морального сознания - не задача философов. Они, напротив, ставят вопрос о качествах, которыми должны обладать понятия морального сознания, чтобы мораль вообще только и была возможной:

морально-философские исследования равным образом представляют собой анализ *post eventum*. Кантовский подход к проблеме можно описать следующим образом.

4 Позднее, со времени Вебера, на место слова <разум> заступает выражение <рациональность>. Это изменение в терминологии наряду с прочим другим имеет то основание, что понятие <разум> стали подозревать в некоторой метафизичности - в той мере, в какой оно применялось и для обозначения разумности мира или, иначе, его интеллигибельное⁷. Рациональность, напротив, обладает тем преимуществом, что она однозначно указывает на <субъективный разум>, то есть на человеческую способность разумно мыслить. Тем самым она сама стала предметом эмпирического исследования и исследования в области гуманитарных исторических наук. Несмотря на это изменение, я в дальнейшем предпочитаю говорить о разуме. При этом разум, правда, понимается исключительно как эмпирически устанавливаемая диспозиция.

5 О развитии понятия разума в европейской мысли см.: Schnidclbach ff. Vernunft // ders. Philosophic. Reinbek, 1987. S. 77-113; Его же: Einleitung// Rationalitat.

Frankfurt am Main, 1984, S. 8-14; Baumgartner. Wandlungen des Vernunftbegriffin der Geschichte der europaischen Denkens // Scheffczyk Leo. Rationalitat. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen. Freiburg; Munchen, 1980. S. 167-203.

6 Кант И. Сочинения: В 6т. М., 1965. Т. 4(1). С. 227.

301

Что делает представления именно моральными представлениями, а моральные предписания - именно моральными предписаниями? Отвечая на этот вопрос, Кант посредством некоторого аналитически-рекурсивного метода пытается эксплицировать то, что всегда содержится в обыкновенном, нормальном⁸ моральном поведении. Это

объяснение подводит его к гипотезе о понятии долга, фундамент которого освещается, правда, лишь в последующих двух главах <Основ>. В начале второго раздела следует подробное разъяснение, результат которого можно резюмировать так: содержание <морального> в последней инстанции не может быть оправдано, если исходить из родо-видового определения человеческой природы. Это содержание, по выражению Канта, должно быть <свободно от всего эмпирического>, его можно обнаружить <просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом>⁷. Основы морали и все моральные понятия <имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме>⁸. Чтобы показать это, Кант выбирает метод, применяемый при исследовании практической способности разума и ее <общих определяющих правил>⁹, выводя отсюда понятие <долга> в качестве квазис., логического следствия.

То, что посредством этого метода Кант стремился отыскать фундамент морали, свободной от всякой <эмпирии>, основывается на нормативной значимости правил и норм, которая, не принимая во внимание какие бы то ни было отдельные интересы, исходит из того, что подчиняется этим правилам. Откуда, следует тогда спросить, вытекает обязательный характер норм и как он должен быть обоснован? Прежде всего следует констатировать, что ответ на этот вопрос обращением к поведению не ведет к каким-либо значительным трудностям. Смысл правил выводится из соответствующей практики, преимущества которой они определяют. Правила суть предложения долженствования типа: <Если ты хочешь X, делай Y>. Соответствующее основание сделать Y состоит в отношении этого Y к желаемой цели X. Принудительный характер этого Y обусловлен желанием X. Человек распоряжается, следовательно, соответствующим действием основанием, если, с одной стороны, он хочет достигнуть X, а с другой стороны, убеждается в том, что отношение между Y и желаемой целью X также является адекватным. Касаясь принудительного характера подобных правил, Кант говорил о гипотетическом императиве.

При рассмотрении вопроса о морали это может быть наглядно продемонстрировано и на понятии добра. Предположим, я делаю некий деревянный предмет и пытаюсь забить в него гвоздь. Ко мне подходит плотник и указывает мне, что я работаю весьма непрофессионально.

⁷ Там же. С. 247.

⁸ Там же. С. 249.

⁹ Там же. С. 250.

вовсе не стремлюсь сделать что-либо особенное, а просто таким образом развлекаюсь. Он, вероятно, пожал бы плечами и отвернулся, но, конечно же, не стал бы настаивать на том, что я должен делать так, как он сказал. Обязательный характер действовать определенным образом возникает небезотносительно к цели. Для обоснования некоторого правила бывает недостаточно указать на тот или иной интерес, и, наоборот, столь же мало может быть доказано, что соответствующее правило или предписание служит для того, чтобы оптимизировать желаемую практику.

С моральными же нормами дело обстоит иначе. Допустим, я без достаточных на то оснований причиняю боль некоему другому человеку, который подходит затем ко мне и упрекает меня в отвратительном поведении. Если бы я ответил ему на это, что знаю, что делаю плохо, однако вовсе не желаю вести себя лучше, то он бы, в свою очередь, резонно возразил: <Но ты должен изменить свое поведение>. В отличие от предыдущего примера релятивного суждения (поскольку оно соотносено с определенной целью), здесь мы имеем дело с очевидно <абсолютным> ценностным суждением. Эти нормы обязывают кого-либо независимо от тех или иных интересов или склонностей индивида. Они безусловно значимы, а потому носят категорический характер. " * -""

Относительно такого рода предложений долженствования Кант и говорит о категорическом императиве. Согласно его воззрению, всякое моральное суждение являет собой категорический императив либо его применение. Как же, по Канту, обосновывается утверждение, будто человек обязан безусловно выполнять определенные действия? Для того чтобы вывести категорический императив из практического разума, Кант прежде всего констатирует следующее:

<Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность поступать согласно представлению> законам, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум>10.

То, что волю Кант отождествляет здесь с практическим разумом, не удивительно. Представление, которое лежит в основе этого тождества, восходит к классическому различению между более низкой способностью желания и тем, что определяется разумом. Но что же значит, что человек как разумное существо действует согласно представлению о законах или принципах? Кант уточняет это на примере практических принципов, которые он характеризует как заповеди разума. Для них имеет значение то, что все они могут быть выделены на основе своего принудительного характера. Заповеди разума говорят, <что делать нечто или не делать

этого - хорошо>". Это убедительно и в чем-то соответствует обыденному языку, когда мы о хорошем действии часто говорим, что оно разумно или хорошо обосновано. То, что кто-либо решается сделать то или иное, означает, что то, что он осуществил, он извлекает из определенных, <объективных> оснований. О разумных действиях мы можем говорить в том плане, что каждый может <оправдать> свое действие, соотнеся его с определенной целью или нормой. Если под разумом понимать способность держать отчет и ответ за свои мысли и действия (lat. rationem reddere; гр.: logon didonai), то в этом и состоит тот смысл, который еще и сегодня проявляется в таких выражениях повседневного языка, как <разумное> в смысле <хорошо обоснованное>. В тексте Кант продолжает объяснение слова <хорошо>, что подкрепляет это толкование <разумного>.

<Но практически хорошо то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа, как такового>¹².

Кант пользуется здесь более широким понятием разума, которое можно было бы определить как способность обоснованного выделения. Это понятие разума более всеохватывающее, чем понятие способности действовать по принципам, которое Кант также использует в <Основах>, в той степени, в какой речь здесь идет не единственно о логичности в дедуктивном заключении, а о более широком вопросе: когда определенное действие является объективно обоснованным и в этом смысле оправданным? Итак, возникает вопрос, какое из двух понятий разума Кант использует для обоснования категорического императива. Что под ним следует понимать, может быть отчетливо осознано из его противопоставления гипотетическому императиву.

Если все особенные формы гипотетического императива могут быть подведены под некоторое правило, то для него имеет значение то, что он просто имеет следующую форму: <Делать X - хорошо>, что, в свою очередь, идентично высказыванию: <Делать X - разумно>. В тексте об этом сказано так:

<Если я мыслю себе гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы - быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с

которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

" Там же. С. 251.

12 Там же.

304

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом>".

Очень важно обратить внимание на то, что у Канта речь идет об обосновании утверждения, согласно которому человек безусловно обязан осуществлять определенные действия. Принудительный характер практических законов разума становится понятным в своем отношении к гипотетическому императиву, но то же самое должно быть понятно, если выпадает - как это имеет место в случае с категорическим императивом - цель, <условие>. Затем, заключает Кант, вообще остается лишь <всеобщность закона>.

Можно было бы возразить, что вовсе не очевидно, почему, если выпадает цель, должна оставаться лишь всеобщность закона. Чтобы усилить это возражение, можно было бы сверх того указать, что в формуле: <Стань тем, кто ты есть>, заключается такой же <не-гипотетический> императив. Предположим, что подобный императив был бы осмысленным. Тогда он представлял бы абсолютно содержательный закон, которому бы ни в коем случае не соответствовало то, что оставалась бы лишь <всеобщность закона>. Если, следовательно, утверждаемая всеобщность закона принудительно не вытекает из предшествующего, что же может тогда иметься в виду? Очевидно, при этом обосновании Кант придерживается мнения, что разум, в смысле своей способности заключать исходя из принципов, подводит к представлению о некой чистой разумности.

Это представление о разуме вне каких бы то ни было интерференции, которые оказываются решающими для обоснования категорического императива. В самом существенном месте оправдания своего утверждения, что мы безусловно обязаны совершать определенные действия, Кант, следовательно, использует разум не в смысле его способности к обоснованному выделению, а в смысле способности заключать на основании принципов.

Исходя из этого, ни в коем случае не следует утверждать, что Кант в этом важном моменте не имел определенного намерения и понятного представления в том виде, в каком он уточняет его через следующую далее формулу категорического императива. Это можно было бы передать примерно такими словами: разумно действующее существо направляется

принципами и основаниями, всеобщую значимость которых оно сознает. Это, по мнению Канта, было бы равнозначно действию по закону. Закон практического разума при этом формально определяется через следование самому практическому закону. Если человек всегда может решиться действовать по закону и идет на это лишь тогда, когда одновременно он

13 Там же. С. 260.

305

определенном, заранее установленном игровом пространстве действия, напротив, оно раскрывается и обдумывается в своей связи с нашими интересами, и именно это означает - действовать разумно. Разумно действовать - не значит просто спрашивать лишь о том, будет ли хорошо то, что именно совершается, это значит поставить вопрос о том, что есть наилучшее. Этот интерес разума может быть описан следующим образом:

возможность познать ситуацию так, чтобы я мог о ней судить, конечно, предполагает, что я останавливаю на ней свое внимание и адекватно ее рассматриваю. Для этого, в свою очередь, необходим интерес к тому, чтобы познать то, что действительно представляет собой эта ситуация. Такой интерес не может простирается только от средства к цели. Он может включать и вопрос о том, что вообще желательно для моей жизни в целом.

Если Кант и предполагает, что данная форма субъективности не имеет ничего общего с нравственностью, то это противоречит повседневному, феноменологическому описанию не только нравственности действия, но и нравственности в познании. Когда Пастер предложил свое открытие функций микробов коллегам в Сорбонне, всему собранию членов Академии наук, они отказались даже посмотреть в микроскоп. Это можно было бы считать примером научного невежества; но оказывается, что максимы, привычки понимания и взгляды на значение и смысл фактических ситуаций действия указывают на интерес субъекта, который находит свое оправдание в том, что удостоверяет свое знание в некоторых предметных областях и практических ситуациях.

ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Выше мы поставили проблему так, как она выявляется в "Основах": для обоснования морального суждения Кант пользуется понятием разума не в смысле некоего обосновываемого выделения, а в смысле разума без интерференции. Конечно, не составляет никаких трудностей проследить это намерение, которое для Канта, видимо, сделало такой переход настоящей необходимостью: в этом, коротко говоря, состоит природа склонности, которая для Канта была источником некоего ошибочного познания, а тем самым представляет собой лишь условно значимое моральное суждение.

Если исходить из этого, то нам могла бы приоткрыться та стратегия аргументации, которая, на основании исследований человеческой аффективности, подвергает проверке вопрос, в каком отношении и при каких условиях эта аффективность затрудняет и препятствует познанию добра¹⁸. Подобное разъяснение могло бы сделать особенно значимым то, что

18 Как известно, Шелер был первым, кто в этом пункте подверг критике кантовский ригоризм.

308

именно человеческая аффективность делает значимым свой специфический вклад в моральные вопросы потому, что благодаря ей тематизируется собственное рефлексивное отношение между индивидом (Person) и всем остальным, а также вопрос о смысле собственной жизни. Можно было бы совершенно свободно провести подобное разъяснение и в остальном, не увязнув обязательно в тех парадоксах, которые в качестве факта не только признают за аффективностью ее целостное отношение с собственной жизнью, но и одновременно стремятся из этого с логической необходимостью вывести через ощущение Блага дефинитивный ответ в форме интуиционистского ценностного познания¹⁹.

Я хотел бы в своих заключительных рассуждениях остановиться на вопросе о том, какие выводы можно сделать на основе предложенного Кантом способа координирования разума и морали для установления отношения разума к вере. Хотя в основу исследования этого отношения у Канта можно было бы положить все его религиозно-философские труды²⁰, я могу в этом месте опереться лишь на вышедшую в 1793 г. <Религию в пределах только разума>²¹.

Упрек религиозной философии Канта, будто она являла собой нелегитимную секуляризацию христианства и его редукцию к этике, столь же стар, как и все то, что относилось к центральным пунктам кантовских дискуссий в XIX веке²². Здесь нет места вновь излагать ход этой дискуссии. В ней не было, пожалуй, принято во внимание то, что религиозную было бы указать на то, как <согласуются разум и чувственность - долг и склонность>. В качестве одной из первых обширных философских критик кантовского формализма, исходившей из перспективы некоей материальной, принимающей во внимание человеческую аффективность этики, теперь, как и прежде, может рассматриваться работа Шелера <Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kant>. (4 Aufl. Bern, 1954).

19 Издание кантовских заметок по морально-философским вопросам показало, насколько сильно было стремление Канта провести свое собственное обоснование морального суждения в противовес представителям теории *moral-sense* (морального чувства).

20 Кроме того, следует обратить внимание на то, что задним числом Кант не удовлетворился своим трансцендентально-философским обоснованием религиозной философии. См. Olmüller W. *Unbefridigte Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1979. S. 160.

21 Об особых обстоятельствах появления этого произведения, как и о возникших у Канта осложнениях с цензурой, см. <Введение> к книге: Noack H. *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft*. 9 Aufl. Hamburg, 1990.

22 Тезис Канта о том, что религия основывается на морали, а не наоборот, обнаруживается задолго до его основных религиозно-философских трудов уже в вышедшей в 1766 г. работе <Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика>. См.: Noack H. *Op -cit.* S. XV.

309

Философию Кант обозначил как <философскую теологию>, <дело> которой, как Кант имел обыкновение описывать научный метод и исследуемый на его основе предмет, было не в том, чтобы проверять на истинность содержание Откровения, но, напротив, в том, чтобы его удостоверить, чтобы оно не противостояло чистому практическому разуму".

Философское учение о религии, развиваемое <в пределах только разума> вовсе не стремится поэтому утверждать, что всякая религия происходит только из разума (без опоры на Св. Писание)²⁴. Прежде всего нужно отметить и то, что о вере Кант говорит в различных значениях. Так, в <Религии в пределах только разума> он отличает церковную веру от некоторой <чистой религиозной веры>, а в другой связи речь идет о <чистой вере разума>. И в <Критике чистого разума> говорится о чистой моральной вере, которая противопоставляется вере моральной.

В предисловии к его религиозному труду обнаруживается аргументация, сконструированная таким же образом, как и в обосновании категорического императива. То, что признают за моралью и моральными суждениями и утверждают о них, состоит в следующем. Моральное суждение типа <ты не должен лгать> должно расцениваться как безусловно значимое. Речь, следовательно, идет о таком суждении, которое каждый человек, если он его воспринимает, должен был бы с логической необходимостью понимать и признавать²⁵. Моральная норма являет собой такое положение дел, которое должен необходимо осуществлять каждый человек, независимо от тех или иных своих предпочтений и склонностей:

ей свойственна квазипринудительная сила некоего абсолютно Правильного.

23 Кант [^]. Сочинения: В 6 т. Т. 4(2). М., 1965. С. 433. В заключении <Метафизики нравов> Кант резюмирует отношение <своей философской теологии> к практической философии касательно вопроса о морали следующим образом: <Отсюда ясно, что в этике как чистой практической философии внутреннего законодательства мы постигаем лишь моральные отношения человека к человеку; вопрос же о том, каково отношение между человеком и богом, полностью выходит за пределы этики и абсолютно для нас непостижим; это подтверждает то, что утверждалось нами выше, а именно что этика не может быть расширена за пределы взаимных обязанностей людей> (Там же. С. 437).

24 См.: Кант И. Спор факультетов // Сочинения: В 6т. М., 1966. Т. 6. С. 344-346.

25 Правда, как подчеркивает Кант в предисловии к своему труду о религии, и относительно морали можно говорить о ее необходимом отношении к цели. <В самом деле, без всякого отношения к цели не может быть никакого определения воли в человеке, так как оно не может быть без какого-нибудь результата, представление о котором, хотя бы не как определяющее основание произвола и не как преднамеренная цель, а как следствие определения произвола законом, должно быть принято в качестве цели> (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 79). Конечно, в этой связи речь идет о цели не в телеологическом смысле как <ради чего> действия (Umwillen des Handelns), как некоторое время спустя уточнил сам Кант.

На основании таких мест ни в коем случае нельзя обосновывать предположение, что вместе с темой высшего блага Кант использует элементы античной этики (Strebensethik). Сходное с этим имеет значение и для соответствующих мест в диалектике чистого практического разума, в которой Кант, исходя из понятия <высшего блага>, <исследует целостный предмет чистого практического разума>. Однако и это исследование не может быть вырвано из предшествующего контекста аналитики чистого практического разума, в которой Кант констатирует, что вопрос о высшем благе ставится, строго говоря, лишь перед автономной волей.

310

В этом отношении представляется логичным, что Кант в своем исследовании культуры все религиозные понятия, факты и т. д. рассматривает лишь как иносказания и аллегории. Иносказание может быть определено только благодаря тому, что оно всегда указывает на что-то. И для использования иносказаний и аллегорий столь же характерно обстоятельство, что тот факт, который они замещают, может быть описан также и безо всяких аллегорий и иносказаний. Они могут помочь лишь в той степени, в какой они действительно нечто описывают, однако ни в коем случае за ними не следует признавать абсолютной ценности, свойствен-

ной, напротив, лишь морали или моральным суждениям, которые, по мнению Канта, схватывают абсолютное благо. Для религиозных работ Канта тем более характерно, что они подвергают сомнению установление координации между моралью и религией с той предпосылкой, что религия и вера в своих самых существенных формах выражения должны пониматься как иносказания абсолютного блага так, как оно схватывается в моральных суждениях.

Заостряя сказанное, можно дать следующее резюме: убеждение Канта в необходимости обосновывать притязания на значимость моральных норм, логично приводит его к предположению, что всякое содержание веры может быть взято как иносказание для уже в практическом разуме достигнутой достоверности. Его интерпретация религии и ее соответствующей фактической (или культовой) формы в качестве иносказания, которая делает наглядным то, что предварительно было достигнуто в практическом разуме касательно притязаний на значимость <абсолютных> - а не только относительных, соотнесенных с определенной моральной целью, - моральных суждений, возникает и рушится вместе с той решающей предпосылкой, что обоснование категорического императива является консистентным. Что все это вполне могло бы подвергнуться сомнению, и было здесь показано.

Перевод А. Ю. Антоновского

А. А. ГУСЕЙНОВ

ПОНЯТИЯ ВЕРЫ, БОГА И НЕНАСИЛИЯ В УЧЕНИИ Л. Н. ТОЛСТОГО

Лев Николаевич Толстой создал оригинальное религиозно-нравственное учение, получившее название толстовства. Оно осталось на периферии духовных процессов XX века, оказалось незаслуженно забытым. Это становится особенно очевидным в контексте современных дискуссий о диалоге культур, соотношении универсализма и партикуляризма. Л. Н. Толстой ищет единые транскультурные основания человеческого бытия. Основной вопрос, который он исследует как мыслитель и которым мучается как человек, состоит в следующем:

что могут значить религия и нравственность для современного человека, для которого основой познания является разум, а основой поведения - индивидуальная ответственность.

Конкретно я рассмотрю три понятия - веры, бога и ненасилия, - которые, разумеется, не исчерпывают жизнеучения Толстого, но дают

представление о его существенном содержании.

ВЕРА

В понятие веры Толстой вкладывает содержание, которое отличается от общепринятого. Вера для него есть сознание жизни. Она неотрывна от бытия человека. Совпадение веры и жизни является настолько полным, что можно сказать: если есть человеческая жизнь, значит есть вера. Если же вера исчезает, то жизнь человека становится невозможной. <Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого он живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, **312**

то он во что-нибудь верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил>' (23, 35).

Веры не существует вне дел, составляющих материю жизни, ее тело. Точно так же, как и дел не существует вне веры. Предмет веры нельзя оторвать от нее самой. Его нельзя рассмотреть отдельно от веры, нельзя вообще отнестись к нему каким-либо иным образом. Вера явлена только в том, как человек живет на самом деле. Она есть то, что предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект. Сама она не является гносеологической категорией. Даже выражение <я верую>, которым пользуется также и Толстой, в строгом смысле слова нельзя признать законным. Оно тавтологично, ибо само <я> идентифицируется через веру. Вера есть то, что учреждает <я> как конкретную жизнь. Можно сказать так: человек верит в то, что он действительно делает.

Толстой исходит из понимания человека как нравственного существа, солидаризуясь в этом с духовной традицией, господствовавшей, как он считает, у всех народов, за исключением новоевропейских. Согласно этой традиции, нельзя сказать, что такое человек, не ответив прежде на вопрос, в чем состоят его долг и предназначение. Поэтому первый и важнейший вопрос, который может и должен интересовать человека, есть вопрос о том, как жить, на что направить свой разум. Вера как раз и выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. <Оценка всех явлений жизни есть вера> (23,406) - читаем мы у Толстого. Вера как сознание жизни означает, что жизнь является благом. Толстовскую веру, как мы только что отметили, нельзя считать категорией гносеологии, хотя он и называет ее сознанием - сознанием жизни. Теперь следует сказать, что она не является также этической категорией, хотя Толстой и характеризует ее как оценку. Вера тождественна благу (добру), но это такое благо (добро), которое дано до противоположности добра и зла и позволяет подняться над нею. Когда Л. Н. Толстой стал сблизаться с людьми бедными, простыми, неучеными, с мужиками и странниками, его более всего поразило в них их благостно-мудрое отношение к жизни.

<Эти люди, - свидетельствовал он, - принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а со спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все это - добро> (23, 40). Даже к смерти они приближаются <чаще всего с радостью> (23, 40). Вера утверждает саму жизнь как благо. Это значит, что она не оставляет места злу. Она его допускает только как отсутствие, как смерть. Вера ничтожит зло. Человеческая жизнь как зло невозможна, становясь злом, она уничтожает себя, перестает существовать. Или, как говорит Л. Н. Толстой, нельзя жить без веры.

' Толстой Л. Я. Полное собрание сочинений: В 90 т., М., 1928-1958. Т. 23. С. 35. Здесь и далее ссылки в тексте будут даваться по этому изданию: цифры перед запятой обозначают том, после запятой - страницы.

313

Жизнь, лишенная веры, есть жизнь, потерявшая смысл. Это уже не жизнь в ее человеческом качестве. Она не может получить санкции разума и в разумной форме невозможна. Она невозможна не в императивном смысле, а в фактическом. Л. Н. Толстой специально исследует интеллектуальные позиции, утверждающие бессмысленность жизни, и показывает, что они не выдерживают критики ни с логической, ни с нравственной точки зрения. Он ставит вопрос следующим образом: откуда взялся сам разум, считающий жизнь бессмысленной, разве он сам не является фактом той самой жизни, которую он признает бессмысленной? <Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни?> (23, 29). Утверждение разума о бессмысленности жизни есть утверждение о его собственной бессмысленности или неразумности. А разуму, утверждающему собственную неразумность, можно верить не больше, чем тому лжецу из старого парадокса, который утверждает, что он лжец. Таков логический аспект идеи о бессмысленности жизни. Рассмотренная в нравственном аспекте, она оказывается еще более фальшивой и двусмысленной. Признать жизнь бессмыслицей - значит признать ее злом. Что и утверждали многие философы, начиная с премудрого Соломона. Если принимать этот вывод как разумный, в его нравственно обязывающем значении, то отсюда с необходимостью следует требование покончить со злом, и прежде всего - со злом в самом себе. Если бы философы действительно считали жизнь злом, суетной бессмыслицей, то они сами бы не жили, а следовательно, и не могли бы рассуждать о том, что жизнь есть зло. <Никто не мешает нам с Шопенгауэром - пишет Толстой, идентифицируя себя с Шопенгауэром, так как в ходе своих нравственных поисков одно время он искал у него опоры, - отрицать жизнь. Но тогда убей себя - и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компанию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скучно и противно, так уйди> (23,

30).

Вера как сознание жизни, ее смысл как утверждение жизни в качестве блага предшествуют научно-философским суждениям о ней. Посредством какого-либо движения, рассуждает Толстой, нельзя найти направления, по которому нужно двигаться, так как вместе с движением уже дано и направление, в котором оно происходит. Точно так же посредством мысли нельзя установить направление, в котором следует мыслить, поскольку мышление всегда направленно. Направление ему задает вера. Человеческое мышление сковано аксиологическим обручем веры. Положение Толстого о том, что мыслить можно только во имя жизни, во имя блага, нельзя понимать как метафору, как императив. Было бы также неверно истолковывать его только как аксиоматическую основу толстовской доктрины. Это положение претендует на логическую истинность.

314

Толстой доказывает его от противного, считая, что действия, направленные против жизни, не могут быть рационально аргументированы. По поводу смертной казни - почти экспериментально <чистого> действия, которое отрицает жизнь и в этом качестве претендует на законность в соответствии с законами человеческого разума, - Толстой говорил, что она относится к таким человеческим поступкам, сведения о совершении которых в действительности не разрушают в нем <сознание невозможности их совершения> (37, 19).

Вера как благо жизни является основанием и границей разума. Это вовсе не означает, что она противоразумна. Совсем напротив: она и есть то, что придает разуму разумность. Вера в себе разумна. <Разумные поступки всегда определяются верою> (23,445). Толстой в этом отношении идет настолько далеко, что полагает, что только она и разумна. Разум и существует прежде всего для того, чтобы поддерживать веру или, что одно и то же, правильно распорядиться благом жизни. Если бы не вера, не вопрос о том, для чего и как жить, не необходимость отвечать на этот вопрос сообразно конкретным условиям в постоянно меняющемся мире, то оставалось бы непонятным, для чего вообще нужен разум. Правда, европейский разум слишком увлекся истинами математическими, научными, писанием опер, комедий, геральдикой, римской историей - всем чем угодно, исключив из сферы своих интересов только учение о жизни, <то, что у всех народов до нашего европейского общества всегда считалось самым важным> (23,412). Но в этом, как считал Толстой, и заключена основная причина гибельности европейской цивилизации.

Познавательные способности человека, в отличие от таковых у животных, не ограничены его инстинктами. Они основаны на разуме. Познавание из разума простирается в бесконечность окружающего мира. Скажем, пчела, собирающая мед на зиму, не может иметь сомнений по поводу

того, хорошо она поступает или нет. Но человек, заботящийся о пропитании, не может не думать о разных вещах, которые выходят далеко за рамки того, что он делает, - например, не наносит ли он слишком большого вреда природе, не отнимает ли пищу у других, что будет с детьми, о пропитании которых он беспокоится, и т. д. и т. п. И чем более важны вопросы, над которыми задумывается человек, тем более разнообразны и противоречивы последствия, которые разум обязывает его принять во внимание. Последовательно проследить их все невозможно. Поэтому разумность человека обнаруживается в том, что он интегрирует явления, которые могут влиять на его поступки, и наряду с отношением к ближайшим, поддающимся учету причинам и следствиям он устанавливает отношение к миру в целом, в бесконечности его пространственных и временных измерений.

Взгляд на самого себя в перспективе бесконечности, говоря точнее, приведение собственной жизни в соответствие с ее назначением, вытека-

315

ющим из включенности в бесконечную жизнь, Толстой называет религией². Вот определение, которое он дал: <Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками> (35, 163). Религия, согласно Толстому, есть ответ на вопрос о смысле жизни, если, разумеется, правильно понимать сам этот вопрос, видеть в нем отношение конечного к бесконечному и формулировать его следующим образом: есть ли что-либо бессмертное, бесконечное в бренной и конечной жизни, есть ли в жизни смысл, который не уничтожался бы вместе с самой жизнью? Таким образом разум, рассмотренный в его предельных основаниях, как сила, соразмерная миру в целом, превращается в религию, и в этом качестве он становится основой веры как сознания жизни. Вера всегда религиозна. Сама религия есть не что иное, как учение о жизни, которое находит конкретизацию в той или иной вере. <Вера есть то же самое, что и религия, с той только разницей, что под словом "религия" мы разумеем наблюдаемое вовне явление, верую же мы называем то же явление, испытываемое человеком в самом себе> (23, 212). Религия, как и вера, обозначает то, на основании чего люди живут так, как они живут. О своеобразном[^] по сути дела нерелигиозном содержании толстовского понятия религии может свидетельствовать следующее высказывание: <Религия людей, не признающих религии, есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство, т. е., короче, религия повиновения существующей власти>(23,445).

Хорошо известны слова Канта о том, что ему пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы открыть дорогу вере. Перефразируя это высказывание, можно было бы сказать, что Толстой ограничил веру, чтобы от-

крыть дорогу знаниям, разуму. Вера, будучи сознанием жизни, являя себя только в терминах жизни, не имеет ничего общего с чудесами, пустыми упованиями, иллюзорными ожиданиями, абсурдными фантазиями и другими вербально-психологическими спекуляциями, которые не укладываются в рамки опыта и логики. Она вообще не может быть особым, интеллектуальным, психологическим или соматическим, состоянием человека. Она есть сам человек в его бытийной определенности.

2 Принятые толкования понятия религии Л. Н. Толстой сводит к трем значениям: 1) религия как некое данное богом и потому считающееся истинным откровением и вытекающее из него богопочитание; 2) религия как свод суеверий и суеверного богопочитания; 3) религия как свод искусственно сконструированных положений, призванных утешать народные массы, сдерживать их и управлять ими. Во всех этих определениях, считает Толстой, суть религии подменяется представлениями, верой людей в то, что они считают религией (см. статью <Религия и нравственность> - 39, 3-5).

316

Когда человек говорит <я верую>, то это в высшей степени ответственное утверждение и его истинность измеряется только его безусловной, нравственно обязывающей силой по отношению к тому, кто это говорит. В самом деле, как нам отличить <я верую> человека от его же <я думаю>, <я желаю>, <я предполагаю>, <я надеюсь> и т. п.? Для этого, говорит Толстой, есть только один критерий. Надо посмотреть, как он живет, не на те или иные речи, не на те или иные поступки, а на смысл, внутреннюю цельность его жизни.

Обосновывая свое понимание веры, Л. Н. Толстой выступает против деформаций этого понятия в опыте христианских церквей, прежде всего православной. Церковь извратила понятие веры тем, что оторвала ее от дел, от плоти жизни и превратила в некое особое дело - дело воскресных молитв и благотворительных актов. Нагорная проповедь оказалась подмененной символом веры³. Вера стала отождествляться с доверием к кому-то и к чему-то, интерпретироваться как некоторое внутреннее отношение к жизни, данное до самой жизни. Церковной верой человек снимает с себя ответственность за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Виновным оказывается Адам. Спасителем оказывается Иисус. Но только не я, не мои усилия, не мои добрые дела. И совсем уже недопустимым является увязывание веры с абсурдностью, попирающей законы природы и разума. Церковная версия веры, считает Л. Н. Толстой, - это не вера, а ее подобие, обман веры, она в корне противоречит сути веры, как ее понимал Иисус. Когда Иисуса просили укрепить веру каким-либо внешним образом - например чудом или обещанием награды, он отвечал, что сделать это невозможно. Сама такая просьба свидетельствует о непонимании сути веры. Она на самом деле означает, что тот, кто просит о чуде или награде, фактически исповедует другую веру, чем

Иисус, и думает, что может принять веру Иисуса, не отказываясь от своей. Толстой разбирает эпизод, когда женщина, мать братьев Заведеевых, просит Иисуса о том, чтобы ее сыновья в грядущем царстве получили места рядом с ним, один по левую, другой по правую сторону. Иисус ответил:

не знаете, что просите. Просьба исходит из веры, направляющей жизнь на личное благо, на то, чтобы стать первым, обрести высшую славу. Вера Иисуса является в корне иной, она воплощается в делах, которые заключают свою награду в себе и которые совершаются не ради будущих наград. Иисус многократно показывает, что вера неотрывна от дел и никто не может уверовать в его учение до того и без того, чтобы следовать ему.

3 Извращение веры является необходимой основой тех трансформаций, которым подвергаются все стареющие религии и которые, по классификации Л.Н. Толстого, данной в работе <Что такое религия и в чем сущность ее?> (1901 - 1902), основаны на трех положениях: 1) признается существование особых людей, являющихся посредниками между людьми и богом (богами); 2) признаются чудеса, призванные подтвердить истинность того, что говорят посредники; 3) признаются известные слова как выражающие волю бога и являющиеся святыми (35,167).

317

Нет у богатого юноши иного пути уверовать в Иисуса, кроме как продать свое имение и раздать все нищим.

Толстовская вера - странная вера. В ней нет ничего мистического, кроме того, что она сама является пределом разума и в этом смысле может быть интерпретирована как нечто мистическое. Можно даже сформулировать такой парадокс: вера учит ничего не брать на веру, кроме самой веры. Но и саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью. В таком ходе мысли Толстого нет никакого противоречия. Здесь можно усмотреть тавтологию, но не противоречие. В самом деле: если вера есть предел разума, то разум не может не подводить к вере. Вот исключительно важное и предельно ясное высказывание Толстого по вопросу о своеобразии знания веры: <Я не буду искать объяснения всего, я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума, я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представилось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить>(23,57).

Бог

На основной вопрос религии и веры: <Для чего жить?> могут быть три ответа: а) для себя; б) для других; в) для того, кто является началом жизни, - для бога. К этим типовым решениям могут быть сведены все многообразные учения о жизни. Исторически существовавшие религии говорили человеку одно из трех: <Мир существует для тебя, и потому бери от этой жизни все, что ты можешь взять от нее; или: ты член любимого богом народа, служи этому народу, исполняй все то, что он предписал, и ты получишь вместе со своим народом наибольшее доступное тебе благо; или: ты орудие высшей воли, посланной тебя в мир для исполнения предназначенного тебе дела, познай эту волю и исполняй ее, и ты сделаешь для тебя лучшее, что можешь сделать> (39, 13).

Так как религия приравнивает конечное к бесконечному, она неизбежно приводит к понятию бога. Учение, которое связывает смысл жизни с богом, является более адекватным, ибо оно прямо апеллирует к бесконечному, в отличие от учений, усматривающих смысл жизни в служении себе и людям, ибо они выдают конечное за бесконечное. Вера неизбежно подводит к богу. Вера в бога является истинной формой веры, но не в том смысле, что другие веры неистинны, ибо такого не бывает (всякая вера истинна), а в том смысле, что она более других соответствует умственному кругозору, интеллектуальным и нравственным притязаниям современного человека. (Здесь необходимо внести уточнение: Толстой говорит о религиозных эпохах и измеряет их не столетиями, а, по **318**

крайней мере, тысячелетиями и, в частности, под религиозной современностью европейских народов понимает эпоху, начатую Иисусом из Назарета.)

Что же понимается под богом и в каком смысле вера современного человека является верой в бога? Прежде всего, считает Толстой, нужно развести два вопроса: 1) есть ли бог? 2) что есть бог? На первый вопрос мы можем и даже обязаны в силу требований разума дать положительный ответ. На второй вопрос мы не можем дать никакого ответа именно по той причине, что мы положительно ответили на первый вопрос.

К понятию бога человек приходит не путем определения, а по-иному. Бог постигается не как опытное знание, а как условие опыта, но такое, которое вытекает из опыта и без которого был бы невозможен сам опыт. Достоверность знания бога тождественна достоверности знания бесконечности. <К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением; к несомненности знания бога я приведен вопросом: откуда я?> (23, 132). Идя от своего собственного существования человек, если он мыслит правильно, неизбежно приходит к некоему началу всего или, как говорит Кант, который оказал сильное влияние на Толстого вообще

и на его учение о боге в особенности, к существованию некой безусловно необходимой сущности. Это начало всех начал, эта причина всех причин и обозначается понятием бога. Бог есть предел разума. Разум подводит к богу тогда, когда он пытается постичь самого себя. Он неизбежно приходит к выводу, что бог есть, ибо в противном случае он не может объяснить самого себя. Ход мыслей Толстого можно было бы расшифровать так:

моя уверенность в том, что я есть, держится на уверенности в том, что бог есть. Без этой второй веры в то, что бог есть, моя первая вера в то, что я есть, не может получить санкции разума, стать логически обоснованным выводом. Говоря иначе, если мы хотим построить систему силлогизмов, конечным выводом которых является утверждение: <Я есть>, то нам необходимо в качестве общей посылки взять утверждение: <Бог есть>.

Бог есть начало разума и в этом качестве его предел. Это - последняя, высшая точка, до которой может дойти разум и где кончаются его полномочия. О самом боге разум, по определению, не может и не вправе делать никаких содержательных утверждений. Именно потому, что бог есть, мы не можем сказать, что он есть. Разум не может определять бога, так как это понятие обозначает то, что не поддается определению, где кончаются способности разума что-либо определять. Поэтому к богу нельзя применять никакие материальные характеристики, к нему даже неверно прилагать категорию числа. У нас столько же оснований утверждать, что <богов 17, как и то, что бог - 1. Бог - начало всего. Бог - бог> (23, 76). Отталкиваясь от этого рассуждения, Толстой отводит все богословские суждения о боге, согласно которым бог один в трех лицах, кому-то что-то говорит, дает заповеди, посылает сына в мир и т. д., считая **319**

все это противоречием определению. Он выявляет логическую несостоятельность утверждений о том, что бог постижим отчасти (оно предполагает, что мы нечто знаем до того, как знаем), что бог сам открывает себя людям, и настолько, насколько сам находит нужным (откуда мы знаем, что это именно бог открыл себя и что эти пророки истинные, а другие - нет).

Говорить о боге что-то определенное - все равно, что спрашивать, является ли бесконечное число четным или нечетным. Правила познающего разума позволяют нам сказать о боге только то, что он является духом, поскольку под духом понимается все, противоположное вещественному, чувственно воспринимаемому и положительно познаваемому миру, находящееся по ту сторону пространства и времени. <Бог - не вещество, а дух. Это вытекает из понятия бога> (23, 90).

Ко всем этим аргументам, призванным рационализировать понятие бога, которыми пользуется Толстой и которые были известны и до него, он прибавляет еще один, который, насколько я могу судить, является его

нововведением. Он говорит, что человек не только не может знать, что такое бог, но ему по этой причине не надо и хотеть этого. Ведь что бы бог ни делал, человек все равно этого не поймет. А если бы мог понимать, то бог не был бы богом, а человек не был бы человеком. Зачем вообще человеку волноваться о том, что и как сказал и сделал бог? Он пусть волнуется о том, что и как говорить и делать ему самому. <Если бы я видел даже, - пишет Л. Н. Толстой, - что все, что мне говорит богословие, разумно, ясно и доказано, я бы и тогда не интересовался этим. Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо сделать свое> (23, 159).

К богу можно прийти, считает Толстой, только идя по пути разумного мышления, на его крайнем пределе, но, дойдя до этого понятия, разум становится бессильным. Бога нельзя познать разумом, но именно потому, что он есть начало разума, его направляющая основа. Он познается верой. <Он - то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить - одно и то же. Бог есть жизнь> (23,46). Бог обретает реальность в вере, в сознании жизни, в разумности жизни. Признание существования бога не налагает на познающий разум никаких обязательств, кроме одного - сознания того, что в его основе находится бог и что направленность разума задается верой. Говоря по-другому, отношение к богу приобретает предметность только в учении о жизни, в нравственном наполнении жизни. Если из признания существования бога никаких эпистемологических требований не вытекает, то нравственные требования к человеку - требования касательно того, как ему жить, - отсюда только и вытекают. Один из главных и самых основательных упреков Толстого в адрес церкви и обслуживающего ее богословия состоит в том, что они практическое отношение к богу подменили познавательным. На место основного, решающего для человека вопроса, связанного с существованием бога, - как мне жить? - церковь подставила другой вопрос - отчего я живу плохо?

320

Она тем самым осуществила подмену и, вместо того чтобы выводить познание из нравственности, пытается вывести нравственность из познания.

Бог есть начало, основа жизни, и он познается только жизнью. Что значит познать бога жизнью, жить по вере? На этот вопрос существуют разные в конкретном исполнении, но единые в своей сути ответы, самым полным и точным из которых является учение Иисуса из Назарета. Иисуса при этом Толстой рассматривает как реформатора, величайшего учителя человечества, отвергая утверждения о том, что он является богом. Свою позицию по данному вопросу Толстой формулирует предельно кратко:

<Кто верит в бога, для того Христос не может быть бог> (23, 174). Итак, чему же учит Иисус Христос?

НЕНАСИЛИЕ

Жить по вере (а это то же самое, что жить нравственно, разумно) - значит жить с ориентацией на бога как начало жизни. Жить для бога. Конкретизируя это положение, Л.Н. Толстой обращается к евангельским образам. Человек находится к богу в том же отношении, в каком сын находится к отцу, работник - к хозяину. Как добродетель сына состоит в том, чтобы слушаться отца, ибо отец лучше его самого знает, в чем заключаются его (сына) благо, добродетель работника - в том, чтобы следовать воле хозяина, ибо хозяин лучше самого работника знает общий замысел работы, так добродетель человека заключается в том, чтобы довериться богу, следовать его воле.

Не как я хочу, а как ты хочешь, - такова общая формула отношения человека к богу, которая является одновременно формулой любви. Ничего иного любовь не означает, кроме того, что я ставлю себя на службу другому, считая его волю и благо выше своих собственных. Отношение к богу и есть любовь в чистом виде, ибо здесь нет ничего, кроме упреждающего доверия, выраженного в готовности следовать его воле. Любовь как одна из главных добродетелей, необходимое условие и выражение нравственного смысла жизни признается во всех религиях древности. Но только Иисус Христос, считает Толстой, возвысил ее до уровня основополагающего принципа, говоря точнее, до уровня закона, не знающего никаких исключений.

Но что значит действовать так, как хочет бог, если мы не знаем, чего он хочет? Ведь никакое содержательное утверждение о боге невозможно. Любовь к богу может быть ограничением деятельности человека, но никак не позитивным ее смыслом. Соответственно в формуле любви акцент переносится на первую ее половину: <Не как я хочу>. У нас нет никакой иной возможности обнаружить любовь к богу и послушание ему, кроме того, что мы не желаем действовать так, как если бы мы сами были боги, отказываемся утверждать свою волю в вопросах, которые являются компетенцией бога - в вопросах жизни и смерти.

321

Любовь к богу, выраженная в негативной форме - как ограничение деятельности - есть ненасилие. И только оно! Что такое ненасилие? Согласно бесхитроственному и точному определению Толстого, совершать насилие значит <делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие> (28, 190-191). Как нетрудно заметить, формула насилия является полной противоположностью формулы любви. Отсюда и следует, что, отказываясь от насилия, мы обнаруживаем любовь в той единственной форме, которая доступна человеку. Человеком, который впервые провозгласил эту истину и неукоснительно следовал ей, был Иисус Хри-

стос.

Ненасилие, в точном смысле слова как отказ от насилия, означает, что человек не берется быть судьей другим людям, ибо это прерогатива бога. Здесь сразу же надо оговориться: речь идет не о том, чтобы вообще отказываться от оценки (суда) действий других людей, а о том, чтобы не оценивать (не судить) людей как людей, чтобы не покушаться на их свободу, нравственное достоинство - их собственное право самим определять свою жизнь. Тем самым человек относится к другим людям как к братьям. Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат. Он превысил свою прерогативу, взяв на себя функцию отца.

Религия, поскольку она рассматривает жизнь человека в перспективе бесконечности, признает равенство людей по этому критерию. Отношение к бесконечному для всех является одинаковым, так как все одинаково бренны, ничтожны. При этом не имеет значения, что считается богом - молния, умерший герой, живой царь, неопределимое начало жизни. Люди равны перед тем, что они считают богом. Поэтому признание равенства людей (в христианском варианте их братства, так как люди считаются детьми бога) является первым и важнейшим религиозно-нравственным императивом. Всем религиям, считал Толстой, свойственно правило, требующее поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобой; ненасилие является лишь следствием из него, хотя и важнейшим. Вырождение религий, их затухание происходило тогда, когда они, вопреки основополагающему пафосу равенства, пытались оправдать неравенство. Ненасилие, согласно Толстому, является такой конкретизацией идеи христианского братства, которая блокирует возможность извращения последнего.

Придя к выводу о ненасилии как истине любви, Толстой со всей решительностью ополчается на государственное насилие. Как бы ни оценивать анархизм Толстого, ему нельзя отказать в последовательности. Ненасилие, продуманное до конца, не только предполагает отрицание государственного насилия, но его в первую очередь, ибо здесь речь идет о чем-то большем, чем факты насилия, - о праве на насилие. Толстой видел разницу между различными проявлениями насилия, например между насилием разбойника с большой дороги и насилием государственных деятелей (царей, президентов, генералов и т. д.). Оправдать нельзя ника-

322

кое насилие. Но если насилие разбойника можно хоть как-то понять, то насилие государственного деятеля нельзя даже понять, не говоря уже об оправдании, - оно много хуже, ибо претендует на легитимность, в том числе на нравственную легитимность. Разбойник с большой дороги, как правило, понимает, что он делает что-то недостойное, он не выставляет свое душегубство напоказ, не мобилизует разум для его оправдания. Раз-

бойник на троне гордится насилием, изображая его как благо, требование разума. И этим он отвратителен вдвойне.

Таким образом, мы видим, что все основные положения толстовского учения о ненасилии получены сугубо аналитически - путем логического расчленения понятия Бога как абсолютного, бессмертного начала жизни. Толстой твердо настаивает только на одном: насилие несовместимо с христианскими представлениями. Его можно обосновать в рамках каннибальского сознания. Его можно обосновать в рамках ветхозаветного сознания. Но его нельзя обосновать в рамках сознания, признающего, что люди являются братьями, что у них один отец - Бог. Если мы приняли тезис о том, что человек человеку - брат, что люди равны в их нравственном достоинстве, то уже не эмоциональные, моральные или какие-либо иные соображения, а одна лишь логика, простое требование последовательности мысли, требует категорического, абсолютного отказа от насилия. Ненасилие Толстого, осмысленное в качестве интеллектуальной позиции, вмещается в один простой силлогизм:

Все люди - братья.

<Враги> (те, кого мы считаем врагами) - люди.

<Враги> - братья.

Ненасилие как конечный вывод учения Толстого возвращает к исходному положению о том, что жизнь есть благо. Утверждать непротивлению злу - значит признавать изначальную благодать в качестве нравственно обязывающего принципа, определяющего отношения к другим людям. Ненасилие является ответом на конфликтную ситуацию, при которой <одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот> (28,38). И ответ этот состоит в том, что человеку не следует вести себя так, будто он знает, что есть зло.

Отсечение от человеческих верований всего, что не поддается рациональной аргументации и не укладывается в рамки индивидуально-ответственного существования, позволяет, как считает Л. Н. Толстой, выделить в реально существующих религиях то общее содержание, которое разделяют все люди и которое является для всех них спасительным. Существующие религии различаются по внешним формам. Но в основополагающих началах они едины. Эти начала очень просты и состоят в следующем:

а) есть бог как начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличивать или уменьшать; в) для его увеличения человек должен подавлять страсти и увеличивать любовь;

г) практическим средством этого является золотое правило нравственности.

323

В совокупности эти положения образуют истинную религию и составляют то общее, что свойственно и брахманизму, и иудаизму, и конфуцианству, и даосизму, и буддизму, и христианству, и магометанству.

Предвидя возражения, которые могут последовать из церковных кругов и университетов, Толстой пишет: <"Но это не религия", скажут люди нашего времени, привыкшие принимать сверхъестественное, т. е. бессмысленное, за главный признак религии; "это все, что хотите: философия, этика и рассуждения, но не религия". Религия, по их понятию, должна быть нелепа и непонятна (credo quia absurdum). А между тем, только из этих самых положений или, скорее, вследствие проповедования их как религиозного учения и выработались все те нелепости чудес и сверхъестественных событий, которые считаются основными признаками всякой религии. Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии, все равно что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблок> (35,191).

Л. Н. Толстой видит, что различные потоки человеческих культур и цивилизаций сливаются воедино. Он пытается выявить в них общее религиозно-нравственное ядро, которое может выдержать проверку разумом и стать основой индивидуально-ответственной и осмысленной жизни.

Раздел четвертый

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

ПЕТЕР ЭЛЕН

<СТЕРТЫЙ ГОРИЗОНТ> (Ф. НИЦШЕ)

Поворот к антропологии, свершившийся в .40,-х годах прошлого века после смерти Гегеля, означает радикальный перелом в мышлении по отношению ко всей предшествующей истории философии. Ответ на вопрос об <основании> (arche) мировой действительности - фундаментальный с самого начала западного мышления вопрос - уже не опирается на понятия Бога или Абсолюта, в углубленном размышлении над которыми и состояла ранее исходная задача философов. После <крушения идеализма> общим местом большинства философий стало утверждение о том, что вопрос об абсолютном ос-

новании действительности всегда вновь возвращается к вопрошающему человеку; Бог и Абсолют становятся пустым эхом вопрошания, а их собственное существование - недействительным¹.

У младогегельянцев, начавших антропологический поворот, прежде всего у Б. Бауэра², а еще больше у Л. Фейербаха и М. Штирнера (не следует упускать из виду и молодого К. Маркса), представление о Боге еще

¹ Об антропологическом повороте в философии см.: Pannenberg W. *Theologie und Philosophie*. Göttingen, 1996.

² Бауэр о Гегеле: <Вы сами, - повторял он [Гегель] тысячу раз, для того чтобы мы наконец в это поверили, - вы сами есть то, чему вы молитесь в религии, вы сами есть Бог, которого вы стараетесь увидеть вне себя> (Bauer B. *Die Posaune des Jungsten Gerichts fiber Hegel den Atheisten und Antichristen - ein Ultimatum*. Leipzig, 1841. S.98).

327

ни в коем случае не превратилось в ничто. Скорее, достоинство Бога было перенесено на людей: <Человек человеку бог - таково высшее практическое основанье, таков и поворотный пункт всемирной истории>, - провозглашает Фейербах³. Это перенял молодой Маркс, но перенесение божественного предиката на человеческий род можно встретить и у так называемого зрелого Маркса, когда он говорит о том, что род станет однажды самосознательным, свободно распоряжающимся собой, субъектом своей собственной истории.

Разумеется, то, что перенос божественности на людей меняет изначальный смысл божественных предикатов, не осталось незамеченным этими философами; и даже, как считал Фейербах, лишь в антропологии они находят свой собственный смысл: что есть бесконечность, лишь тогда становится видимым, когда она (в любви человека к человеку) понимается как основное свойство человеческого рода. Но ни Фейербах, ни Маркс, ни Штирнер, которые позволяют людям или человеческому обществу стать наследниками Бога, не отдавали себе отчета в том, что тем самым они навязывают человеку достоинство, которому он не может соответствовать. Не впадая в противоречие, невозможно также произвести селекцию божественных предикатов, как это пытался сделать диалектический материализм, который приписывал названному им <материей> бытию творческую силу, но одновременно препятствовал пониманию этого абсолюта как основания смысла. Абсолютное благо, высшую из всех идей Платона и с тех пор сущностный предикат для философского учения о Боге, нельзя перенести ни на человека, ни на человеческий род, ни на природу или материю.

Вехой антропологического поворота явились воззрения Ф- Ницше. В отличие от Фейербаха, Маркса и Штирнера Ницше знает, что бессмысленно провозгла-

шать человека Богом. <Последний человек>, убивший Бога, не имеет в себе ничего богоподобного, для него характерно безразличие, выступающее после утраты эк-

зистенциальной глубины. Только <безумный человек> догадался, что случилось и какие задачи поставлены перед людьми. Он устремляется на рыночную площадь и выкрикивает весть о том, что Бог мертв. <Мы его убили - вы и я! <...> Но как мы это сделали? Как мы смогли выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть горизонт? <...> Есть ли еще Верх и Низ? Не введены ли мы в заблуждение бесконечным Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее?> Ницше отмечает, что люди на рынке, многие из которых не верили в Бога, не поняли и

3 ФейербахЛ. Сущность христианства // Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 2. С. 308-309.

328

высмеяли <безумного человека>. Он один понял, что случилось, и испытал глубочайший ужас. Бессмысленно искать какой-то смысл после смерти Бога. Он умер вместе с Богом, его нигде нельзя больше отыскать.

Ницше без иллюзий постигает, что освободившийся от Бога человек перенапряжен фатально наложенной на него волей к власти и может поддаться искушению свалить свою ответственность если не на Бога, то на сверхчеловеческий авторитет. Играющий, творчески распоряжающийся собой человек мог бы, конечно, в качестве сверхчеловека занять место смыслополагающего Бога и, как свободный дух, мог бы сам положить смысл, - если он сможет вынести свое одиночество и не поддастся соблазну. Однако это смыслополагание сверхчеловека сталкивается, как видит Ницше в прозорливом отчаянии, с непреодолимой границей - границей времени как вечного возвращения того же самого. Оно есть <чудовище>. Заратустра называет его также <великим годом>: <Он должен, подобно песочным часам, вечно сызнава поворачиваться, чтобы течь сызнава и опять становиться пустым>4. Самоопределение духа, ставшего свободным, сбивается вечно вращающимся колесом времени. Это мысль нигилизма <в своей наиболее страшной форме: наличное бытие есть без смысла и цели, но является неизбежно возвращающимся>5. Тот, кто перестав лицом этой тягостной мысли, считает Ницше, ищет все же свою <сак(мость в действии>, приобретает единственно истинную <добродетель>6. \ Это схватывание мгновения в абсурдности конечной, последней <на-1 прасности> (Umsonst).

2. В первом номере журнала <Merkur> за 1997 год его

АБСОЛЮТНЫЙ редактор К. Х. Борер опубликовал статью с заголовком <Возможности нигилистической этики>, в которой, под влиянием Ницше, настойчиво доказывает необходимость новой вехи в антропологическом повороте. Очевидно, что человек не может возложить на себя функции Бога, что после <смерти Бога> <абсолютный нигилизм> является единственным и неизбежным следствием. Борер, применяющий это понятие, находит его проведенным у Ницше нерешительно и непоследовательно, поскольку Ницше рассматривает приходящего на смену Богу сверхчеловека все-таки еще как возможного. Без всякой метафизической перестраховки радикальный нигилизм впервые был высказан Ш. Бодлером: <объективный крах (Desaster) категории будущего>,

4 Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 156-161.

5 Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente (1886- 1887), 5/71 (Kritische Gesamtausgabe VIII/1, S.217).

6 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Указ. соч. С. 66-68.

329

который Бодлер <интеллектуальным прозрением> открывает в <Цветах зла> в состоянии человека, исключает, как считает Борер, всякое утешение, основывается ли оно на вере в исполненное будущее или на счастье некоего воспоминания. <Христианское memento mori оповещает только о конце земного времени. Бодлеровское же сознание времени аннигилирует даже каждую секунду как момент времени, чья непрерывность равным образом опустошается. Больше нет непрерывности, а вместе с ней и будущего. Все закончилось прежде, чем началось... Кто видит память исчезнувшей, тот принимает великие категории, такие как человеческая история, будущее человечества, конец истории, за фальшивые монеты, за обманный заем у будущего. Однако эти обманные займы стали ядром философии XX века> (С. 3-4). Этот вердикт Борера распространяется не только на философов-утопистов и критических теоретиков, но и равным образом на философов, <экзистенциально воспринимающих время> в нашем веке. Не больше философов повзрослели и литераторы, особенно немецкие. Там, где еще поддерживаются ожидания возможности вновь отыскать утраченное время (М. Пруст), поддерживаются утопии. Конечно, <"воспоминание" может быть необходимой для жизни конструкцией, но оно насквозь просвечивается как иллюзия>. То, что остается, есть <боль сознания>, которая затаивается внутри, боль <депотенцирования в каждую секунду из бытия>, боль, что <каждая секунда всегда изображает сама себя как бывшую и более недоступную для воспоминания> (С. 5). Смерть не поддается никакому пониманию - этот тезис остается <a priori нигилизма>, поскольку всякая попытка понимания должна была

бы признать за временем и за категорией будущего смысл, превосходящий ничтожность мгновения.

Среди представителей этого бескомпромиссного отказа от всякого <примиряющего позитивного мышления> Борер называет итальянского лирика Г. Леопарди, русского философствующего писателя В. Розанова и румынско-французского эссеиста Е. Жиорана (E. Gioran), отчасти молодого Ж.-П. Сартра, автора <Тошноты>. Их прозрение того, что у нигилизма нет почвы, он характеризует как <поэтический нигилизм>, поскольку <самоочевидность чувства>, на которую он опирается, не есть основывающееся на теоретическом понимании <убеждение>. Этим поэтический нигилист отличается от мировоззренческого пессимиста XIX века. <Феноменологически одаренный взгляд>, который у него (поэтического нигилиста) свободен от любого искажающего интереса к человеческим событиям - радости и смерти, может видеть их такими, какие они есть - ничтожными. В не меньшей степени он претендует и на <истинность> поэтического взгляда: <Поэтический нигилизм имеет значение не там, где он красив, а там, где он истинен> (С. 15, 6). Поэтому он непримирим по отношению к эстетизации и романтизации смерти, как это можно встретить в эротике смерти Новалиса, по отношению к <мис-

330

тике Ничто>, к обманывающему самого себя проникновению <в сущность вещей>, к оформленному любым образом <энтузиазму бытия>. Всякий разговор о смерти как о <неизвестной стране>, в которую призван вступить умирающий, оказывается для поэтического нигилизма <при холодном свете дня> ложью (С. 16). Тот, кто отказывается от займов у будущего, как бы они ни были обоснованы цивилизацией, и последовательно открывает для себя <понимание конечной значимости смерти, делающей нас прошлым>, является одиноким наблюдателем, который отказывается от <гарантии правильного мышления и чувства>, обещающего ему умиротворяющей теорией дискурса и коммуникации общественного согласия (С. 12).

Как можно понять и обосновать этику на основе Ничто? То, что в такой этике не может идти речи о познании некоей высшей ценности, ясно из предпосылок Борера. Эта этика также не может и не хочет предложить какого-либо утешения перед лицом жизни без будущего (подобно облагораживанию боли, как у Ницше и Кафки), а тем более побуждения к активной жизни как следствию свободного от иллюзий взгляда на положение человека. Жить нигилистически и этически - значит <расстаться> с самим собой. Но это практический, а не теоретический ответ. <Лишь посредством принуждения к жизни без всякого утешения осмотрительное, разумное и моральное поведение становится принципом без основания> (С. 18; курсив мой. - П. Э.). <Мгновения> повседневной жизни можно проводить и без теологи-

ческого смысла.

Однако если этическая программа нигилизма состоит в том, чтобы жить скептически и прагматично, то как тогда можно отличить ее от жизненной максимы современного менеджера? Для Борера, который сам выдвигает против себя это возражение, такая жизненная максима совершенно недостаточна, поскольку она все еще разрешает некое телеологически-финальное существование и именно в практической предприимчивости позволяет найти небесное царство. Поэтический же нигилизм хочет большего - или ограничивается меньшим.

Я думаю, что совершенный здесь выбор, который нигилисты предпочитают выбору скептического менеджера (либо какой-нибудь другой альтернативе), есть выбор неких ценностей. Но этот выбор должен иметь основание, если он вообще желает осуществиться. Это основание должно сковывать свободу, не ограничивая ее. Там, где осуществляется свободный выбор между различными объектами (ценностями), признается иерархия ценностей (пусть лишь индивидуально-значимых). Уже это признание иерархии ценностей ограничивает нигилизм. Если оказывается, что нужно постулировать <высшее благо>, чтобы иметь возможность выбрать между частичными благами, то с абсолютным нигилизмом покончено.

331

<КОМПЕНСАЦИЯ> ПОТЕРЯННОГО ОСНОВАНИЯ СМЫСЛА (Ю. ХАБЕРМАС)

Далее я хотел бы обратиться к Ю. Хабермасу, который провел краткое <генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали>. Хабермас напоминает о неоспоримом до наших дней <монотеистическом основоположении значимости наших моральных заповедей>; однако после поворота к мировоззренчески плюралистическому обществу они <не могут больше публично оправдываться с точки зрения трансцендентного Бога>. Хабермас же задает вопрос о том, возможно ли и как возможно так реконструировать публично обесцененное в миру религиозное обоснование нравственных заповедей, чтобы сила их убеждения могла сохраняться <также и в постметафизических условиях>. Задачу дискурсивной этики он видит в новом оправдании специфически связывающей силы нравственного долженствования в условиях <смены перспективы на внутреннее>7.

Хабермас правильно подчеркивает, что светское обоснование морали не имеет такого веса, как религиозное, и может только его <компенсиро-

вать>. С потерей теологически-творческого и сотериологического основания значимости изменяется прежде всего смысл нормативного обязательства. Однако он считает невозможным отказаться от поиска замены того, что утрачено, для обоснования <моральной точки зрения> в жизни. Большинство людей и сегодня отказываются как от того, что недостойно людей, от борьбы всех против всех, в которой в конце концов проявляется беспощадность к тем, кто идет на уступки.

Итак, неоспоримым остается то, что нравственность должна быть. Этот <факт чистого разума> (применяя кантовский термин⁸) требует философской рефлексии, так как отвергнутая беспощадность равным образом возможна как способ поведения и тысячи раз практикуется.

Как в дискурсивной этике Хабермаса обосновывается это основополагающее долженствование? На него опирается нравственная необходимость стремления в единичном конкретном случае к обязательной, всеобщепризнаваемой норме действия и поэтому к нравственной обязанности ее поиска в некоем свободном и разумно ведущемся дискурсе.

Решающее значение для Хабермаса, в соответствии с кантовскими традициями, имеет также универсализуемость нравственного долженствования: собственные интересы и ценностные ориентации для возможности нравственной значимости должны <проверяться на совместимость с интересами и ценностными ориентациями всех остальных>. Согласно основному тезису Хабермаса, это может иметь место только в разумно опре-

7 Habermas J. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral // Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt, 1996. S. 16 f.

8 См.: Кант И. Сочинения: В 6 томах. М.: Мысль, 1965. Т. 4(1). С. 347.

332

<в которой каждый вынужден принимать перспективу всех остальных, для того чтобы проверить, является ли некая норма желаемой всеми с точки зрения любого человека> (С. 48-49). <Наконец, процедурные свойства самого аргументативного процесса должны объяснять, почему справедливо достигнутые с точки зрения процедуры результаты обладают предпосылкой значимости для себя. Решающее же свойство аргументативной дискуссии следует видеть в том, что <относительные достижения могут быть осуществлены и лишь непринудительное убеждение лучшего аргумента определяет "да" или "нет" участников> (С. 53, 51). Истинностную значимость полученных так высказываний (как в единичном случае, так и в смысле всеобщей нравственной нормы) можно понять, конечно, только <по аналогии с истиной ассерторических суждений> (С. 54). При достигнутом согласии речь идет о некой прагматической истине.

Полученное на этом пути содержание норм все еще следует отличать от <моральной точки зрения> вообще, которая предлежит единодушному беспристрастному суждению. Поэтому размышление находит свое завершение в вопросе, как обосновать эту <моральную точку зрения> (С. 56).

Хабермас считает, что даже в сам общественно-коммуникативный смысл жизни вложено нормативное содержание, так что мораль можно получить <из формы и структуры не искаженного в социализации, естественного, независимого от индивидуального блага смысла>, так что удастся перейти от эгоистического полагания всякой собственной выгоды к единственно значащей норме. Но есть ли это ответ на вопрос, почему мы должны оказывать всем людям одинаковое уважение и поступать солидарно с ними? (С. 57). Исходя из одних <свойств коммуникативных форм жизни> этого обосновать нельзя. Однако <из факта, что персоны индивидуализируются только лишь на пути социализации, следует, что моральное уважение значимо по отношению к отдельному безответственному человеку также, как и к родственнику...> (С. 57, курсив мой. - Я. Э.).

Но этот вывод, возражу я, только тогда оказывается правильным, хотя и ничего не говорящим о решении поставленного вопроса, когда упомянутые социализированные <персоны> уже квалифицируются как моральные, тактичные в конкретном случае; без этой предпосылки данный вывод не есть какое-либо обоснование ни для уважительного поведения в конкретной ситуации, ни для общезначимости моральной заповеди постоянного тактичного поведения.

Не обращая внимания на переживаемое неравенство, люди тем не менее осознают свое единство, поскольку, как считает Хабермас, <персоны как таковые> равны <всем остальным персонам> и выделяются на фоне инаковости (Andersheit) какого-либо индивида. <Универсализм>, который предписывает оказывать всем людям уважение, нельзя наделить значимостью за счет какого-нибудь индивидуального своеобразия, скорее <другой> должен уважаться <в своей инаковости> (С. 58).

333

Насколько истинны эти тезисы, настолько же мало они могут способствовать нахождению чего-либо для искомого обоснования <моральной точки зрения>. Понятие <персоны как таковой>, которое не является понятием теории коммуникации, а возникло в метафизической антропологии, фактически содержит элементы, существенные для обоснования категорического нравственного долженствования; но эта нераскрытость должна проявиться, будь то онтологически или феноменологически;

при этом выяснилось бы, что понятие персоны - именно в своем отличии от понятия индивидуума - имеет библейско-христианское проис-

хождение. Указание Хабермаса на равенство всех персон - в каждом человеке как персоне, пожалуй, равным образом подразумевается требующее уважения достоинство - подчеркивает это происхождение. Достоинство, полагаемое каждому человеку, - несмотря на его индивидуальную инаковость, которая может доходить до отвратительнейшей преступности, - светски, философски можно обосновать столь же мало, как и понятие <персоны как таковой>.

Похожее заимствование из метафизики - без указания на него - Хабермас делает, когда объясняет, что <аргументация> (как форма рефлексии коммуникативного действия) указывает *per se* на все партикулярные формы жизни; скрытое в них нормативное содержание не требует в принципе исключения из сообщества дискурса <субъекта, способного к языковому общению и к действию, поскольку он может давать относительно значимые вклады в это общение>; структура аргументации преодолевает таким образом еще содержащееся в самом коммуникативном действии ограничение на обозримое коллективное единство (С. 58).

Рассмотренное здесь <нормативное содержание> дано только тогда, когда действующее в аргументативном дискурсе *Ratio* само понимается нормативно и когда оно мыслится с самого начала присущим каждому человеку⁹. Просто непонятно, почему <рассудок>, способность которого исчерпывается мышлением, должен иметь какое-либо этическое нормативное содержание. Следовало бы тогда предполагать *Ratio*, имеющее в качестве первообраза своих определений трансцендентальный идеал. Но как такой идеал должен, даже в практическом отношении, обнаружиться без <онтологической опоры>?¹⁰

9 То, что Хабермас предполагает универсальную, наделенную ценностью рациональность, проясняется также из того, что в форме практики обсуждения он видит обоснованным требование признавать значимыми только те нормы, которые смогли бы найти всеобщее одобрение. Таким образом, речь идет не о референдуме, пусть практически даже и неосуществимом, например, по вопросу о том, позволительно ли устранить неугодных современников или нет.

¹⁰ См.: Кант И. Критика чистого разума: (О конечной цели чистого употребления нашего разума)//Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 656-660.

334

Фактически выход, который Хабермас считает возможным найти после утраты онтологического фундамента, все еще опирается именно на

ту онтоотеологию, которую он хочет заменить, и есть, следовательно, *petitio principii*". Подчинение правилам свободного и разумно ведущегося разговора уже есть нравственный поступок. Дискурсивная этика проясняет, во всяком случае, способ, с помощью которого коммуникативное сообщество, уже воспринявшее свободную аргументацию как лучшую форму решения конфликта, удостоверяется в моральной оценке своих действий. Как дискурсивная этика хочет <компенсировать> (С. 59) публично <отсутствующее трансцендентное благо> в качестве основания для должностовования нравственного поведения, для меня необъяснимо.

НЕВЫВОДИМОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА (Л. ВИТГЕНШТЕЙН)

Третья позиция, которую я здесь рассмотрю, взята из позднего труда Л. Витгенштейна¹².

Мы не встретим в ней нигилистического отречения, равно как и попытки найти некую

рациональную компенсацию для потерянной веры в Бога или по-новому рационально обо-

сновать ее саму, а найдем понимание несоизмеримости рационального ведения доказательства и христианской уверенности в спасении, которая отказ от первого рекомендует в качестве основания для второго.

Витгенштейн подчеркивает, что христианская вера по отношению к себе и к жизни означает некую новую <позицию>, а не <теорию> или <учение>, истинностное содержание которых может исследоваться по правилам философского и историографического искусства аргументации. Понимание истинным христианского благовествования - божественности Иисуса и осуществленного им спасения человека - возможно лишь для того, кто воспринял благовествование в своей жизни и через этот опыт убедился в возможности спасения¹³. Верующий человек, имеющий такой опыт, и тот, кто его не имеет, говоря о Боге, подразумевают разный смысл. Даже один и тот же человек может принимать некоторые

" Хабермас защищает от <одного часто высказываемого возражения в наличии круга>: ему якобы безо всяких оснований предъявляют возражение, что условия аргументации уже предполагают <моральные обязанности> (С. 62). Здесь я не буду на этом останавливаться. Мое возражение касается еще не принимавшихся в расчет предпосылок, которые позволяют оправдывать моральность высказываний, исходя из формы аргументации.

¹² См.: Wittgenstein L. *Vermischte Bemerkungen*. Oxford, 1989.

¹³ О Витгенштейне см.: Ricken F. *Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie*. Swinburne, Mackie,

Wittgenstein//Philosophisches Jahrbuch. 1992. Bd 99. S. 287-306.

<Достоверность веры, - пишет Рикен, - опирается на опыт спасения, и опыт спасения возможен только посредством достоверности веры> (С. 304).

335

высказывания христианской веры за истинные, а другие отклонять как <бессмысленные>, поскольку одни могут быть реализованы в (его) собственной жизни, а другие - нет. Учение Павла о предопределении кажется Витгенштейну <отвратительным вздором>, так как он не находится на высоте веры, которая позволила бы ему воспринять учение о предопределении истинным¹⁴. В одной записи 1950 года Витгенштейн замечает: <Если верующий в Бога... спрашивает: "Откуда все, что я вижу?"... он не требует причинного объяснения... Таким образом он выражает позицию ко всяким объяснениям... Эта позиция, которая воспринимает некоторую вещь всерьез, но потом в определенном месте все же не воспринимает [ее] всерьез и объясняет, что нечто другое было бы еще серьезнее>. Так, смерть близкого родственника может очень сильно переживаться, однако верующий знает: "В некоем глубоком смысле" это вообще не важно¹⁵.

Тем не менее христианская вера для Витгенштейна ни в коей мере не исчерпывается только выражением некоей индивидуальной позиции. Ф. Рикен правильно констатирует, что позицию Витгенштейна нельзя понимать как плоский фидеизм. У Витгенштейна речь идет, скорее, об особом, существующем в герменевтическом процессе эпистемологическом отношении между истиной предмета веры и его реализацией в жизни.

Своей философией Витгенштейн хочет лечить шишки, <которые набивает рассудок, наталкиваясь на границы языка>, и <определить границы мыслимого и тем самым не мыслимого>, но жизненно важного¹⁶. Первичная интенция философских вопросов проходит по пути отрицания. Но и там, где философия отказывается быть для религии критерием истины - из-за понимания своей принципиальной некомпетентности в этом плане, - у нее все еще остается в отношении религии довольно широкое поле философского развития ее невыводимого опыта¹⁷.

ВОПРОС О КРИТЕРИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Эти три позиции являются различными точками зрения по отношению к выразительно описанной Ницше ситуации, возникшей начиная с конца прошлого столетия: горизонт, который прежде был дан мышлению и способу жизни как сама собой разумеющаяся опора и направление, оказывается <стертым>. Первая точка зрения превосходит нигилизм Ницше; какой-либо поиск смысла для нее невозможен. Дискурсивная этика Хабермаса считает возможной философскую

'4 Wittgenstein L. Op. cit. S. 32.

15 Ibid. S. 85.

16 См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. 4.114. Философские исследования, 119//Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994.4. 1. С. 25,129.

17 См.: Ricken F. Op. cit. S. 306.

336

компенсацию потерянной религиозной смысловой основы без оглядки на метафизику. Как мне кажется, это ей не удастся. Точка же зрения Витгенштейна строго отличает различные атрибуты религиозной веры и рациональной философии и требует заново осмыслить их отношение друг к другу. Начало для этого есть уже у Ницше. Ведь в том, что он образно назвал <горизонтом>, объединились метафизика и христианская вера; его страстное неприятие равным образом относится и к <Платону>, и к <Распятому>. Но там, где он ведет речь об истине своего собственного проекта - о жизненной истине сверхчеловека после смерти Бога в воле к власти и в вечном возвращении, - он знает, что эта истина больше не схватывается в понятиях мышления.

Витгенштейн указал некое направление, а не решение проблемы, которого можно достичь, следуя по этому пути. В заключение я хотел бы высказаться о вопросе, возникающем при этом.

Если исходить из того, что религиозное понимание не может как обосновываться, так и критиковаться ни научно, ни философски, то возникает вопрос о критерии, с помощью которого можно оценивать часто противоречащие друг другу религиозные опыты. Он тесно связан с проблемой <двойственной истины>.

Примером принятия множественности истины в новейшее время является <Философия символических форм> Э. Кассирера; для нее основные формы человеческой культуры - миф, язык, искусство, религия, наука - являются формами символического выражения человеческого духа, которые не могут быть сведены друг к другу. Каждый продуктивно оформленный взгляд на мир, который производит человеческий дух, открывает людям некую собственную истину. Все еще оказывающее творческое воздействие рассмотрение Кассирера имеет, однако, существенный недостаток в том, что ему не удастся развить понятие человеческого духа (или субъекта), которое могло бы обосновать единство культуры. Указанием же на то, что множественность культурных форм отражает внутреннее

богатство человеческого духа, Кассиреру это тоже не удастся сделать. Так, критика, которую он высказывает в своем последнем труде, написанном в эмиграции (<Миф государства>), остается философски слабо обоснованной. Ведь и мифическое обожествление государства, которое Кассирер обнаружил у нацистов, тоже является формой выражения человеческого духа. Формой неприемлемой - но почему? Эстетический момент¹⁸, то есть собственная ясность, завершенность, красота символической формы выражения, малопригоден как критерий, тем более если принять во внимание самооценку нацистского движения, которое утверждало о себе, будто оно выражает ясность и красоту духа народа.

18 Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1921-1922) // Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1994, S. 176: <Истину> мифического, искусственного, религиозного мира следует определять не по <наличному бытию> их объектов, а согласно <силе завершенности самого выражения>.

337

Поставленную проблему нельзя рассмотреть здесь во всей полноте. Я ограничусь религией. Следует ли рассматривать почти бесконечно многообразный религиозный опыт - помимо столь же часто наблюдаемых в истории религии отклонений от нормы¹⁹ - равным образом значимым? Можно ли дать обоснование для принятия определенного религиозного опыта и основывающихся на нем определенных догматов? Или же остается только <догматическое> утверждение преимущества одного опыта перед другим?

Масштаб для того, что следует принимать в качестве религиозного опыта и - исходя из него - в качестве предмета веры, а что нет, не может налагаться извне, если веру принимают всерьез. Пока <естественные> потребности и <естественное> философско-рациональное самопонимание человека рассматривают как внерелигиозное знание, они не могут быть критериями для признания религиозных суждений истинными; из этого я и исхожу (вслед за Витгенштейном).

Образовать всеобщее понятие религии, которое охватывало бы все встречающиеся ее формы (например, те, в которых признается и почитается <высшее благо>), возможно только в совсем поверхностном смысле; для решения нашего вопроса такое понятие было бы бесполезным. Невозможно надежде указать равным образом удовлетворительный критерий религиозности как для поклонников Баала, так и для буддистов, христиан и агностиков. Если же невозможно, исходя из всеобщего религиозного понимания, найти внутрирелигиозный критерий для оценки религиозного опыта, то вопрос кажется неразрешимым и остается, как представляется, только <догматический> ответ на него.

Выход из логически неразрешимой дилеммы мог бы открыться, если бы сам человеческий опыт самоосмысления рассматривался стоящим в религиозном горизонте. Это происходит в христианской вере, центральный догмат которой гласит, что <Бог стал человеком>. Начиная с Нового Завета и заканчивая первыми Вселенскими Соборами, христианское учение особо подчеркивало, что ставший человеком Бог полностью является человеком, - в нем исключается только зло как нечто небожественное.

С этой предпосылкой было бы возможно принять естественно человеческое, возвышенное до нового измерения действительности, основополагающим критерием для того, что соответствует религиозному, а что нет. Исключением было бы только зло, и оно называлось бы тогда нечеловеческим. То, что в каждом конкретном случае следует рассматривать как зло, нечеловеческое по сравнению с тем, что подобает человеку, тоже, конечно, нельзя считать чем-то данным и легко определяемым; и здесь

19 Ср.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

338

никто не избавлен от нелегкого труда различения добра и зла, при котором не исключены ошибки. Пример Христа был бы, разумеется, важным пунктом ориентации. Усилия по познанию истинно человеческого осуществлялись бы здесь в вере в то, что <идея человечности>, которая таится в глубине каждой персоны, но всегда недостаточно уважаемая сделанным <из кривой тесины> человеком (употребляя слова Канта), нашла единственно полное земное существование. <Надежда> (о которой Кант также говорит), что и <человечество в нашей персоне> может достичь своего высшего завершения, была бы обоснована не более чем внутренней динамикой собственного нравственного стремления²⁰. Отчаяние, которое могло бы возникнуть как из-за собственного нравственного крушения, так и перед лицом убожества мира, получало бы через веру в принятие человека божеством сильный противовес.

Все вопросы философии сводятся, согласно Канту, к вопросу о том, что такое человек. То, что ответ на него неразрывно связан с ответом на вопрос, на что я могу надеяться, есть признак того, что взгляда на светскую действительность недостаточно, если человек хочет понять себя самого.

Перевод А. Н. Круглова

20 См.: Кант И.. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 2. Гл. 2 //Кант И. Сочинения: В 6т. М., 1965. Т. 4(1). С. 347. Этим кантовский постулат <продолжающегося до бесконечности существования> человеческой персоны, человеческой воли к <полному соответствию> морального закона и

<святости> получил бы новое значение и обоснование. <Прогресс, идущий в бесконечность>, Кант понимает не как какое-либо чередование временных моментов, что ясно из последних предложений этого раздела. Его мысль, пожалуй, направлена на то, что конечный человек никогда не сможет творчески воспринять в себя бесконечность, а только может и должен вечно углубляться в ее царство.

НИКОЛАУС ЛОБКОВИЦ

К ВОПРОСУ О <ВНУТРЕННЕМ МИРЕ>

Современная философия, по-видимому, в значительной мере исходит из предпосылки, которую можно было бы в общем виде пред ставить так: парадигмой понимания внешнего мира являются естественные науки; парадигма понимания внутреннего мира, если он не предмет эмпирической психологии, родственна прежде всего нарративу.

Еще не так давно внутренний мир также истолковывался по модели естественных наук. Известный пример - Зигмунд Фрейд, уже сама терминология которого дает понять, что внутренняя жизнь души может изображаться как специфическая физическая система¹. После того как односторонность такого взгляда стала очевидной, вместо поиска более адекватного понимания стали довольствоваться указанием на историчность внутренней жизни.

Это обстоятельство имеет одно основание, на которое часто не обращают внимание: с точки зрения античной и средневековой традиции почти вся философия Нового времени знает только акциденции²; не субстанции. Все растворяется в свойствах и отношениях. С одной стороны, это обусловлено скепсисом по отношению к познавательной способнос -

¹ См.: Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1968. S. 300-302. Заслуга Хабермаса в том, что он указал на сциентистские недоразумения не только у Фрейда, но и прежде всего у Карла Маркса.

340

ти человека; еще задолго до Канта, хотя и без отчетливого выражения этого, сходились в том, что интеллекту доступны только <феномены>, то есть чувственные данные, но он не способен проникать за их пределы. На то, что должно быть нечто <стоящее за пределами>, вновь обратил внимание лишь Кант: не все суждения можно свести к таким, значимость которых обуславливалась бы либо законом противоречия, либо чувственным опытом; но потом тот же Кант предложил идти по пути, который, как кажется, окончательно поставил под сомнение доступ к субстанциальной действительности. С другой стороны, этот скепсис был, возможно,

усилен развитием современной физики: поиск последних элементов материального мира оказался тщетным, в лучшем случае достигли <полей>, уравнений, отношений. Классическую философию это бы не удивило, она всегда придерживалась того мнения, что материальное есть самое недействительное в порядке сущего, так сказать, лишь тень того, что есть истинная действительность. Однако переоценка физикалистского в мышлении Нового времени и поразительные успехи естественных наук и построенной на их основе техники мешали восприятию этого представления всерьез.

Тем временем стали говорить о своеобразной противоположности между внутренним и внешним как о чем-то похожем на противоположность между <двумя культурами>; на это указывал Ч. П. Сноу и др. Внешний мир познается естественными науками, выводы которых принципиально гипотетичны; внутренний же мир, напротив, познается только науками о духе, о нем повествуют <истории>. Даже теология превратилась в дисциплину, которая охотно изображает себя <нарративной>.

Легко видеть, что такой взгляд на вещи порождает неразрешимые трудности. Есть дисциплины, которые не занимаются явно внутренним миром, но которые, однако, в очень незначительной мере способны работать по модели естественных наук, например социальные науки. И имеются неаналитические дисциплины, такие как этика, необходимость которой никто не отрицает, но которая потеряла бы всякое основание и почву, если бы ее представили нарративной. Нормы этики могут, конечно, исторически меняться, но о том, как я должен действовать, не просто рассказать, - тогда получилось бы сведение этики к <историям>, ориентируясь на которые должно принимать решения².

Можно, конечно, рассказать историю западного открытия <субъективности>. Она, кажется, следует психологическому <закону> о том, что мы можем что-то знать о себе лишь тогда, когда мы возвращаемся в рефлексии от внешнего мира к себе самим. Дсократики почти исключи-

² Это представление ни в коем случае не является таким уж невероятным, как кажется на первый взгляд; Евангелия представляют нормы почти исключительно в форме аллегорических рассказов.

341

тельно натурфилософы, и даже у Аристотеля еще отсутствуют средства для того, чтобы, например, отчетливо различать сущность вещи и соответствующее понятие. Платон, чей Сократ принимает близко к сердцу еще ХЕШ 'ffji; yv^ffi;, <заботу о душе>³, напротив, является одновременно и поэтом (по крайней мере, как мы его знаем по сочинениям Платона)⁴. Поэтому, пожалуй, не случайно величайший античный <живописец> внутренней жизни человека, Августин, следует в своих философских

воззрениях традиции, которая, например, у Плотина выразила суть платоновского наследия <рассказывающей философии>, наверное, еще отчетливее, нежели это имело место у самого Платона⁵. В Высокое средневековье друг с другом боролись августиновский и аристотелевский аргументы; благодаря неслыханному весу, который имел с этого времени Фома (конечно, под влиянием Августина бывший платоником больше, чем считал он сам и чем желали долгое время признавать его ученики), у философов оказался в чести прежде всего способ мышления Аристотеля, пока в начале Нового времени философские дискуссии не устремились прежде всего на правильное толкование природы. С Декартовым разделением единства человека на *res extensa* (протяженную вещь) и *res cogitans* (мыслящую вещь) возникает противоположность, которую мы знаем до сих пор: на одной стороне находится внешний материальный мир, на другой - жизнь души, причем последняя (жизнь) всегда понимается исключительно как сознание и познавательный процесс и одновременно все более явно речь идет о познании доступного чувствам материального мира (или объектов математики). <Плачущие философы>, которые все еще ощущали <заботу о душе> и при этом играли важную роль в философии, например Паскаль и Кьеркегор, правда, считаются предшественниками экзистенциализма (в пределах которого <о душе заботится> прежде всего Габриель Марсель), но в конечном счете все же остаются аутсайдерами в истории философии. Там, где речь не идет о познавательных процессах, там внутренняя жизнь становится сферой души, ощуще-

3 Это понятие, заслуги перед которым имел в немецкой философии вслед за Хайдеггером прежде всего Гельмут Кун, используется Платоном в связи с бессмертием: поскольку душа есть единственно бессмертное в нас, она требует особой заботы; ср. :Федон, 107c//Платон. Сочинения: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 68- 69. См. об этом также статью Н. Фишера в кн.: ErnstJ. / Hrsg. Leimgruber S. Sun-exit Dominusvere. Paderborn, 1995. S. 21-23.

4 Отношение между Платоном и Аристотелем является интересным примером того, как исторический случай может окрасить историю мысли. Оба писали диалоги и у обоих имелись тексты лекций или их записи. Но Платон дошел до нас только в диалогах, а Аристотель, за исключением нескольких отрывков, только в текстах лекций; при этом, например, еще Цицерон оценивал диалоги Аристотеля выше, чем диалоги Платона.

5 Наиболее отчетливо это проявилось в позднеантичном гнозисе, который оказал влияние и на Плотина: см., например, Епп. IV, 8; V, 2.

342

ний, чувств, <просто субъективных> душевных состояний, которые в конце концов лучше всего можно выразить в стихотворениях или обрисовать в повествованиях. Пожалуй, не случайно, что в немецком языке выражение <Внутреннее> (Innerlichkeit) было предложено Клопштокомб,

который понимал под ним, разумеется, еще один способ изображения, который выделяет, <собственно, наиболее внутреннее свойство некоторой вещи>⁷. В большинстве европейских языков это немецкое слово можно перевести только с помощью выражений, которые, с одной стороны, намекают на интимность, а с другой - напоминают о чувственной жизни⁸.

Данная же статья, напротив, является попыткой вновь придать <Внутреннему> то значение, которое ему соответствует. Разумеется, это предполагает понимание разума как отличающегося от распространенного сегодня понимания тем, что его (разума) идеалом не является ни физика, ни нарратив, и тем, что он (разум) понимается как свойство чего-то основополагающего, <несущего> его, а именно персональной и, однако, связанной с материей *ousia*⁹. Короче говоря, здесь речь идет не только о <Внутреннем> и разуме и их отношениях друг к другу, но и о возвращении, часто только имплицитном, к онтологии¹⁰ и затем также к теории познания, которые еще считают возможным говорить о том, что следует искать <за пределами> непосредственного опыта" или, точнее, (/искрыто в нем и что должно из него выявляться).

Конечно, сегодня такое возвращение не понимается как некая самоцель. Мы все слишком долго находились в тени Канта, чтобы вернуться без дополнительных размышлений к философии, о которой можно сказать, что она является <наивно-реалистичной>¹² или даже, *horribile dictu*¹³, обязана <эссенциализму>.

6 *Samtliche Werke* (1854-1856). X. 198.

[Немецкое <Innerlichkeit> в дальнейшем будет переводиться как <Внутреннее> (возможные варианты - внутренняя жизнь, внутренняя сущность и т. п.). (Примеч. переводчика).

7 См.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. IV, 386-388.

8 В славянских языках часто вообще нет существительного, которое соответствовало бы слову *Innerlichkeit*, и постоянно есть опасность применить выражения, которые прежде всего ассоциируются с внутренностями организма.

9 Сущность (греч.). - Примеч. переводчика.

10 Я употребляю это выражение, хотя оно возникло в то время, когда уже больше не признавали <онто-телеологического характера> метафизики. Однако выражение <метафизика>, исходя из традиции, неприменимо к

размышлениям о <душе>, а <физика> или <психология> имеют сегодня совершенно другое значение, нежели в классической философии.

11 Уже Галилей отчетливо высказывает то, что естествознание должно препятствовать познанию внутренней сущности реальных объектов.

12 Она была таковой лишь в одном отношении: в убеждении, будто мы можем познавать определенные измерения действительности в целом такими, какие они есть <сами по себе>. Если вспомнить о тонких размышлениях Фомы и его комментаторов о *species intelligibilis quo et quod* [умопостигаемый вид, что и посредством которого - лат.] (см., например, все еще имеющую ценность книгу: Garin P. *La theorie de l'idee suivant l'ecole thomiste*. 2 vol. Paris, 1932, или толковую диссертацию Карла Ранера: Rahner K. *Geist in Welt*. 2. Aufl. Munchen, 1957), то поистине сложно говорить о <наивном реализме>. В своей основе Фома не так отдален в теории познания от Канта, как иногда считали томисты, уже единственно потому, что оба они отклонили представление об <интеллектуальной интуиции>, усматривая в понятиях, используемых в качестве предикатов, определенные интеллектуальные конструкции. Разумеется, из этой предпосылки они вывели совершенно разные следствия о наших познавательных способностях.

343

Разумеется, можно возразить, что основания, которые побудили Канта к его <коперниканской революции>¹⁴, оказались не такими уж принуждающими, и кроме того, проблема синтетических суждений *a priori* не была неизвестной для классической традиции, а только была решена иначе¹⁵, однако проклятие, из-за которого

мы не можем проникнуть в действительность, довлеет над нами по-прежнему. Это проклятие обостряет также наш взгляд на внутренний мир - и мы с грустью констатируем, что он (взгляд) также не является полностью необоснованным. Правда, я знаю, если я воспринимаю, познаю и желаю, что <я действую> (но, может быть, это только означает, что я могу задним числом констатировать, что я это знал); но знаю ли я, что, как считает традиция, я обладаю чувственной, познавательной способностью и способностью стремления? Конечно, я это знаю в том смысле, что мне известно о своей возможности воспринимать, познавать и хотеть, но разговор о способности предполагает теорию души или персоны, которая не понимается из самой себя и которую нельзя добыть феноменологически¹⁶.

Даже в философии можно не все, тем более не все можно сказать за один раз. Все начинается с предпосылок. Философ, как известно, не может вытянуть себя из болота за собственную косичку, как это однажды удалось известному герою. Однако важно обратить внимание на различия этих предпосылок. Итак, что предполагаем мы, если говорим о разу-

ме и <Внутреннем>?

13 Страшно сказать (лат.). - Примеч. переводчика.

14 Прежде всего синтетический характер математики и достоверность ньютоновской физики.

15 См.: Brugger W. Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie. München, 1984. S. 245-302.

16 В этом отношении распространенный в определенных кругах католической философии после вступления на папство Иоанна Павла II <феноменологический персонализм> не вносит чего-то особенно нового: он неявно предполагает слишком много такого, что, по зрелому размышлению, поставит однажды под сомнение эту новую форму персонализма Шелера. Шелер сам в своей поздней философии склонялся к тому, чтобы отказаться от него в пользу расплывчатого пантеизма; только ранняя смерть помешала ему артикулировать это по отношению к понятию персоны.

344

Прежде всего мы, пожалуй, предполагаем, что, с одной стороны, <Внутреннее> [в той мере, в какой мысли о нем связаны с неким фантазмом (мысленным образом), который, например, намекает на внутреннее пространство шара, пещеры, рассеянно освещенное изнутри] не мыслится пространственно и, с другой стороны, <Внутреннее> и разум не образуют противоположности. Уже Аристотель дает понять, что душа как субстанциальная форма тела находится в нем не здесь или там, а равным образом повсюду¹⁷; не только Фома⁸, но уже Августин настойчиво это повторяет: *Anima est in quocumque corpore et in toto est tota et in qualibet eius parte tota est*¹⁹. В той мере, в какой душа вообще сама по себе содержит нечто пространственное, она обязана этим телу; но одновременно она, поскольку может схватываться как *sensibilia*, так и *intelligibilia*, га овга лёх;

лауга, в определенной мере является всем, что существует²⁰, и также повсюду. Противоположность <внутреннее-внешнее> касается здесь прежде всего того, что присуще душе самой по себе или на основе чего-то другого.

Однако уже в <Исповеди> Августина мы встречаемся с несколько иным представлением. После того как гиппонский епископ спрашивает в 10-й книге, кем он является, и отвечает: *homo*, человеком, он начинает различать, следуя разделению между душой и телом, внешнее и внутреннее, при котором тело является *homo exterior*, <внешним человеком>, а <Я-душа> (*ego animus*) - напротив, в более собственном смысле и потенциально - более лучшим человеком: *Sed melius quod interius*²¹. Этот *unus ego animus*, единое <Я>, которое одновременно является душой, есть то, над чьей вершиной (*caput animae meae*)¹² или в скрытой камере памяти которой" встречаются Бога.

¹⁷ Аристотель. О душе. М., 1937. С. 37, П, 1, 412Б120-122.

18 S.Th.1,76,8.

19 De Trinitate VI, 6; MPL XLII, 929. [Душа в каком бы то ни было теле и в целом есть целое и в какой угодно ее части есть целиком (лат.). - Примеч. переводчика].

20 Аристотель. Одуше. М., 1937. С. 102,431 b 22 [<Душа некоторым образом обнимает все существующее> (греч.). - Примеч. переводчика].

21 Августин Аврелий. Исповедь. X, 6, 9: <Лучше, конечно, то, что внутри меня> (Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр Петр. История моих бедствий. М.,1992. С. 132).

22 Вершина моей души (лат.). - Примеч. переводчика.

23 То, что Августин вряд ли ищет, если вообще ищет, Бога в <глубине Я> (как это делал позднее Майстер Экхарт), происходит, видимо, потому, что он мыслит в соответствии с неоплатонической моделью эманации, которая близка ему, помимо прочего, благодаря сформулированному в Ветхом Завете представлению о тянущей вниз <тяжести> телесного. Ср. также <Исповедь>, VII, 10,14: <Intravi (in me/net ipsum) et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculam animae meae, supra men fern teat lucem incommutabilem> [<И я увидел там оком души моей немеркнувший Свет, и это был уже не плотский свет, но совсем иной, сиявший над умом моим>] (Блаженный Августин. Творения. Т. 1: Об истинной религии. Санкт-Петербург; Киев, 1998. С. 575). Похожее место также в: Исповедь, X, 17, 26 (Там же. С. 634). Но, в противоположность этому, находят места, гласящие о том, что Бога следует искать в наиболее внутреннем нашего Я: <Ты же все время был во мне - глубже глубин моих и выше вершин> (Там же. С. 504).

345

Много столетий спустя Фома будет задаваться вопросом, действительно ли является эта характеризующая себя как <Я> душа человеком: и он, немного неуверенно, ответит на этот вопрос утвердительно, поскольку человек является тем, что совершает действия, и *omnes operationes quae attribuuntur homini conveniunt soli animae*²⁴.

После Гегеля часто повторяют, что христианство открыло человека СКВК субъект и поэтому открыло также его <Внутреннее>. Я не могу здесь затрагивать вопрос, в какой мере это действительно было так; однако, без сомнения, Августин придал внутреннему миру едва ли известную ранее выразительность и артикуляцию. Важнее то, что августиновское <Внутреннее> не включает в себе ничего эмоционального или романтического: оно характеризуется, в сущности, как *memoria* ", и фактически мы зна-

ем о нашем внутреннем мире и внутренней жизни прежде всего из воспоминания. Рефлексия, которая артикулирует участие <Я> в моем действии, является самовоспоминанием: конечно, я знаю, что я вижу, желаю, познаю в то время, как я <делаю>; как выглядит, однако, это видение, познание, хотение, что их всех охватывает, чем сопровождается и т. п., я нахожу в памяти. И в этом самовоспоминании наряду с чувствами и состояниями души я нахожу, с одной стороны, только акты (и их интенциональное содержание), а с другой стороны, именно те акты, которые мы признаем за разумом. То, чего я не нахожу, это способности, диспозиции и им подобное; мы не можем пред-найти <Я>, оно существует в том смысле, что я знаю, что есть <Я>, который воспринимает, познает и желает.

Но, строго говоря, мы находим не акты, а только спрессованное в определенных формах поведения содержание. Если я что-то понимаю, то я могу описать это словами: <Я понял, что...>; я могу также попытаться описать путь, который привел к этому пониманию. Но я не переживаю это <понимание, что...>, пожалуй, по двум основаниям: акты познания и желания являются <интенциональными>, полностью направленными на свой предмет, непосредственно определяемый ими; и они спрессованы в <поток сознания>, в котором мы лишь с трудом можем изолировать нечто отдельное. Может быть, мы различаем то, что называем <актами>, по аналогии с чувственным восприятием: я могу различить, вижу ли я нечто или слышу, и я могу отличить зримое от того, что мне из увиденного, например, нравится.

24 S. Th. 1,75,4 c. [все действия, которые приписываются человеку, относятся к душе (лат.). -Примеч. переводчика].

25 Память (лат.). - Примеч. переводчика.

346

Что я могу, быть может, немного яснее различить во внутренней духовной жизни, так это разные течения времени, то, что, к примеру, нечто <вдруг пришло в голову> (например, решение проблемы), или что я постепенно понимаю нечто (например, что должно быть так, как оно есть).

Здесь становится ясной та картина, которую мы уже обрисовали: мы можем сами истолковать наш внутренний мир - то единственное, что мы не можем свести к внешним чувствам, - только на основе онтологической, которая в остальном почти неизбежно будет родственна той, на основе которой мы интерпретируем внешний мир. Процесс, кажется, выглядит так: мы говорим - и обыденный язык обращает наше внимание на различия; затем мы обращаемся к этим различиям и вплетаем их в представление о том, как следует <моделировать> действительность.

Как мне кажется, есть две такие основополагающие модели: реалистическая, классически сформулированная Аристотелем и развившаяся в схоластике и ее наследии (А), и идеалистическая, чьим наиболее значительным протагонистом является Гегель (В)²⁷. Быть может, мне возразят, что это слишком грубое упрощение; онтологическая модель Уайтхеда или Хайдеггера (действительно ли у него была некая модель?) не может быть понята ни как аристотелевская, ни как гегелевская. С этим можно согласиться; но, что касается внутреннего мира, кажется, есть только эти две модели. Их можно отличить друг от друга очень простым способом, который в частности, конечно, оказывается сложным. В то время как модель А прислушивается к обыденному опыту и опирается на структуру (индогерманских) языков, модель В исходит из внутреннего взгляда на сознание, который потом становится моделью всей действительности. Модель А говорит об индивидуальных вещах, их свойствах и отношениях, поэтому истолковывает внутреннюю жизнь как процессы (акты) субстанции, которые, правда, сами не могут быть прозрачными²⁸, но могут раскрываться на основе рефлексии об актах²⁹.

26 Остин пишет: <Когда мы исследуем, что мы должны сказать, какие слова мы должны использовать в той или иной ситуации, мы обращаем внимание не просто на слова (или те значения, которые они могли бы иметь), но также и на те объекты, говоря о которых мы используем те или иные слова. Мы используем ясное и отчетливое сознание языка для "оттачивания" нашего восприятия, хотя это сознание не является последним судьей феноменов> (Austin J. L. *Philosophical Papers*. Oxford, 1961. P. 130).

27 Я пытался набросать это в статье, вышедшей в различных вариантах на разных языках, см.: Лобковиц Н. Субстанция и рефлексия: Аристотель и Гегель // *Вопросы философии*. 1995. № 1.

28 В противоположность конечным *substantiae separate* [отдельным субстанциям (лат.). - Примеч. переводчика], которые не нуждаются, по Фоме, в отдельных актах для того, чтобы себя познавать, *useipsae inelligentpersuamformam, quae esteorum substantia* (S. Th. I, 56, 2) [сами себя познают через свою форму, которая есть их субстанция (лат.). - Примеч. переводчика].

347

Модель В, напротив, изображает не только внутреннюю жизнь, но и всю действительность как вид системы отношений (*Bezugssystem*), которая, с точки зрения модели А, может истолковываться лишь так, что в конце концов имеется только одна субстанция, чей внутренний мир является всей действительностью.

Д. Э. Мур пытался показать в сложной, тщательным образом аргументированной и направленной против английского гегельянца Брэдли ста-

ть, что В-модель не может мыслиться последовательно, без противоречий³⁰. Как ни пронизателен он был при этом анализе³¹, он отчасти не заметил, что Гегель и его ученики ставили перед собой цель <понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект>³². И на самом деле мы переживаем себя как субъект, из которого исходит нечто; но, поскольку мы узнаем только то, что <исходит>, а не себя самих без того, что из нас исходит³³, не является а priori ложным изобразить внутреннюю жизнь как нечто, в противоположность чему ни на стороне субъекта, ни на стороне объекта не имеется внешнего мира.

29 Интересный вопрос, который - насколько я знаю - не обсуждался подробно в традиции: откуда мы знаем, что все сущее либо субсистирует как покоящаяся в себе реальность, либо является свойством или отношением субстанции? Фома, похоже, склонялся к тому, чтобы рассматривать это как вопрос логики (см. <дедукцию>: In Met. V, 9, ed. Cathala-Spiazzzi 891). То, что касается внутреннего мира, можно выразить в рассуждении: так как мы совершаем акты, эти акты должны быть совершенными соответствующей (части)-субстанции. Непосредственно ли очевидно то, что познание и хотение являются актами (в том тривиальном смысле, что они осуществляются в умении), это, конечно, может быть уже другим вопросом. Последователь Аристотеля, разумеется, спросил бы, чем же они тогда могли бы быть; но система категорий Аристотеля не является, пожалуй, такой принудительной, как считал Фома.

30 External and Internal Relations // Philosophical Studies. New York, 1951. Первоначально статья вышла в <The Proceedings of the Aristotelian Society> (1919/20).

31 Различение Муром <внутренних> и <внешних> отношений довольно точно соответствует (поздне)средневековому различению *relationes praedicamentales et transcendentales* [трансцендентального и категориального отношений (лат.). - Примеч. переводчика} (ср. важное, хотя и не бесспорное, исследование: Krempel A. La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952). Мур пытался показать, что отношения предполагают нечто относящееся, которое не открывается в своих отношениях.

32 Гегель Г. Ф. В. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 9.

33 В этом смысле Хайдеггер, строго подчиненный <феноменологическому методу>, был прав, когда писал: <К существу личности принадлежит, что она экзистирует лишь в совершении интенциональных актов, она таким образом сущностно не предмет> (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 48).

348

Возникшая в итоге гегелевская форма идеализма неприемлема не потому, что она противоречива (противоречивость ее частичных аспектов, тол-

куемых Гегелем в конце концов как абстракции, выявляется даже на пути ее самопостроения), а потому, что Гегелю не удалось - да, пожалуй, и не могло удаться - подняться непосредственно от обыденного опыта к <единственно истинному абсолютному и к единственно абсолютному истинному>", и потому, что он, как все идеалисты, только чрезвычайно искусственно мог считаться с тем, что ты и я, каждый из нас имеет собственное <Внутреннее>, - то, о котором вряд ли без натяжки можно сказать, будто в нем осознается абсолютное его самого.

Говорить о <Внутреннем> - значит поэтому говорить о содержании самовосприятия субъекта, равно как и о том, что следует из этого самовосприятия, а именно самовосприятия субъекта, который должен возвратиться к себе посредством рефлексии своих актов и который может знать о них только посредством <собирания>, то есть эксплицируя сопровождающее свои акты соучастие и одновременно, помимо прочего, открывая такие феномены, как память или совесть, которые лежат во внутреннем мире <глубже>, чем эти акты. При этом субъект неявно предполагает, что он есть нечто большее, чем эти совершения, что он, собственно, есть тот, что или кто совершает эти процессы. Несмотря на гениальность модели В, модель А имеет в себе нечто принудительное: мы переживаем себя как покоящийся в себе источник и исток всего того, что мы как люди делаем и что мы как люди есть, и, разумеется, одновременно как субъект, который (если применить подходящую здесь терминологию Хайдеггера)³⁵ является <заброшенным>, то есть уже всегда должен предполагать себя самого, не может более происходить.

Здесь для внесения ясности важно указать на еще одну идеалистическую модель - модель Фихте. В некоторых редакциях своего <научения> Фихте, кажется, хочет сказать, что <Я>, очень далекое от того, чтобы быть <заброшенным>, конституирует самого себя. Первой действительностью, которая <лежит в основании всякого сознания и только одна делает его возможным>, является, как он пишет в 1794 г. <дело-действие>³⁶.

34 Ср.: Ottmann Н. Н. Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. München,

35 См. Дойдггер А./Бытие и время. С. 135, 175-177. Понятие брошенности, как это обозначается в <Бытии и времени>, <призвано отметить фактичность врученности> (С.135), оно правильно понимается как хайдеггеровское изображение креативности (Kreativität); только оно подчеркивает не <происхождение другого>, а не могущее более находиться за пределом вопроса <самому-себе-вверенное-бытие>. Оно равным образом является креативностью, которая выносит за скобки creator. На французский язык, как

это имеет место у М. Корбина (M. Corbins) в <Что такое метафизика?>, брошенность (Geworfenheit) переведена как <d'reliction>, то есть, собственно говоря, как брошенное на произвол судьбы бытие (Preisgegebenheit), как если бы вот-бытие было бы для себя самого чем-то непонятным и случайно выброшенным на край моря.

Что касается всех других данностей сознания, то предполагается, что я полагаю себя как <Я>; этого <не происходит при эмпирическом определении нашего сознания>, а, напротив, предполагается им. На первый взгляд такое звучит более чем абсурдно; фактически это, как показывает Фихте, вряд ли происходит: на место субстанции, которая осознает себя в своем собственном осуществлении, Фихте хочет поставить действие, лишь посредством которого возникает сознание, - некий вид партено- или даже автогенеза.

Однако это может найти оправдание, если мы имеем перед собой один лишь исток слова <Я>, или, может быть, точнее: <данность Я-бытия>. <Я> как таковое, взятое в строгом смысле, характеризуется тем, что оно не только, как все действительное, тождественно самому себе, но для понимания этой тождественности равным образом способно совершить отождествление. То, что я называю <Я>, может быть *ens perse*³⁷, субстанцией; но слово <Я> описывает ее как сущее, которое знает о самом себе, способно совершить явную рефлексю, на основе которой оно знает себя как исток своего действия. Поскольку интенциональный акт конституирует также отношение, пожалуй, можно, следуя традиции схоластики, сказать: в то время как отношение самотождественности у всего сущего является *relatio rationis*, у сущности, которая сознательно производит это отношение и способно на этой основе сказать <Я>, оно будет действительным отношением - *rationis* лишь постольку, поскольку совершается в одном только внутреннем мире. Кант понял это: <Я> познается не в своем бытии самом по себе, а только как <феномен> - как обуславливающее познание единство самосознания (апперцепции)³⁸.

Конечно, Кант занимался этим, размышляя о <паралогизмах чистого разума>, то есть в разделе о ложных выводах: <Я> должно рассматривать себя как субстанцию, но может делать это, с точки зрения критической философии, только как <субстанция в идее>, а не субстанция <в реальности>. Кенигсбергский философ делает отсюда окончательные выводы своего <коперниканского переворота>: не только внешний, но и внутренний мир есть только явление, а не <вещь сама по себе>, - не только объекты, но и субъект познания определен формами созерцания и категориями настолько, что мы никогда не можем прийти к тому, что <само по себе>.

СПб., 1993. Т. 1. С. 73. Насколько я знаю, Фихте нигде не объясняет, что именно обозначает <дело-действие>, однако ср. определение <дела> у Канта: Kant I. *Metaphysik der Sitten*, AV 22 / Ed. Weischedel. IV, S. 329. Выражение <действие> означает то, что традиция называет как *actus* или *operatic*; добавление слова <дело>, как кажется, выражает то, что речь идет о <высшем действии интеллигенции>, которое состоит в том, <чтобы полагать самого себя>. (В первом издании работы <О понятии наукоучения> говорится: <Высшим действием человеческого духа является полагание 'своего собственного существования'.) Вопрос, кто полагает дело-действие, остается, разумеется, открытым.

37 Сущее через себя (лат.). - Примеч. переводчика.

38 См.: Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1994. С. 241-247.

350

Философия Нового времени все больше запутывалась от столетия к столетию в вопросе о том, как мы можем выйти за границы сознания, переживаемого нами внутреннего мира. Лишь в нашем столетии пришли к тому, что стали считать такую постановку вопроса ложной; в немецкой философии решающими шагами в этом плане были <Основные черты метафизики познания> (1921) Николая Гартмана и <Бытие и время> (1927) Мартина Хайдеггера; оба произведения характеризуются поворотом <к самим вещам>, к которому Гуссерль призывал еще в <Логических исследованиях> (1900-1901), привлекая внимание профессионалов своей аргументацией, чтобы потом самому приблизительно с 1913 г. обратиться прежде всего к модели В.

Этот возврат к реалистической традиции основывался, как мне кажется, на двух прозрениях: во-первых, на том, что нет никакого выхода за пределы сознания с помощью его же средств; во-вторых, на том, что мы все в повседневной жизни являемся реалистами и поэтому должны иметь весомые основания, чтобы отказаться от основной реалистической установки, хотя бы только потому, что обязаны интерпретировать повседневный опыт. Так, Гуссерль, вслед за своим учителем Brentano и побуждаемый своим спором с психологизмом, снова открыл <интенциональность>, направленность или <нацеленность>³⁹ психологических данностей на их предмет.

Разумеется, это возвращение к реализму - помимо прочего, основываясь на опыте современной физики, в которой структура материальной действительности выглядит совершенно иначе, чем в обыденной жизни, - вскоре снова столкнулось с вопросом, так ли мы воспринимаем реальность, как она есть, или нет. То, что мы движемся не только внутри нашего сознания, но и с самого начала находимся в независимой от сознания действительности, еще до того как получаем доступ к сознанию,

кажется ясным; неясным (и находящимся под влиянием основной идеи Канта) до сегодняшнего дня остается вопрос, можем ли мы встретиться с такой реальностью, какова она есть независимо от нас⁴⁰. Постепенно, а в настоящее время все чаще, стали задумываться над тем, что может в точности означать этот вопрос.

39 См.: Husserl E. *Logische Untersuchungen*. 4. Aufl. Tübingen, 1928, II/1, S. 378.

40 Обратим внимание (опуская частности) на то, что ни Аристотель, ни Фома не утверждал, что мы можем это делать. Чувства воспринимают только вырастающую из субстанции <внешнюю оболочку> действительности; интеллект же, напротив, материальную действительность в более высоких образах, чем те, в которых она существует. То, что Аристотель и Фома являются реалистами, означает лишь то:

а) что мы, люди, познаем внешний мир, прежде чем мы можем обратиться к самим себе, и б) что существует врожденное соответствие (*Konnaturalität*) интеллекта и действительности. Наконец, это исчезновение проникновения в данное врожденное соответствие, которое обусловлено возвращением к <Внутреннему>, характерному для Нового времени.

351

Это связано с нашим пониманием внутреннего мира постольку, поскольку, как говорит Августин, <Внутреннее> может быть более истинным, чем внешнее, но мы не согласны с тем, что, как считали некоторые идеалисты, к нему в отличие от внешнего мира нет никакого непосредственного доступа. Мы должны подобное истолковать и можем это в конце концов сделать по аналогии с нашим познанием внешнего мира в том качестве, в каком, как нам кажется, мы его знаем. Поскольку мы узнаем внешний мир как пространственно расчлененный, наша способность его <наблюдения> в значительной мере опирается на то, что мы способны созерцать, слышать, осязать. Мы отличаем корову от леса, у которого она стоит; как остроумно заметил Уайтхед, <иногда мы видим слона, а иногда нет. В конце концов мы начинаем замечать, когда он присутствует>⁴¹. Подобного мы не можем совершить, обращая внимание на внутренний мир; в лучшем случае мы имеем здесь течение времени; мы почти неизбежно должны приводить в порядок пространственные картины или мыслительные модели, чтобы их <видеть>. Уже изображение Августином памяти как камеры, в которой в одном месте нечто скрыто, а в другом выходит наружу, является образом, может быть понятным, но вряд ли обязательным для всех. Наконец, мы руководствуемся только нашим языком, который, естественно, со своей стороны определяется тем, что <делается во внутреннем мире>⁴².

Есть, хотя и не совсем ясный, путь для того, чтобы сделать набросок онтологии внутреннего мира; он ведет от чисто дескриптивной онтоло-

гии далее - к метафизике. Он состоит в том, чтобы умозрачительно обозначить, как обстоит дело с чистым сознанием, что даст возможность отчетливее представить наш внутренний мир. Проблематичным этот путь является потому, что можно впасть в заблуждение, свойственное идеалистам, начиная с Платона⁴³, будто можно отбросить то, с помощью чего была достигнута эта высота, чтобы затем только с нее рассматривать действительность. То, что мы, философы, как нам кажется, знаем о душах, раскрывается на основании того, что мы усмотрели <здесь, внизу>. Самое большое заблуждение Гегеля состоит в его мнении, будто мы можем достичь абсолютной точки зрения, а затем, исходя из нее, как, например, в <Энциклопедии>, заново создать философию.

41 УайтхедА. Избранные работы по философии. М., 1990.С.274.

42 Поэтому классические образы, наподобие платоновского сравнения с пещерой, имеют сами по себе нечто, ведущее к заблуждению; Хайдеггер справедливо указал на то, что традиция передает унаследованную самопонятность и часто преграждает этим доступ к первоначальным источникам.

43 Ср. важное исследование: Henie R. J. Saint Thomas and Platonism. The Hague, 1956.

352

Но я не думаю, что такое мышление в моделях, которые не считают опытную действительность, а раскрываются в ней и затем вновь проецируются на нее, не имеет никакого значения хотя бы потому, что у нас нет ничего другого. Как показал в своей книге о Канте на основе изучения *opus postumum* Хайдеггер⁴⁴, даже автор <коперниканского переворота> считал, что в конце концов мы не можем иначе мыслить разделение феноменов и ноуменов. Поэтому в заключении к данной статье я хотел бы кое-что сказать на эту тему. , . : '!.^., ^!'

Прежде всего - исторический экскурс. Известно, что для всей платоновской - не меньше чем для аристотелевской - традиции сфера имматериального <действительнее>, чем все материальное; она, правда, является по порядку познания <для нас более поздней>, но одновременно по порядку бытия <сама по себе более ранняя>, поскольку, как гласит известная формулировка Аристотеля, <каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего>⁴⁵. Что это так же и для Платона, не нужно подчеркивать особо, учитывая его учение об идеях, как оно, например, выглядит в его сравнении с пещерой. При этом не следует слишком поспешно толковать платоновские идеи просто как <субсистирующие универсалии>⁴⁶. Это также относится и к Аристотелю: хотя он менее выразительно, чем Платон, говорит о шкале бытия; его обсуждение субстанций без материи,

например в книгах Z и L <Метафизики>, недвусмысленно подводит к тому, что возрастание <актуальности>, которое становится отчетливым в различии между материальным и имматериальным, а затем в движущем-ся имматериальном и одной неподвижной, подвигающей сущности, ousia, также является вопросом о ранге. В то же время ему, в отличие от Платона⁴⁷, совершенно ясно, что имматериальные субстанции, как мы сказали бы сегодня, являются <персональными сущностями>.

44 Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.

45 Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 94. 993 в 9-11.

46 См. тщательный анализ в: Стотье I. M. An Examination of Plato's Doktrines London, 1963. II. P. 278-280, а также 252-254: <Похоже на правду, что Платон всегда испытывал большое удовлетворение оттого, что существуют определенные принципы рациональной структуры и что любое упорядочивание должно быть осуществлено в их терминах и любое частное их применение является релевантным>.

47 Отчетливее всего в <Тимее> Платон предполагает бога, который является не творцом, адемиургом равным образом как богов, так и мира и преднаходимой в нем действительности. Разумеется, остается неясным, насколько должно относиться к этому демиургу наше высшее почитание; в своих поздних произведениях Платон иногда говорит так, как будто <самим божественным> являются небесные светила.

353

Но такой взгляд на вещи почти неизбежно порождает вопрос, является ли - и если да, то каким образом - возрастание актуальности, которое предполагается в иерархии <душа - божества - Бог>, также и возрастанием <персонального бытия, и что могло бы означать такое возрастание⁴⁸. Конечно, эта проблематика отчетливо появляется только у неоплатоников, когда они решают центральный для них вопрос, как можно было бы уяснить себе сущность духа, которым мы, люди, являемся лишь чрезвычайно несовершенным и непросветленным образом; в то время как мы для того, чтобы узнать о себе самих, должны возвратиться к себе из внешнего мира (и поэтому наш опыт неизбежно определяется нами самими посредством представлений об этом мире), души познают самих себя конститутивно, на основе того, что они есть и как они существуют (прежде всего не обремененными чувствами). Самой значительной фигурой в этом отношении является Прокл, в учении которого греческая философия находит свое спекулятивное завершение⁴⁹. Но он, конечно, тоже не может уйти от вопроса, как мы познаем свое собственное несовершенство; поэтому он и пользуется при изображении чисто духовного среди прочего выражением [ελκγγρσρτ], возвращение, что ведет к тому, что духовное изображается по аналогии с ΚμΧορ, кругом: оно <пребывает

ведь в соответствии с его внутренним бытием и выступает, однако, соответственно своим порождающим силам и возвращается к себе самому назад *epistrejei* в соответствии с охватывающим его повсюду одинаковым образом познанием⁵⁰. В средние века это представление было кратко выражено в считавшемся до Фомы аристотелевским произведении <*Liber de Causis*>, которое, как известно, является парафразой сочинения Прокла <*Elementatio theologica*>. Выражение <ελκττρσνρ^> было переведено при этом как *reditia*⁵¹, причем Фома прямо приравнивает это <возвращение духа к самому себе> к рефлексии: <*Reditio... quai convertitur super seipsum intelligendo se*>⁵¹.

48 У Аристотеля, в лучшем случае, находят увеличение свободы от внешних влияний, в-себе-самом-покоящееся. Аристотелевский Бог, как высшая сущность, занимается только созерцанием себя самого: см. известный раздел <Метафизики> 1074b15-17 (Аристотель. Сочинения: В4т.М., 1976. Т. 1. С. 315-316).

49 Ср.: Baierwaltes W. Proklos. Frankfurt, 1965. Уже Гегель писал: <Прокл - это вершина неоплатонической философии> (Hegel G. W. F. Werke. IX, S. 93).

50 In: *Rempublicamcommentarii*/Ed. W. Kroll. Leipzig, 1899-1901. II. S. 46, 18-20; ср.: Baierwaltes W. Op. cit. S. 124. У Плотина это выражение используется как глагол, например, см.: Епп. V 1, 12, 14-16 (Р.Хардер переводит это как <обратиться на внутреннее>).

51 Возвращение (лат.). - Примеч. переводчика.

52 In: *Liber de Causis* /Ed. C. Pera, 191 [Возвращение...потому что обращается сверх самого себя познаванием себя (лат.). - Примеч. переводчика].

354

В то время как у Прокла и других неоплатоников речь шла главным образом о том, чтобы уяснить себе разницу между телами и духом⁵³, Фома связывает представление о *reditio*, с одной стороны, с аристотелевским толкованием интеллектуального познания и, с другой стороны, строит его в рамках своего учения о Троице как всеохватывающее членение сущего вообще.

У Аристотеля Фома на первый взгляд странный тезис о том, что в духовном познании акт познания и познанное идентичны: интеллектуальную способность познания нужно <выпрямлять> не чем-то отличным от него, а самим же познанным⁵⁴. Этим утверждается то, что им-материальная субстанция даже там, где она связана с материей и чувствами, вовсе не должна выступать из себя самой, для того чтобы прийти к интеллектуальному содержанию или объекту; ее деятельность в своей основе может состоять лишь в том, что она превращает нечто, только в возможно-

сти интеллигибельное, в актуально-интеллигибельное (путем <очищения> последнего от материального, чувственного контекста). Если это случилось, то в результате возник *intellectus in actu*. Духовное познание может зависеть от <материала>; но оно возникает, только если само будет получено из этого <материала> путем абстрагированного от него, конституированного на своей основе. Духовная сущность не возникает также из себя самой при познании чего-то внешнего; можно познавать только то, что есть с ее точки зрения или стало результатом ее деятельности, - и равным образом она должна полагаться на то, что это осуществление ее познавательной способности изоморфно <внешней действительности>. Вот почему Фома при познании чистых, но конечных душ, то есть ангелов, считает необходимым вернуться к сегодня кажущемуся искусственным тезису о том, что Бог творит все материальное дважды: один раз в себе, другой раз в духе ангелов⁵⁵.

5 3 <Ни одно тело не способно из самого себя к тому, чтобы вернуться к самому себе>, *Elementatio prop. XV*.

54 *De an. 430 a 3*. Наряду с теоретическими основаниями это утверждение может иметь еще совершенно <эмпирическую> причину: а именно то, что мы, как уже говорилось выше, встречаемся с трудностями в духовном познании, как, например, при констатации <акта>, деятельности (помимо <произведения> или прояснения мыслимого). Я могу закрыть глаза или уши - и при этом обнаружу, что имеется отличное от увиденного или услышанного <чувство>. Такого не существует в интеллектуальной сфере: я не могу по желанию <включать или выключать мышление> - тогда я могу повредить чувства, например когда <напыюсь до бесчувствия>. Подобное или похожее наблюдение, кажется, соблазняет таких эмпиристов, как Локк, сводить деятельность интеллекта к комбинированию чувственных данностей.

55 См.: *Super Gen. ad litt. II, 8; MPL, XXXIV. 269; S. Th. I, 55, 2.*

355

Ангелы, конечно, могут быть библейскими сущностями, однако Фому, например, интересует в связи с ними прежде всего то обстоятельство, что они являются одновременно чистыми и конечными душами; на их примере можно наиболее отчетливо увидеть, что отличает человека от Бога. В отличие от Бога они знают о том, что их познание не определяется тем, что они являются его истоком; в противоположность нам, людям, они не связаны с <внешним миром>. Как неоднократно говорил автор книги <О божественных именах>⁵⁶, эти промежуточные сущности должны иметься уже лишь потому, что иначе в порядке бытия обнаруживалась бы трещина, Бог отделялся бы от своих творений пропастью - мысль, которая христианской идее творения, строго говоря, чужда, однако близка христианской традиции благодаря неоплатоническому представлению

об эманации, <изливанью бытия> от наивысшего к самому наинизшему.

При таком понимании Фома получает возможность построить иерархию бытия на основе представления о возвращении [наиболее ярко это проявляется, пожалуй, в <Contra Gentiles> (IV, 11)]. Фома начинает эту главу, в которой речь идет об отношении между лицами Троицы, точнее, об эманации Отца и Сына, с утверждения, которое, по сути, противоречит Аристотелю: *Quodsecundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus*⁷, - чем выше стоит сущность в иерархии бытия, тем более внутренним (*magis intimum*) является то, что исходит из нее. Неодушевленные вещи теряют все, что они производят; они могут воздействовать только на другое, и их действие ни в коем случае не происходит из их <Внутреннего>. Растения же, напротив, уже имеют такое <Внутреннее>: посредством семян, которые вызревают в них, они обуславливают возникновение новых растений их вида, конечно, еще раз так, что выступающее из *m'a. finaliter omnino extrinsecum invenitur*⁸. При чувственном восприятии живых сущностей начинается процесс, направленный вовне, но завершается он во <Внутреннем> и может проникать в него еще глубже, в фантазию и *thesaurus memoriae*⁹. Далее становится ясно, что Фома

с самого начала думал о *reditio ad essentiam suam*¹⁰: высшей степенью жизни является тот *secundum intellectum*¹¹, поскольку он способен познавать самого себя. У человека это, конечно, осуществляется только чрезвычайно несовершенным способом, когда начало интеллектуальной жизни должно устанавливаться извне: *quid pop est intelligere sine phantasmal*. У ангелов познание уже не начинается с чего-то, что является для них внешним, а познают они посредством самих себя (*perse ipsem*).

56 См., например: VIII, 1,889D.

57 Поскольку способы эманации, присущие вещам, различны в зависимости от природы этих вещей (лат.). - Примеч. переводчика.

58 Целиком обнаруживается вовне (лат.). - Примеч. переводчика.

59 Тезаурус памяти (лат.). - Примеч. переводчика.

60 Возвращение к своей сущности (лат.). - Примеч. переводчика.

61 Второй интеллект (лат.). - Примеч. переводчика.

62 Душа никогда не мыслит без образов (лат.). - Примеч. переводчика. См.:

Аристотель. О душе. С. 110.

У Бога, наконец, достигается высшая ступень сохранения того, что выступает из действи-

тельности: его познание идентично его собственному бытию, он не только познает, но он сам есть это познание.

Мы зашли бы слишком далеко, если стали бы следовать в частности тому, как Фома использует это рассуждение для толкования троичных процессов. Для нас было бы важнее то, что привносит этот анализ в нашу тему: обладание <Внутренним> есть существенная черта (-сQvdvev u/l%-)63 всякой реальной действительности, которая пребывает без материи; а именно: чем более выражено это <Внутреннее>, тем выше стоит имматериальное в порядке бытия. При этом <Внутреннее> означает, конечно, не некое <замкнутое бытие>, а, напротив, <прозрачность для себя самого>, которая в одно и то же время, чем она больше, разрешает подлинный доступ к тому, что является не внутренним, а внешним. Человеческий дух связан с тем, что ему сообщают чувства извне, и он без образов даже не может познавать представления64. Чистый же дух не нуждается в этом; он обладает содержанием, исходя из своей сущности. Наконец, в Боге не только все познанное идентично познанию, но и то, и другое тождественно своему бытию. Можно изобразить эти ступени так же, как и ступени у-себя-бытия: чем выше стоит духовная сущность, тем больше из того, что она познает в другом, остается у нее.

Гегель увидел это, когда писал в предисловии к <Феноменологии духа>, что речь идет о том, чтобы понять субстанцию как субъект65: дух есть субсистирующая, призванная к объективности субъективность, одновременно покоящаяся в себе и выходящая из себя <Внутреннее>. Только Гегель думает именно об одной субстанции, субстанции Спинозы, Фома же, напротив, исходит вслед за Аристотелем из множества owtai (сущностей), чтобы затем констатировать, что у некоторых из них, у ангелов, Бога и несовершенным образом также у людей, их субстанциальное бытие является их <Внутренним>. С другой стороны, наследие Канта приводит Гегеля к той точке зрения, что субъективное бытие снимает в конце субстанциальное или собственно это-бытие, даже поглощает его. Тогда единственная субстанция, которая остается в конце концов, является философией - той, которая случайно родилась в голове Гегеля, но без участия философов, даже соответствующих представлению о мыслящем субъекте66. Поэтому Гегель добавляет в конце <Энциклопедии философских наук>, после того как он изобразил философию как высшую форму субъективного бытия, греческий текст, в котором Аристотель описывает Бога как νοησις νοησεως, <мышление мышления>67.

63 См. Аристотель. О душе. С. 96, III, 4,430, а 3.

64 См.: Там же. С. 100, III, 7, 431, а 16-18.

65 См. примеч. 32.

6 6 Фома же, напротив, говорит: *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna*, S. Th. 1,16, 7. [Если бы интеллект не был вечен, истина не была бы вечной (лат.). - Примеч. переводчика]

357

Из этого становится также ясно, что взгляд на сущности, чьи черты мы можем прояснить, привносит в онтологию <Внутреннего>. Персональное бытие означает иметь <Внутреннее> или быть вообще. Чтобы пробудиться в нас, это <Внутреннее> нуждается в толчке извне; но и тогда оно покоится <в себе> и поэтому является, собственно, действительным - это нечто, что мы, люди, открываем, если <осмысливаем себя>, <собираем себя>, <входим в себя>, и оно обладает собственной глубиной, которой недостает всему телесному. *Melius quod interius*. это имеет силу не только экзистенциально, морально, религиозно, но и онтологически, согласно рангу бытия.

В конце концов это ведет к тому, что мы должны заново обдумать нашу <онтологию внешнего мира>. Вещи, которые мы узнали как такое сопротивляющееся, в действительности являются <именно-еще-ousiai>: они, конечно, субсистируют, но так, что совершенно все равно, наличествуют ли они автономно или как часть чего-то. Не случайно, что они не имеют последних строительных камней. Живые сущности, даже высшие растения, напротив, уже отделены от окружения. И, наконец, сущности, которые обладают духом или даже являются им, по своей природе имеют <собственную жизнь>, в которой они знают себя самих как отличных от других. В случае сомнения они должны, чтобы действительно иметь возможность бесп проблемно покоиться в себе, лишь научиться находить самих себя;

но то, что они это вообще могут, дает им онтологический статус совершенно особого вида, а также индивидуальность, которую нельзя найти у животных. Хайдеггер по-своему прав, когда пишет о *Dasein*, будто оно в соответствии с сущностью всегда будет сущим, а не наличным⁶⁸.

Конечно, нельзя пройти мимо данного ранее предостережения: строго говоря, мы не имеем права, исходя из самих себя, толковать познаваемое только с точки зрения проясненного. Мы могли бы таким способом подняться на некую высоту, на которой мы в действительности не сможем удержаться. Поэтому скромность феноменологов делает им честь: они хотят остаться при том, что <себя показывает>. Но феноменологи не могут не заметить, что у людей <Внутреннее> приносится тем, что как раз себя и не <показывает>; в противном случае оно имеется, только если мы пребываем в полном сознании, а в конечном счете только если мы <возвратились к самим себе>.

67 См.: Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 310, 1072 в 18-30. Выражение <мышление мышления>, правда, встречается немного позже: 1074 и 34-36 в, с. 316.

68 См.: Хайдеггер М Бытие и время. С. 42.

358

Спекулятивная традиция имеет один недостаток: она исходит из <Внутреннего> только как из чего-то, относящегося только к мышлению, а потому страдает <интеллектуализмом>. Тем самым предметы в двойном свете <Внутреннего>, кажется, приобретают ту отчетливость, которой мы не знаем из собственного опыта, а лишь достигаем, если имеем дело с чем-то совершенно абстрактным, например в логике или математике. <Внутреннее> же, напротив, мы переживаем как то конкретнейшее, с которым мы можем встретиться в этом мире: я сам есть оно, даже включая мою совершенно уникальную историю жизни. Ни камень, ни дерево, ни даже моя собака, <самое человеческое из всех животных>, не является таким уникальным, каким я знаю себя самого. При этом такое познание, да и вообще наше познание и знание (еще раз употребляя выражение Хайдеггера), всегда как-нибудь <настроено>⁶⁹. Традиция может лишь немного сказать о таком <настроенном бытии>, поскольку она знала его лишь в форме атрибутов, приходящих <снизу>, от телесного. Но будут ли грусть, подавленность, энтузиазм, возбуждение, эстетический опыт <недуховными> уже лишь потому, что мы можем наблюдать их также и у животных? И являются ли ангелы, как представлял их нам Фома, собственно говоря, холодными, без эмоций, пребывающими в интеллектуальной величии, ангелы, которых мы, быть может, способны уважать, но вряд ли сможем любить? Нельзя представить, чтобы Фома, как Гвардини⁷⁰, мог бы говорить о <смирении Бога>. При всей религиозности и теологической глубине его Бог и его ангелы являются философскими сущностями, сущностями античного мышления, которое еще совсем не располагало лексиконом для того, чтобы говорить о настроениях и расположенностях.

В конце концов, мы, может быть, слишком мало знаем о нашем собственном <Внутреннем>, чтобы описать его онтологию. Если бы мы могли это, то, пожалуй, мы могли бы также сказать", почему мы встречаемся во <Внутреннем>, например, с совестью. Ангелы, как, по-видимому, их истолковывает Фома, не имеют совести, поскольку они не нуждаются в ней; они сталкиваются только с выбором - за или против Бога, и с этого момента, то есть с начала, *initio*, имеют только еще *liberum arbitrium inflexibile post electionem*⁷¹. Но как же тогда совесть звучит в нас как некий голос, который есть нечто большее, чем мы сами?

В этом отношении Второй Ватиканский Собор пошел по новому пути, который не может быть полностью безразличен для философа, если он христианин. Интеллектуализм традиции, в том числе если речь идет и о человеке, отодвинут в сторону. Самым важным и самым характерным для человека теперь является не интеллект,[^] а Грoвьeть, о которой говорится,

69 См.: Там же. С. 134-136.

70 Guardini R. Der Herr. Aschaffenburg, 1948. S. 410-412.

71 S. Th. I, 63, 6 ad. 3. [Свобода воли неизменно после выбора (лат.}. Примеч. переводчика}.

359

что она - <самая скрытая середина и самое священное в человеке, где он один существует с Богом, чей голос слышен в этом самом <"Внутреннем" человека>. Требует ли этот взгляд другой онтологии духовного, не той, какой она была известна традиции, или же, быть может, в поисках новой онтологии <Внутреннего> совершенно неоправданно видят некий смысл - в конце концов, это можно рассматривать как вопрос, оставшийся открытым...

Перевод А. Н. Круглова

ВЕРНЕР БЕККЕР

ДИЛЕММА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ

**К ИСТОРИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ЗНАНИЯ О СМЕРТИ**

Каждый человек знает, что он должен умереть. Мы знаем об этой необходимости, однако с трудом примиряемся с ней. Речь идет о некотором знании, по отношению к которому, с одной стороны, мы убеждены в том, что оно выражает неопровержимый факт, но которое мы, с другой стороны, охотно вытесняем из сознания, поскольку знание о смерти говорит нам о бытии и небытии и о конце нашего существования.

Как и всякое знание, это знание тоже приобретается. Во-первых, знание о смерти отдельного человека приобрел весь человеческий род, во-вторых, оно приобретается каждым человеком при взрослении. Появле-

ние знания о смерти имеет как филогенетическую, так и онтогенетическую сторону. В обоих случаях следует различать фактический материал, т. е. познанное содержание, от обретения знания: как объективное событие смерть входит в сущность всего живого. Человек, также как и растения и животные, обречен смерти, существуя как биологический вид. Конечно, есть виды животных, особи которых проявляют скорбь, когда погибает или умирает кто-либо из них. Например, слоны, чувствующие приближение смерти от болезни или старости, отделяются от стада и ищут одиночества. Однако четко осознанное знание о смерти - это то, что отличает человека от любого другого живого существа.

Отношение между биологическими фактами, человеческим <бытием к смерти> и историческим знанием о смерти можно пояснить на примере одного из самых известных умозаключений классической логики.

361

Со времен Аристотеля известен логический закон *modus ponens*, который можно выразить следующим образом:

Все люди смертны,
Сократ - человек,
Сократ смертен.

Первая посылка выражает факт, т. е. истину, которая рассматривается как неоспоримая, как нечто вроде логической истины, и которая в то же время является суждением, показывающим объективное положение вещей. Не найдется никого, кто бы усомнился в ней. Если это так, то она отвечает условиям априорных синтетических суждений в кантовском смысле. Сегодня, в эпоху гипотез и релятивизма, вряд ли есть какое-нибудь другое положение, о котором можно было бы это сказать. В религии, например в христианстве, когда говорится о воскрешении и вечной жизни, факт смертности человека в его телесном естестве тоже не ставится под сомнение. Нигде представления о вечной жизни или возрождении не связаны с притязанием на то, чтобы человеческий индивид, каков он есть, вечно жил или что он вечно будет жить. Кроме того, первая посылка неподвластна ходячему предрассудку, что неоспоримая истина является в то же время скучной банальностью. Если все люди смертны, то каждый из нас - смертный человек, и никто не станет утверждать, что этот факт ему скучен или неинтересен. Вторая посылка и заключение и выражают это:

так как Сократ тоже является человеком, Сократ также смертей.

Я не стану говорить о логике вывода, который фактически очень прост и именно поэтому обладает такой силой убедительности. Я хочу подчеркнуть разницу между генезисом и значимостью, связью открытия и значимости силлогизма, и сделать из этого выводы. Это предполагает двой-

ную интерпретацию собственного имени Сократ.

С точки зрения значимости тезис, бесспорно, касается всех людей, которые когда-либо жили, живут и будут жить. Его истина значима для всех них, независимо оттого, известна она им или нет. Но с точки зрения генезиса речь идет об исторической истине. Все утверждения и тезисы, воспринимаемые как истинные, являются историческими истинами постольку, поскольку они были открыты человеком в какой-то момент времени. Земля была сферой и до того, как люди пришли к такому знанию. Как известно, Земля долгое время считалась плоской. Только Эратосфен познал истину, а после прошло еще время до Коперника и Кеплера, прежде чем эта истина была признана всеми. Земля являлась планетой в Солнечной системе также и на тех этапах человеческой истории, когда люди были убеждены, что она находится в центре Вселенной. Человек имеет внутренние органы и кровообращение с определенными функциями независимо от знания об этом. Многие об этом еще неизвестно медикам и сегодня. Так же дело обстоит и со знанием о человеческой смертности. На

362

протяжении длительного периода существования своего рода люди не обладали знанием о своей смертности, как сегодня им все еще не обладают животные. Тем не менее всякий человеческий индивид однажды заканчивал свое существование в соответствии с неизвестной ему истиной, иначе говоря, каждый индивид нашел свою смерть насильственным или естественным образом. Историю человечества можно разделить на длинную фазу до открытия знания о смерти и на гораздо более короткую фазу - после открытия этого знания. По аналогии с христианским летоисчислением я говорю о фазах *ante* и *postscientium mortis*. Можно утверждать, что разделение фаз человеческого развития на *ante* и *post scientium mortis* отражает самый большой поворот в человеческом самопонимании.

Как я уже сказал, это различие можно проиллюстрировать на примере двойного значения собственного имени Сократ. При этом античный философ, разумеется, мыслится как пример человеческого индивида. Если считать, что под именем мыслится индивидуальный человек как нечто отдельное и что <индивид> значит <отдельный единичный человек>, тогда вторую посылку можно заменить предложением: <Этот индивид - человек>. Отсюда следует вывод: <Этот человеческий индивид смертен>. В интерпретации, где собственное имя Сократ представляет любого отдельного человека, вывод воспроизводит всеобщую значимость человеческой смертности.

Однако возможна и другая интерпретация собственного имени Сократ, в соответствии с которой следует делать другой вывод. Это тот случай, когда <Сократ> понимается как характеристика каждого человека в модусе его единичности (индивидуальности). Чтобы охарактеризовать индивидуаль-

ность человека в таком смысле, будем употреблять слово <я>. Каждый говорит о себе <я>, если хочет назвать себя в отличие от всех остальных людей. В модусе отдельности каждый человек является одним среди многих других. В модусе индивидуальности каждый человек, говорящий <я>, является некой отличной от любого другого индивида личностью. Заменим <Сократа> в логическом примере на <я>, тогда вторая посылка образует предложение: <Я человек>, а заключение - <Я смертен>. На первый взгляд формулировки предложений: <Каждый отдельный человек смертей> и <Я смертен> - обладают, по существу, одним и тем же значением, поскольку нет разницы, говорим ли мы <каждый отдельный человек> или <я>, так как каждый индивид одновременно является <я>, т. е. личностью. Но, однако, это будет равенством только на первый взгляд. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эти заключения принуждают к противоположным выводам, так как отражают противоположное положение дел. В то время как первое заключение: <Каждый человек смертен> - выражает истину, значимую всегда, второе заключение: <Я смертен> - содержит в себе историческую истину, которая была открыта и стала известной когда-то в предыстории. Второе заключение можно было бы сформулировать только для времени после появления знания о смертности. Прежде

363

чем это знание было открыто, каждый отдельный человек был объективно смертей, однако ни один отдельный человек не мог сказать: <Я смертей>. До этого знания смертность была для людей событием, которое случалось рядом с ними и с ними самими. Лишь со знанием событие превратилось в факт человеческого мышления и чувствования, который с тех пор стоит в центре человеческого самопонимания.

С достижением знания о смертности и с формулированием предложения <я смертей> связывается величайшая драма человеческого существования и в то же время величайший скачок, какой люди совершили в своем развитии. Поскольку с тех пор человеческая жизнь определяется конфликтом двух заключений: <Каждый человек смертен> и <Я смертей>. С предложением <я смертен> та истина, что все люди смертны, стала центральной в человеческом самопонимании. Она не изменила своего содержания потому, что человек сделал ее своим знанием. Однако следствие принятия этой истины в состав человеческого знания для каждого отдельного человека является намного более важным, чем принятие любой другой истины. С принятием этой истины человек теряет наивность жизни, а именно убеждение, которым обладал каждый человек до принятия этого знания и которое состояло в том, что, подобно животным, следует раствориться в восприятии <здесь и теперь>.

Знание о смертности пришло к людям не случайно. Скорее, они приобрели его в ходе длительного эволюционного процесса. В животной фазе своего развития человеку не доставляет никаких проблем примирение со

смертью других людей. Чем более чужими для него были люди, которые погибали и умирали, тем безразличнее ему была их смерть. Чем ближе они были человеку, тем более сильную скорбь он испытывал. Это очевидно, когда речь идет о детях, которые видят, как умирают или погибают их матери. Такое отношение возникает благодаря биологическому родству, тому, что объединяет нас со всеми высшими живыми существами. Однако одно положение люди не связывали со смертью своих родственников и близких - вывод по отношению к своей собственной судьбе. Они скорбели о потере родных, но при этом не были знакомы со смертью как с общечеловеческой судьбой, которая когда-нибудь настигнет и их, поскольку сознание в группе межчеловеческих отношений было направлено не на самовосприятие изолированного от других индивида, а на его социальную роль в группе. Смерть родственников, членов собственной группы, в первую очередь родителей, братьев и сестер, не воспринималась как окончательное исчезновение и конец жизни потому, что они продолжали жить и после смерти в воспоминаниях в качестве неких самостоятельных персон.

Конечно, люди, как и звери, всегда испытывали страх смерти в борьбе за жизнь. Из опыта они, конечно, как и звери, развили и унаследовали стратегию выживания. Однако к ней не относилось знание об индивидуальной смерти.

364

Что могло бы привести человека на том раннем этапе его эволюции к знанию о смерти?

С тех пор нет большего гнета над сознанием, чем это знание. И до сегодняшнего дня оно принадлежит не к тем истинам, которые мы оцениваем и рассматриваем как позитивное обогащение наших знаний, а к самым неприятным для нас истинам. Позицией человека по отношению к знанию о своей смерти обычно являются отказ, защита и вытеснение. В этом плане ничего не изменилось с тех времен, когда данное знание было открыто.

Люди должны были увидеть и понять неизмеримое преимущество в расширении горизонта своего сознания, в выходе за рамки животного восприятия и ощущения, при котором познание индивидуальной смерти неизбежно. Однако это знание неотступно преследовало их как плата за это преимущество. Последнее должно было иметь соответственный чрезвычайный масштаб, если люди все же смирились со знанием о смертной судьбе человека. Преимущество это состоит в рождении разума, т. е. человеческой способности, думая, предвосхищать будущее. С тех пор существует планирующий и рассчитывающий, способный предвидеть будущие события разум.

Эта <целерациональность> торжественно вступила в сферу человеческого сознания. При ее посредстве возможны действия, которые ориентируются на цели в будущем. Люди теперь имеют опыт, на котором они учатся. Они могут направлять свое будущее поведение в соответствии с имеющимся опытом, чтобы достигать своих целей. Они имеют возможность заблаговременно подготовиться к трудностям, так как могут проецировать ход природных событий на будущее. Целерациональный разум, конечно, не спустился, как дух с небес, если использовать выражение Х. фон Дитфурта, так как само сознание идет из своего животного предсуществования. Однако речь идет о громадном по масштабу, богатом последствиями скачке в эволюционном развитии, приведшем человека к господству над жизнью на земле. Это преимущество стало причиной превосходства человеческого рода над всеми остальными живыми существами. Теперь уже можно сказать, что больше нет конкуренции между человеком и другими видами животных, существование которых на земном шаре возможно только как гигантский зоопарк, в котором животные охраняются человеком и используются в соответствии с человеческими представлениями о пользе.

Но знание о смерти вторглось в человеческое сознание как нежелательное и непредвиденное следствие возникновения целерационального разума. Вместе с этим, однако, было утрачено наивное отношение к своей судьбе, выступавшее в форме самозабвения в каждый момент существования. В той же мере, в какой направленная в будущее целерациональность давала людям преимущество, она же лишала их беспечального неведения. Напряжение между преимуществами и недостатками знания

365

о собственной смерти с тех пор определяет всю культурную историю человечества. Поскольку люди с приобретением знания о смерти не забыли о предшествующей форме существования, они всегда сохраняют воспоминание о докультурном, животном состоянии своего рода. Неприятности, причиняемые им знанием о смерти, они выразили в неутолимой тоске по наивности своего докультурного, животного существования. Удовлетворению этой тоски, которую человек современной цивилизации разделяет с первобытным человеком, служат в первую очередь мифы и религии, изобретавшиеся людьми на протяжении всей длительной истории культуры. Идеи причастности к вечности и бессмертию - то как представления о бессмертии души человека, то как представления о жизни после смерти в раю или в аду - отражают воспоминания о наивной неосознанности докультурного, животного существования. Однако изобретенные в Европе культурные технологии непрерывной работы без отдыха для долгосрочной цели в будущем служат для преодоления того жизненного затруднения, которое возникло, когда люди приобрели знание о собственной смертности. В то время как мифические и религиозные образы служат для преодоления тоски из-за знания о смерти, куль-

турные технологии работы без отдыха и целерациональное использование человеческих способностей, их применение и осуществление во имя будущих целей следует понимать как методы вытеснения знания о смерти.

То, что произошло в предыстории рода, сегодня ускоренно повторяется в развитии каждого человеческого индивида. Человек не появляется на свет со знанием о своей смерти. Конечно, на основе своих биологических предрасположенностей он обладает, так же как и животные, многими способностями: зрением, ощущением, а также языком. Некоторые из таких способностей, такие как ориентация в пространстве, могут формироваться только в опыте первых лет жизни. Однако для знания о смерти в человеческой природе не заложено ни биологического прообраза, ни генетической программы. Что касается последней, то генетики, наверное, смогут открыть еще много генов человеческих свойств и способностей, например даже ген, вызывающий смерть биологического организма, но они никогда не откроют гена, ответственного за знание о собственной смерти. Для ребенка между 1-3 годами смерть члена семьи означает не более чем исчезновение, отъезд или временное отсутствие. Между 5 и 9 годами впервые появляется мысль об индивидуальной смерти; последняя переживается как результат действия враждебных сил и насилия. Только между 9 и 12 годами смерть познается как неизбежное событие и как человеческая судьба, касающаяся и самого ребенка. Знание о собственной смерти всегда усваивается как часть культурного знания той общественной среды, в которой ребенок растет.

Это знание принадлежит культурному арсеналу всех человеческих сообществ прошлого, настоящего и будущего. Оно характеризуется определенными фундаментальными чертами.

366

1. Несмотря на свою историчность, знание о собственной смерти есть знание, свойства которого исторически инвариантны и едины для всего человечества. С тех пор как люди приобрели его в предыстории, прочно установлены его существенные свойства. Они не изменились в ходе исторического развития. Они едины для всего человечества, так как связаны с самопознанием культуры. Мы не знаем исторических культур, которые не обладали бы знанием о смерти как главной составляющей коллективного знания.

2. Два модуса человеческого самопознания восходят к приобретению знания о смерти: равенство и индивидуальность.

Как в доисторическую, так и в историческую эпоху восприятие другого человека в обществе несет на себе отпечаток различия, а не тождества. В доисторическую эпоху люди, как и их биологические родственники - приматы, жили в иерархически упорядоченных стадах. Каждый индивид

всегда занимал в иерархии стада постоянное место между вершущой и низом. В то же время всегда происходила борьба между членами стада за места в иерархическом порядке. Отношения подчинения и господства между членами группы определяют сознательные восприятия, позиции и способы поведения. Отношения к иным видам живых существ и к другим человеческим стадам и группам также обуславливались иерархическим порядком. На исторических этапах человеческого развития взаимное восприятие людей тоже определялось общественной иерархией. Самый распространенный во всех культурах политический порядок есть монархия или некое ее подобие. Этот общественный порядок складывается из групп, отношения которых распределены по вертикали. Восприятие отдельного человека определяется его принадлежностью к некой группе. Во всех случаях оно репродуцируется благодаря четким различиям определенных ступеней на шкале общественной иерархии. Это означает, что особенность является первичной перспективой взаимного восприятия людей, так как она выражает различия иерархического порядка.

Равенство и индивидуальность как модусы человеческого сознания не укоренены в биологической предрасположенности к иерархии. Они возникают в человеческом сознании только благодаря знанию о смерти. Равенство приходит из самоидентификации по отношению к другому человеку.

Все представления о равенстве людей коренятся в знании о смерти. Оно является равенством по одинаковой естественной судьбе, а не равенством по какому-то иному свойству. Поэтому восприятие другого в модусе равенства не принадлежит к естественной природе человека. Также и эмоциональность, питающая равенство, является не спонтанной, а опосредованной, вызванной лишь знанием о смерти. Аналогично дело обстоит и с сознанием индивида как ценностным самосознанием. Это ценностное самосознание человеческой индивидуальности выражается как сознание ее незаменимости.

367

Сознание индивидуальности есть нечто другое, нежели факт бытия в качестве индивида. Оно происходит из сравнения с другим человеком, т. е. из отождествления своего бытия с бытием такого же, но другого человека. Эта идентификация предполагает отграничение себя от своего ближайшего окружения. В ней всегда присутствует элемент межчеловеческой анонимности - как чувство дистанции между людьми. Она осуществлялась лишь постепенно, благодаря опыту смерти других людей, и нашла свое завершение в знании о собственной смерти.

Ценность этого отношения проистекает из представления о телесном существовании на протяжении некоего конечного, ограниченного срока жизни. Жизнь есть невозобновляемо ограниченный ресурс. Будущее,

которое, с одной стороны, открывается в знании о собственной смерти как нечто измеримое сознанием, с другой стороны, оказывается, по определению, ограниченным временем. Нет никакой возможности преодолеть ограниченность индивидуальной жизни, как это имеет место с другими жизненно необходимыми благами, посредством искусственного, т. е. технического, увеличения или замены этого блага. По определению, ограниченность жизни порождает в отдельном человеке чувство неповторимой индивидуальности. Свойственное каждому человеку представление о своем бытии как о единичном и неповторимом обязано этим осознанию абсолютной ограниченности жизненного срока отдельного человека. Это есть абсолютная ограниченность в пространстве и во времени.

С тех пор как человек располагает знанием о смерти, он находится под влиянием двух эмоций. Первая как изначальная является выражением биологически фундированных отношений родства. Она происходит из докультурного, стадного существования и продолжается в культурных сообществах до настоящего времени. Самые тесные родственные отношения существуют между родителями и детьми и в связях братьев и сестер детского возраста. Другая эмоция происходит из волнующего опыта смерти другого человека, который люди, идентифицируя себя с другим, превращают в знание о собственной смерти. Если эмоциональность родственных отношений можно назвать естественной, то об эмоциональности знания о собственной смерти можно говорить как об искусственной. Эмоциональность знания о смерти имеет место всегда, она есть страх перед тем, что однажды нас больше не будет. Со знанием о смерти в человеческие чувства и в сознание каждого человека внедряется экзистенциальная дилемма. Одним из ее корней является исторически приобретенное знание о смерти. Если бы это знание не возникло в процессе эволюции человеческого духа, то у людей не было бы и экзистенциальной дилеммы. Тогда бы они и дальше жили, как большинство животных, в состоянии неосознанности своей естественной судьбы. Другой корень сводится к тому, что исторически обретенное знание о смерти не стирает в людях воспоминания об этой животной неосознанности. Экзистенциальная ди-

368

лемма выражается по-разному. Фундаментальная форма выражения состоит в неослабевающем напряжении между признанием своей смертности и психологической защитой от этого знания. Каждый отдельный человек знает о неизбежности своей смерти и каждый в душе сопротивляется, этому. Каждому человеку известно о том, что он природой обречен на смерть, но никто не согласен с такой обреченностью. Из этого вытекают дилемма сознания и дилемма смысла жизни.

Дилемма сознания обсуждалась многими философами. Среди известных мыслителей одним из первых был Эпикур, а одним из последних -

Хайдеггер. Смысл ее в том, что мы, думая о нашей смерти, не можем представить ее как событие нашего сознания, поскольку с мыслью о нашей смерти смыкается также представление о конце нашей мыслительной способности. Но мы не можем даже мысленно выйти за пределы последней. Индивидуальность является решающим условием этой дилеммы, поскольку в модусе равенства я вполне могу представить себе свою смерть, так как при таком условии она не отличается от смерти других людей.

Дилемма смысла жизни состоит в противоречии между требованием, чтобы, с одной стороны, каждый из нас преследовал жизненные цели, т. е. те цели, которые способствуют жизни, и необходимостью, с другой стороны, принять ее окончание. С тех пор как люди знают о смерти, они вынуждены наделять свое существование неким смыслом. Люди больше не могут отдаться непосредственности актуального опыта и восприятия. Они должны реагировать на непрерывную экзистенциальную угрозу, которая исходит из знания о конце индивидуальной жизни. Путем сознательного усилия и работы, т. е. посредством толкований и идеальных набросков, придающих жизни некий позитивный смысл, они должны бороться против смерти как жизненной судьбы.

В основе придания смысла индивидуальной жизни (в свете знания о смерти) лежит один единый механизм: коллективизация индивидуально-человеческой дилеммы. Формой такой коллективизации являются мифы и религии. В истории человечества в целом я различаю два этапа коллективизации индивидуально-человеческой дилеммы: 1) религиозный этап бессмертных богов и 2) религиозно-секулярный этап смертных богов. Я оставляю открытым вопрос, может ли прийти и придет ли чисто секулярный этап, в котором индивиды смогут выносить экзистенциальную дилемму без коллективистской разрядки ее напряжения.

Свидетельства в пользу этого деления можно найти в религиозной истории европейской цивилизации.

Первый - этап бессмертных богов - определяется мифами и религиями народов. Мифы и религии представляют собой радикальное средство надления человеческой жизни смыслом. Самое характерное в ответе на вопрос о смысле жизни заключается в том, что дилемма в нем ни в коем случае не отрицается и не вытесняется. Скорее, в них осуществляется некое превращение ее опытного содержания: мифы и религии охваты-

369

вают и описывают дилемму как единое, надындивидуально происходящее событие. Индивиды в них встречаются со своей дилеммой не как с дилеммой своего личного сознания, а как с дилеммой метафизических образов, а именно духов, героев и равновеликих с богами людей. Содержание мифов и религий имеет архетипические черты, из которых исхо-

двух требований: люди должны смириться с необходимостью смерти, но, несмотря на это, они могут быть причастными к жизни, которая является более значительной и всеохватывающей, чем жизнь смертных. В случае религий, как правило, обещается возможность вечной, бесконечно длящейся жизни. Однако этим обещанием дилемма, как правило, не снимается, но вновь воспроизводится на метафизическом уровне. Либо причастность к метафизической действительности возможна как некая привилегия господствующих, а для подчиненных она сохраняется только в опосредованных формах, либо же такая причастность всегда содержит также возможность окончательного приговора к ужасу смерти - сюда относятся образы царства смерти, как, например, ад или вечное проклятие. Во всех метафизических представлениях дилемма сохраняется. Поэтому в известных противоположностях типа <посюстороннее - потустороннее> и <внешнее - внутреннее> репродуцируется невозможность восстановить при знании о смерти прежнюю животную неосознанность.

Мифы и религии создают чрезвычайно привлекательное для индивида облегчение тем, что дилемма отдельного человека представляется дилеммой коллективного сознания. Отдельный человек как член мифического и религиозного коллектива перед лицом знания о своей смерти не остается брошенным в своем личном одиночестве. Мифы и религии освобождают отдельных людей не от дилеммы, а от необходимости выносить ее тяжесть в одиночку. Таким образом, мифы и религии, которые возникли как освобождение отдельного человека посредством коллективизации его дилеммы, на протяжении тысячелетий обладали сильнейшей властью, обеспечивающей объединение людей. Вряд ли можно оспорить то, что эволюционный успех человечества на земле - успех в смысле господства над всеми другими животными - в конечном счете сводится к этой способности образования больших групп, посредством которой человек, если мыслить категориями эволюционной биологии, привнес в эволюцию не предусмотренный доселе трюк: соединить существование крупных животных, к которым причисляется человек, в малых группах с массовым существованием муравьев и насекомых.

Освобождая отдельного человека, мифологический и религиозный механизм коллективизации экзистенциальной дилеммы стал существенной силой объединения людей. Благодаря обожению люди могут связать друг с другом две сильнейшие эмоции, которые они испытывают: биологически фундированную групповую связь иерархического порядка и идентификацию с коллективным сознанием, которое превращается в носителя всех экзистенциальных дилемм. Поэтому коллективное сознание

370

группы воплощает в себе некий рефлекс на животную неосознанность, так как группа с растущим числом членов выступает как нечто обладающее чем-то вроде бессмертия в доступной опыту действительности. Зна-

чительная часть функции, которую выполняют мифы и религии, состоит в том, чтобы поддерживать историческую длительность, время коллектива в воспоминании живущих. Чаще всего это время исчисляется с бесконечно глубокой древности, что усиливает иллюзию вечности коллектива в сознании живущего. (В современных обществах поэты и историки осуществляют функцию исторической памяти с целью увековечения коллективного сознания.) С механизмом освобождения связывается шаг от докультурной структуры маленьких групп к структуре больших групп культурной эпохи. Изобретя этот механизм, люди приобрели способность использовать биологически укорененную иерархическую модель существования в стаде для образования больших групп, члены которых не находятся в реальных родственных отношениях. Следовательно, без знания о смерти как некой константе человеческой культуры экспансия человеческой способности к образованию групп на существование в стаде вряд ли была возможной.

Второй, религиозно-секулярный, этап начинается с европейским Новым временем и до сих пор определяет наше сознание. По сравнению с освобождением через коллективизацию дилеммы он окрашен политической метафизикой <смертных богов>, если воспользоваться для этого знаменитым выражением Томаса Гоббса. Устойчивыми смертными богами, особенно для европейцев, являются идеи нации, национализма и социализма. Роль, которую эти идеи играют в государственных концепциях современности, распадается на две противоположные формы: использование застывшей иерархии в виде коммунистических или фашистско-националистических диктатур, с одной стороны, и применение динамичной иерархии в образе либерально-правовых демократий - с другой. В обеих формах идеи нации, национализма и социализма играют важную роль. Переход от метафизики вечных богов к метафизике смертных богов имел основания, которые лежат в изменившемся отношении людей к знанию о смерти. Современная цивилизация на основе капиталистической экономики и общественного использования науки и техники привела людей к состоянию, которое преобразовало традиционно непрерывную жизненную неуверенность каждого перед лицом знания о смерти в жизненную уверенность благодаря росту предсказуемости и возможностей реализации жизненных планов. Начавшийся в Новое время рост жизненной уверенности вошел в мир переживаний все большего числа людей. Главную роль здесь сыграло Просвещение благодаря распространению научной картины мира, в которой мифическим и религиозным представлениям уже не было места. В этой связи следовало бы иметь в виду различие между объективным и субъективным духом. В объективном духе, который имеет тенденцию убывать в общественном

371

сознании, наиболее четко сказывается эффект, который я охарактеризовал бы ключевыми словами: <секуляризация> и <индивидуализация>.

Они относятся к характерной для современного сознания десакрализации картины мира и общества. Субъективный же дух, напротив, прочно удерживается в составе классической коллективной метафизики, например в религии - в форме частных убеждений. При этом субъективный дух, как всегда, отстает от объективного.

В настоящее время мы стоим в нерешительности между религиозной и секулярной тенденциями политической метафизики. С одной стороны, ясно, что чистый индивидуализм не может быть политической программой, поскольку сознание индивидуальности обрекает человека на экзистенциальную дилемму, которая неразрешима и поэтому ведет к бессмысленности личного существования человека. С другой стороны, столь же очевидно, что больше нет возврата к наивности коллективного способа существования религиозной эпохи, т. е. нет также возврата к иллюзии, будто человек еще сможет когда-нибудь вернуться к животной неосознанности своего докультурного существования в какой бы то ни было форме. (Это, конечно, относится и к политическим утопиям <смертных богов> Нового времени, которые могут жить только под сенью этой иллюзии.)

В данный момент я не могу дать лучшего совета: надо смочь вытерпеть эту неразрешенность. Более того, в этом я вижу некую гарантию гуманного состояния. Главную задачу я усматриваю в том, чтобы переосмыслить исторический опыт нашего столетия и отказаться от всего, что нацелено на возрождение иллюзии под личиной политической метафизики.

Перевод А. Ю. Антоновского

КУРТ ХЮБНЕР

РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО АНАЛИЗА У ХАЙДЕГГЕРА

Я начну с тезиса, что у Хайдеггера анализ экзистенции может пониматься как точное описание состояния, которое в христианстве получило название *status corruptionis*.

В чем же оно состоит? Это именно то состояние человеческой испорченности, при котором жизнь протекает вдали от Бога. Немецкое обозначение <грех> здесь, скорее, вводит в заблуждение, ибо сегодня с ним связывается преимущественно моральный смысл, в то время как греческое слово *harmarta* или латинское *peccatum* одновременно несет в себе всегда более общий смысл - заблуждения. Ибо хотя Книга Бытия и говорит нам, что человек, вкусив от древа познания, оказался способным

самостоятельно познать, что такое добро и зло, а в этом и заключалось грехопадение, тем не менее под Добром и Злом не следует понимать нечто такое, что сводится только к морали. Здесь, скорее, подразумевается нечто Несущее в себе Благо или Зло (Heil oder Unheil Bringende). Основание же всего Зла коренится в Hybris'e (гордыне) и означает стремление руководствоваться не Богом, а исключительно собственной волей. Если же я впоследствии и использую слово <грех> для обозначения status corruptionis, то только потому, что благодаря этому легче реконструировать связь с известными местами из Нового Завета. Я хотел бы, чтобы данное пояснение не упускалось из виду.

Итак, в Книге Бытия Бог вместе с запретом вкушать плоды с древа познания одновременно выразил угрозу: <Ибо в день, в который ты вку-

373
сишь от него, смертью умрешь> (Первая книга Моисея, 2, 17). Поскольку же они не умерли в тот же день, то здесь, видимо, следует подразумевать какой-то иной, не буквальный смысл. Не следует это истолковывать и так, что человек отныне превращался в смертного, каковым он ранее не был, так как и об этом нигде ничего не сказано. В чем же состоит наказание, следующее за угрозой, со всей четкостью свидетельствуют 17-19-й стихи Книги Бытия: <Проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей> (17); <Тернии и волчцы произрастит она тебе, и будешь питаться полевой травой> (18);

<В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься> (19). Наказание заключается не в том, что Адам снова превратится в землю, ибо он поистине и есть прах, как это утверждает последний стих, а значит, его бытие временно.

Его наказание в том, что всю свою жизнь до своего естественного конца он проведет в труде и заботе, и именно эта забота и этот труд прежде всего знаменуют окончание подлинной жизни, которое они влекут за собой. И это сопровождается крайним ужасом. Соответственно быть в грехе означает осознать свою смерть не как возвращение к Богу, а как непреодолимую бездну жизни и сознания. Это значит, что в течение всей жизни человек осужден пребывать в состоянии безмерного ужаса, в труде и заботе. То, что усилия жизни определяются смертью, что жизнь отныне - это непрерывная смерть, и составляет смысл слов: <Ибо в день, в который вкусите от него, смертью умрете>. Бытие-в-мире (Dasein), проведенное в грехе, есть Бытие-к-смерти (Dasein zum Tode)!

Это и подразумевает апостол Павел, когда провозглашает, что смерть - расплата за грехи (Римл. 1, 32). Речь здесь идет не о наказании как внешнем следствии греха, например в юридическом смысле, когда

наказание состоит в содержательной взаимосвязи с проступками, а тем самым равные наказания можно применять в отношении весьма различных действий. Речь в данном случае идет о некоторой внутренней взаимосвязи между грехом и смертью, так что смерть выступает ведущим элементом жизни направляемого Hybris'OM человека, который сам полон решимости обрести знания о том, что несет Благо или Зло, не нуждаясь в Боге и не принимая его во внимание, обходясь без религии.

Сравним это христианское определение status corruptionis с экзистенциальным анализом у Хайдеггера. Согласно этому анализу, Бытие-в-мире ведет речь о себе самом, и в ходе этого раскрывается его субстанциальная сущность.

Данный перевод слова <Dasein> согласован с К. Хюбнером. - Примеч. переводчика.

374

Однако благодаря тому, что оно ведет речь о самом себе, то и род <Бытия-в-мире> и его многообразная соотнесенность с вещами и людьми (Mitmenschen), существуют преимущественно и необходимо в беспрестанном стремлении распознавать возможности для формирования своей жизни. Итак, Бытие-в-мире, о котором ведет речь Хайдеггер, имеет свой мифический первообраз в человеке, сорвавшем плод с древа познания: в беспокойном труде и заботе (<со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей>) и осуществляется постоянное Себя-Проектирование как набрасывание возможностей-экзистенций, которые тем не менее никогда не удастся заполучить в его' полное распоряжение. С одной стороны, Бытие-в-мире уже заранее обнаруживает себя в некоторой определенной ситуации, в которую оно было <заброшено> (geworfen), с другой стороны, оно всегда набрасывается (entwerfend), выходя за пределы этой ситуации, не превращаясь, однако, в господина своего будущего. Итак, согласно Хайдеггеру, основанием конституции Бытия-в-мире является Забота.

Это состояние, вообще, открывается человеку фундаментальным образом лишь на стадии овладения им глубинного настроения Ужаса. В Ужасе становится очевидным, что Бытие-в-мире в своей Заботе никогда не достигнет окончательного успокоения в Сокрытом, Безопасном, Несомненном, что оно по своей сущности находится <Не-дома>, где беспрестанно рушится <уверенность повседневности>. Это, следовательно, страх не перед чем-то Определенным, о котором здесь идет речь, а Ужас перед Бездонностью самого Бытия-в-мире, перед Бытием-в-мире в его целом.

Глубочайшая укорененность этого Ужаса состоит в сознании смерти. Если, как говорит Хайдеггер, Забота - это некое Бытие-впереди-Себя

(Sich-vorweg-Sein) в направлении многообразных возможностей, то Ужас как отношение к смерти представляет собой Бытие-впереди-Себя в направлении внешней, последней, окончательной, совершенно необратимой возможности. Вот-бытие умирает, пока живет. Смерть беспрестанно вторгается в Бытие-в-мире, в субстанциальном смысле речь для него может идти только о его Бытии и больше ни о чем, а в Ужасе Бытие-в-мире раскрывается как неразрывно связанное с его Бытием.

Здесь легко обнаруживается утверждаемое мною выше соответствие между хайдеггеровским экзистенциальным анализом и христианским представлением о status corruptionis¹. И субстанциальное в первогрехе в самом явном смысле представляет собой, как это показывает истолкование

² Данное соответствие было подмечено уже Р. Бультманом (Kerygma und Mythos I und II, Hamburg, 1948, 1952), но тем не менее он не считал, что ключевой смысл коренится в угрозе смерти в Первой книге Моисея и в отношении между Грехом и Смертью у апостола Павла. В остальном дальнейшее развитие нашего исследования не имеет ничего общего с его анализом идей Хайдеггера и его программой демифологизации.

375

мифа о древе познания, Бытие-к-смерти. При этом дело обстоит не так, будто смерть - это внешнее наказание за грех. Дело в том, что Ужас Смерти обретает всемерную власть над Бытием-в-мире.

Итак, я перехожу ко второму тезису. Он говорит о том, что при всей согласованности экзистенциального анализа у Хайдеггера и христианского представления о status corruptionis между ними есть весьма существенное различие. Однако это различие возникает из-за ошибочной оценки Хайдеггером феноменологического метода.

Прежде всего обратимся к первой части моего тезиса - к этому различию. Свой экзистенциальный анализ Хайдеггер полагал в качестве фундаментальной онтологии, то есть в качестве такой онтологии, которая раскрывается как необходимая и тем самым неизменная конституция Бытия-в-мире, в то время как по отношению к status corruptionis христианской доктрины речь идет о некоем состоянии, которое следует понимать и рассматривать с точки зрения истории Спасения (heilsgeschichtlich), о том состоянии, которое возникло однажды, а именно в результате грехопадения, и, возможно, будет когда-нибудь снято, а именно верой во Спасение благодаря Христу. Каким же образом Хайдеггер приходит к пониманию экзистенциального анализата как абсолютной фундаментальной онтологии Бытия-в-мире!

Объяснение заключается в том, что его программа - сделать набросок некой фундаментальной экзистенциальной онтологии - корени-

лась в том восхищении, которое вызывал в нем заимствованный у Гуссерля феноменологический метод. Этот метод, в соответствии с хайдеггеровским пониманием, должен был непосредственно сам привести к абсолютным основаниям феноменов, т. е. позволил бы раскрыться им в своей очевидности и прозрачности. Феноменологический метод в свободном <апофатическом> истолковании должен был вывести их из Бытия в Сокрытом и в Похороненном (Verborgen- und Verschuetensein). В конечном счете их можно было бы ухватить лишь тогда, когда они указывали бы на самих себя (Sich-Selbst-Zeigende).

Теперь я перехожу ко второй части моего тезиса, а именно к ошибочной оценке Хайдеггером феноменологического метода. Фактически данный метод, вопреки обильным словесным дифирамбам, не дает ни малейшей гарантии выполнения своих обещаний. Именно это и доказывает гуссерлевская философия, результаты которой, полученные на основе подобного же метода и сопровождаемые такими же высокими притязаниями, отчасти оказываются в фундаментальном противоречии с выводами Хайдеггера. При этом следует помнить о взаимно противоречивых, но основополагающих как для Хайдеггера, так и для Гуссерля учениях о восприятии.

376

И до сих пор не осуществлен замысел наброска феноменологии в ее целостности, хотя и продемонстрированы ее претензии представить себя в виде чего-то подобного абсолютной фундаментальной онтологии. Однако именно хайдеггеровский экзистенциальный анализ показывает, что от феноменологии нельзя отказаться, но только если отбросить ее всеобщие притязания и вернуть к своему специфическому полю действия.

Тому, что способно лишь описывать и действительно только это и делает, не по плечу завышенные претензии. Феноменологический метод не устанавливает необходимо вытекающих из природы человека оснований поведения Бытия-в-мире. Он описывает экзистенциальную сторону некоторой, полностью определенной, исторически явленной онтологии. Он обрисовывает ту расположенность, которая a priori и с необходимостью связана с этой (но и только с этой) онтологией. Тем самым мы полагаем, что Хайдеггер посредством своего феноменологического анализа охватывает лишь то эпохальное состояние настроенности человека, которое неизбежно наступает, когда люди перестают придерживаться исторически необходимого, всеохватывающего онтологического концепта Бога и живут удаленной от Него жизнью.

Этим я доказал мой второй тезис, касающийся того, что различие между экзистенциальным анализом у Хайдеггера и христианским представлением о status corruptionis появляется лишь в результате ошибочной оценки Хайдеггером феноменологического метода. Ибо если попытаться избе-

жать этого заблуждения, то обнаруживается поистине лишь ограниченная эффективность экзистенциального анализа и мы приходим к реконструкции христианского понимания *status corruptionis*. Огромное впечатление, вызванное появлением философии Хайдеггера, не в последнюю очередь объясняется тем, что непосредственно в ней познанию стало доступно положение современного человека. Согласно христианскому воззрению, это состояние представляет лишь некоторый, особенно выдающийся пример для всех тех, кто живет или жил в грехе; а именно для того Бытия-в-мире, которое, по определению Хайдеггера, ведет речь лишь о себе самом.

Однако если структура настроенности, коррелятивно принадлежащая некоторой исторически контингентной онтологии, оказывается у Хайдеггера подлинным предметом экзистенциального анализа, то это согласуется со всеобщим, заимствованным у науки принципом, который можно было бы сформулировать следующим образом.

Со всякой онтологией как априорной, понятийной системой опытных знаний с необходимостью и а priori коррелирует экзистенциальное поведение человека, а следовательно, некое характерное для данной онтологии многообразие структурированной расположенности.

Так, всякая онтология, видимо, имеет две стороны: одна из них когнитивно-понятийная, другая же относится к первоначальным настроенностям. Равным и всеобщим образом каждое языковое выражение обна-

377

руживает ту же двусторонность, ибо каждое из его когнитивных содержания коннотируется такими настроенностями. Для примера я укажу лишь на конститутивный для языка элемент языковой музыкальности, который я подробно исследовал в другом месте³.

Подобные настроенности, как и онтологии, которым они соответствуют, лишь в незначительной степени покоятся на опыте. Они задают глубинную настроенность, которая в русле некоторой онтологии изначально ведет живого человека. Как всякое особенное, схваченное в понятиях, эмпирическое познание зависит от всеобщих априорных категорий и основных понятий, ибо оно вообще имеет место лишь в системе координат последних, так и все опытные знания определенных и особенных чувств, настроений и тому подобного зависят от той всеобщей глубинной настроенности и ее структурных развертываний, которые одновременно и проистекают из этой понятийной системы координат и а priori господствуют везде и пронизывают все. Так, к примеру, если мы говорим о человеке эпохи Ренессанса, эпохи Рококо или о современном человеке, то имеем в виду не только мыслимый мир его представлений, но и то состояние настроенности, насколько мы в состоянии схватить его в поэзии,

искусстве и музыке его эпохи. Но если мы решимся так рассматривать фундаментальное значение некоторой априорной глубинной настроенности и ее развертывания, то будем вправе охарактеризовать их по аналогии с коррелятивными им понятийными и априорными категориями онтологии в качестве экзистенциалов, пользуясь хайдеггеровской терминологией. При этом мы отказываемся от притязания на абсолютную фундаментальную онтологию.

Мое утверждение о наличии неуничтожимого поля действия феноменологии можно понять и резюмировать следующим образом: с одной стороны, онтологии суть неизбежные, хотя и исторически обусловленные, мысленные наброски действительности. С этой точки зрения они подлежат понятийному анализу и аргументации. С другой стороны, сообразно природе коррелирующих с ними настроенностей и предрасположенностей, эти онтологии не являются предметом аргументации и логических операций, а должны быть постигнуты совершенно иным, а именно описательным способом, и для этого феноменология является фактически единственно пригодным методом.

В отличие от психологии она не стремится охватить эмпирическое многообразие предрасположенностей, которое всякий раз разворачивается тем или иным особенным способом, благодаря тому или иному особенному стимулу в рамках данного исторического периода или эпохи, а следовательно, в пределах некоторой определенной онтологии. Напротив, управляющая ею интенциональность состоит в том, чтобы в очевидном и

3 Ср.: НйБпер К. *Die zweite Schopfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik.* Munchen, 1994. IV. Kapit. 1.

378

наглядном описании выявить и свободно истолковать те структурированные настроенности, из которых данное эмпирическое многообразие проистекает как из своей априорной первопричины⁴.

На языке повседневности, хотя он, не вполне точно отражая истину, приспособлен для придания ее объяснению первоначальной достоверности, можно было бы говорить о некотором всеобщем чувстве жизни (*Lebensgefiihl*),

лежащем в основе некоторой исторически данной эпохи и, видимо, представляющем ту эмоциональную среду, в которой происходит душевная жизнь

людей. Это чувство жизни, соотнесенное с целостностью Бытия-в-мире, в весьма незначительной степени проистекает из какого-либо опытного знания как и из когнитивного и онтологического представления о мире (ренессансного, барочного, романтического), с которым оно коррелирует.

Вместе с этим чувством, если вновь обратиться к языку повседневности толь-

ко вообще, и формируется нечто вроде всеобщего горизонта переживания всего единичного, в то время как психология имеет своим предметом эм-і лирические своеобразия и данности, выделяющиеся на этом горизонте.

Здесь, в объеме некоторой ясно очерченной, структурированной группы предрасположенностей, которые столь же четко соответствуют отграниченной, структурированной группе категорий онтологии, заключается рациональное зерно того претенциозного <усмотрения сущности> (Wesensschau), на которое всегда претендовала классическая феноменология. Тут, однако, мы движемся вне пространства классической феноменологии, претендующей на постижение феномена В-себе-Бытия, высветленного (ans Licht gehobene) в <Сокрытом> феномена, как это имеет место с абсолютно Себя-самого-Показывающим (Sich-selbst-Zeigende). Ибо всякая феноменология, которая обращается к некоторым коррелирующим с онтологией предрасположенностям, ограничивается чем-то исторически обусловленным и именно в данном ограничении может опираться на очевидность и наглядность, которые, как показывает так понятый экзистенциальный анализ Хайдеггера в противоположность гуссерлевской феноменологии сознания времени, не оставляют желать ничего иного.

Перейдем к следующему тезису, который я формулирую так: заблуждение, состоящее в том, что экзистенциальный анализ рассматривается в качестве фундаментальной онтологии, вело не только к непониманию ее исторически ограниченной значимости, но и имело своим следствием то, что Хайдеггер, хотя и правильно признал необходимо при-

4 Здесь речь, конечно же, идет о той психологии, которая в целом не отмечена влиянием антропологии, а исследует поведение человека в историческом контексте определенной культуры. Ср.: НйЪпег К. Grundriss einer geschichtlichen Psychologie // Individuelle und soziale Regein des Handels. Heidelberg, 1991.

379

сущее Бытию-в-мире отношение трансцендентности, но феноменологически определил его в недостаточной мере.

Согласно Хайдеггеру, это отношение к трансцендентности диалектическим образом выступает в явлении. Ибо, с одной стороны, Бытие-в-мире беспрестанно вытесняет тот ужас мира и смерти, который открывает ему ничтожность его экзистенции; с другой стороны, оно знает об этой своей конституции благодаря внутреннему, замалчиваемому, но неумолкающему голосу, который снова и снова беззвучно призывает его вернуться из своего бегства от истины, из состояния покинутости, пребывания наедине с самим собой и Ничто, пред лицом которого он в конечном счете оказывается. По Хайдеггеру, этот внутренний голос подобен гласу совести.

Ибо здесь, так же как и в отношении совести, речь идет о некоем призыве вернуться в сокрытую истину сущностного Бытия в качестве Виновного (Schuldigsein). Под этим Хайдеггер понимает, что Бытие-в-мире не в состоянии взять на себя то, что должно взять, поскольку в своей Заброшенности и Конечности не может быть причиной самого себя, и набросок модуса Бытия, на которое оно способно, всегда в конечном счете остается нереализованным. Бытие Виновным следует понимать в смысле:

<быть что-либо кому-либо должным>, и это и есть само Бытие-в-мире, которое беспрестанно и навечно пребывает в состоянии долга перед самим собой. Понимаемые так Совесть и Бытие Виновным, согласно Хайдеггеру, в своей сущности связаны с Бытием-в-мире и являются такими же экзистенциалами, как Ужас, Забота и т. д. Но только там, где Бытие-в-мире следует данной Совести и предоставляет себя (stellt sich) Истине, оно выступает, как называет подобное Хайдеггер, в своей подлинности" И так, это - особенная, связанная с данным зовом Совести настроенность, которая с необходимостью выходит за пределы Бытия-в-мире в трансцендентное измерение. Послушаем же характерную цитату из <Бытия и времени>: <Этот Зовущий (Совесть. - К. Х.) в своем КТО не определяем никаким "мирским" (weltlich) способом. Он - Вот-Бытие в своей Тревожности (Unheimlichkeit), первоначально вброшенное Бытие-в-мире как Не-дома... Зовущий - это нечто вроде чужого голоса>⁵. <"Зов не говорит" ничего, что нуждалось бы в уверениях... Этот Зов указывает Бытию-в-мире на те модусы Бытия, на которые оно способно (Seinkönnen), и это - Зов из этой Тревожности. Зовущий, правда, неопределен, однако это Откуда, из которого он зовет, не является безразличным для Зова. Это Откуда - Бездомность заброшенного уединения - призывается вместе с Зовом, т. е. открывается вместе с ним>⁶. <Наличие Ужаса Совести - это феноменальное удостоверение того, что Вот-Бытие в своем понимании Зова оказывается перед Тревожностью себя самого>⁷.

5 SeinundZeit. Halle, 1941. S. 276 f.

6 Op.cit.S.280.

7 Op. cit. S. 296.

380

Здесь Хайдеггер стремится ухватить строго феноменальное обстоятельство, а именно настроенность той Совести, которая приводит нас к истине Тревожности Бытия-в-мире. Однако благодаря тому, что Хайдеггер из-за уже обнаруженной ошибочной оценки феноменологического метода пренебрегает когнитивно-онтологической взаимосвязью, которой коррелятивна эта, как и всякая другая настроенность, то от него ускользает, что Тревожность, Не-дома, Ничто, Чужой Голос и Ужас Совести всегда соотнесены с конкретной, а именно личной предметностью,

хотя последняя и совершенно иного рода, нежели предметность внутри-мировая. Ибо Тревожность имеет глаза, которые мы, конечно, не видим, но которые, однако, взирают на нас. Ничто - это Бездна, которая хотя и не может быть локализована, тем не менее желает нас <заглотить>. Чужой голос как молчаливый Зовущий хотя и не принадлежит никому Определенному, однако является нам помимо нашей воли, словно боязливое ожидание некоторой чуждой силы, а Ужас Совесть - это страх перед этим чуждым нам, Зовущим в истину.

Речь здесь, следовательно, идет о неизбежной персонификации, а тем самым о когнитивно постигаемой предметности, которая демонстрирует черты Нуминозного. Это показывает, что не принятая Хайдеггером во внимание феноменологически схватываемая настроенность экзистенциальной совести первоначально проистекает из некоторого нуминозного понимания действительности, а значит, из некоторой онтологии нуминозного, с которой находится в неразрывной взаимосвязи. Я еще раз напомню об уже сформулированном научно-теоретическом принципе, согласно которому априорный проект, из которого состоит соответствующая онтология, коррелятивен некоторой определенной априорной предрасположенности. Эта взаимосвязь, которая является само собой разумеющейся для христианского учения о *status convictionis*, ибо оно понимает его и как отдаление от Бога, у Хайдеггера остается тем не менее феноменологически недостаточно определенной. Ведь Зовущего к экзистенциальной истине он оставляет в виде смутной абстракции и лишает его конкретной, нуминозно-персонифицированной предметности, которая только открыто и обосновывает в полной мере настроенность Совесть. Весьма точно подмечено, что, согласно Хайдеггеру, для Бытия-в-мире Зовущий остается Сокрытым в абсолютной анонимности, так же как и в христианском понимании человек в состоянии греха страдает из-за своей отдаленности от Бога и сам Бог должен оставаться для него в Сокрытом. Хайдеггер, однако, избегает всякого указания на то, что речь здесь вообще следует вести о нуминозной и личной сущности (*Wesen*), трансцендентной по отношению к Бытию-в-мире.

Потому-то становится очевидным мой третий тезис, согласно которому Хайдеггер феноменологически недостаточно определяет внутренне присущую Бытию-в-мире трансцендентность, поскольку свой

381
экзистенциальный анализ он понимает в качестве фундаментальной онтологии. Ибо дело здесь заключалось в том, что ему не приоткрылась необходимая взаимосвязь, в которой состоит та или иная структурированная расположенность Бытия-в-мире с некоторой коррелятивной ей, исторически обусловленной онтологией и с характерной для нее предметностью, а в данном случае - с одной из таких онтологий,

априорное понимание действительности которой включает персональное Нуминозное.

В работе Хайдеггера <Что такое метафизика?> имманентное Бытию-в-мире отношение трансцендентности выступает на передний план еще более отчетливо, чем это было в <Бытии и времени>, но тем не менее не переступает той границы, по ту сторону которой начинается область религиозного в более узком смысле и возможно непосредственное обращение к Богу. Мы читаем: <Выдвинутое в Ничто наше присутствие (Бытие-в-мире. - А. А.) в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступление за пределы сущего мы называем трансценденцией>⁸. В этой трансцендентности, в этом преступлении как вопрошании⁹, Бытие-в-мире, согласно Хайдеггеру, соотнесено с первоосновой, которая предлежит всякому сущему и названа Хайдеггером Бытием. Ибо, как всегда учила метафизика, Сущее не есть тождественно Бытию или, иначе, Бытие - всеобщий предикат Сущего. Можно сказать и иначе: все Сущее есть¹⁰. Сущее, напротив, оказывается тем, что коренится в Бытии и проистекает из него. Так, для Хайдеггера лишь в Ничтожении Сущего, у которого и пребывает Бытие-в-мире в своей Озабоченности, открывается нечто подобное возможности возвратиться из Потерянности в Сущем, а только так и возможно стать сопричастным загадочному присутствию Бытия в Сущем. Ничто, следовательно, не просто ничтожит Сущее, но раскрывает его как то, что содержит в себе подлинное, а именно как Отнесенное к Глубочайшему, а в нем - Восходящее к Видимому. Для Хайдеггера Ничто - это <завеса Бытия>". <Ничто пребывает как Бытие>¹².

⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. М., 1993. С. 22.

⁹ Субстантивированное выражение <In-Frage-Stellen> буквально означает <Ставить-под-Вопрос>. - Примеч. переводчика.

¹⁰ Так, Фома Аквинский отличает то, что есть (например, родо-видовое определение) оттого, что обладает бытием. Бытие, следовательно, это не дополнительный предикат, а такой акт, благодаря которому нечто становится так или иначе предиктированной действительностью. Данный акт, в котором принимает участие всякое Сущее, в отличие от последнего не подчиняется, таким образом, категориальным определениям, скажем, как высший род, а он есть нечто причастное всякому, дополнительное и приданное Сущему, постигаемому в его Что-Бытии (Was-Sein) благодаря подобным предиктированным определениям.

382

Поскольку Бытие нельзя уловить мышлением Бытия-в-мире и подчинить его Ведению, ибо эта воля в ничтожности своей Озабоченности

как раз и искажает его, то оно открывается лишь в Расположении¹³, которое оказывает Бытие своему стражу, выстоявшему перед лицом Ничто. <Ясная решимость на сущностный ужас>, пишет поэтому Хайдеггер, это <залог таинственной возможности опыта Бытия. Потому что рядом с этим сущностным Ужасом как отшатыванием от Бездны обитает священная робость. Она освящает и ограждает ту местность, внутри которой человеческое существо осваивается в Пребывающем>¹⁴. В этом смысле Бытие Хайдеггера - это Бытие, которому <Мыслящий дает слово, а поэт именует святым>¹⁵.

Тем не менее и в работе <Что такое метафизика?> повторяется та же феноменологическая сомнительность, с которой мы столкнулись уже в <Бытии и времени>. Подобно тому как Хайдеггер, исходя из названных причин, оставляет Зовущего к экзистенциальной Совестью в абстрактной неопределенности, так и здесь трансцендентность он связывает с абстрактной метафизикой Бытия. Правда, Хайдеггер противопоставляет данную метафизику традиционной, благодаря тому что пытается преодолеть Бытие не средствами понятийного мышления, направляемого озабоченной волей, а как нечто такое, что может случиться лишь в настроении Ужаса, обуревающего человека. Однако в той степени, в какой Хайдеггер вообще говорит о Бытии, он тем не менее волей-неволей двигается в том же понятийном пространстве, что и отклоняемая им традиционная метафизика.

С другой стороны, если Бытие предоставляет свою расположенность и окружает себя Священной робостью, то это по своему точному и конкретному феноменологическому смыслу для Бытия-в-мире может быть понято лишь как личное нуминозное отношение. Ибо мы всегда соотносим себя с той или иной личностью, если выказываем надежды на расположение или, говоря точнее, на Милость. И это именно та личность, а скорее всего, Бог, по отношению к которому мы испытываем Священную робость.

Мы должны как можно глубже вникнуть в упомянутое различие между хайдеггеровской метафизикой Бытия и традиционной метафизикой. Согласно Хайдеггеру <Судьба существа> (Wesensgeschick) традицион-

" Хайдеггер М. Указ. соч. С. 41.

¹² Там же. С. 38.

¹³ Там же. С. 40.

¹⁴ Там же. С. 38.

¹⁵ Там же. С. 41.

ной метафизики в том, что она теряет свое собственное основание¹⁶, ибо как онтология она, конечно, вопрошает о Бытии, но одновременно скрадывает его. Ибо, <Бытие, - пишет Хайдеггер, - вовсе не порождение мысли> - как метафизика. <Скорее, наоборот, сущностная мысль есть событие Бытия>¹⁷.

Что же означает эта <сущностная мысль>, которую Хайдеггер противопоставляет мысли метафизической? Далее на этот вопрос я буду отвечать так, чтобы везде, где идет речь о хайдеггеровском Бытии, наряду с этим словом можно было бы употребить также и слово <Бог>. При этом там, где я цитирую Хайдеггера буквально, становится очевидно, что то, о чем он говорит или имеет в виду в данной связи, может быть перенесено в текст религиозного характера и при этом не теряется даже малейшей частички понятного смысла.

Так, прежде всего читаем, <что мы никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто>¹⁸, того Ничто, которое единственное только и способно приоткрыть нам трансцендирование Сущего в целом, а тем самым и доступ к Бытию/Богу!

Однако, с другой стороны, лишь та мысль, которая не ищет никакой ложной опоры в Сущем, в состоянии <быть чуткой к неспешным знаменаниям Неподраченного и признавать в нем непредвиденный приход Непотклонимого>¹⁹. Сущностная мысль поэтому - я цитирую далее - <внимательна к истине Бытия [Бога. - К. Х.] и тем помогает Бытию Истины [Богу] найти свое место в историческом человечестве>²⁰. <В Бытии [Боге] уже первоначально завершена судьба всякого Сущего>²¹. <Ясная решимость на сущностный Ужас - залог таинственной возможности опыта Бытия [Бога]>. <Потому что рядом с этим сущностным Ужасом как отшатыванием от Бездны обитает священная робость. Она освящает и ограждает ту местность, внутри которой человеческое существо осваивается в Пребывающем>²².

Разве, сопоставляя слова <Бытие> и <Бог>, мы не видим, как легко можно осуществить замену одного на другое?

Хотя смысл и меняется, но не смешивается и не искажается. Приход Бытия понимается как неотклоняемая, неподвластная мышлению и расчету, таинственная возможность опыта и как судьба. И разве не следует Событие Божьей Милости (Ereignis der Gnade) описывать идентичным образом и в откровении веры? Разве также и Истина Бога не выявляется в смысле неотклонимого, неподвластного мышлению и расчету, таинственного Выступления в Несокрытость? Разве это не означает также, что Бог тем самым получает свое место в человеческой истории?

16 Там же. С. 28.

17 Там же. С. 39.

" Там же. С. 24.

19 Там же. С. 40.

20 Там же.

21 Там же. С. 40-41.

22 Там же. С. 38.

384

Разве в Боге уже первоначально не пришла к своему завершению судьба всякого сущего, в нем - первоисточнике всех вещей? И с другой стороны, разве не следует точно так же и религиозное мышление описывать подобно хайдеггеровской <сущностной мысли>? А именно как мышление, становящееся причастным своей конечности и ничтожности, отказывающее самовластной воле того Бытия-в-мире, которое ведет речь только о себе самом и лишь именно потому обращается к Богу? Которому, следовательно, по образу метафизики не свойственно делать Бога предметом своего ничтожного, озабоченного разума? Разве именно это в отчаянии в себе и сомнении (*Verzweiflung und Zweifeln*) в возможности овладения божественной Вестью не подготавливает к ее милостивому восприятию так, что наконец <освящается и ограждается та местность, внутри которой человеческое существо осваивается в Пребывающем>? Такое неискажающее религиозное переистолкование хайдеггеровского выражения <сущностной мысли> как осторожного ожидания божественной Милости имеет на своей стороне двухтысячелетний христианский опыт и легко взаимодействует с силой нашего представления. Неустойчивое Ожидание-Бытия у Хайдеггера, наоборот, оставляет нас, скорее, беспомощными.

Спрашивается, почему Хайдеггер еще и тогда сохранил дистанцию в отношении религиозной, а особенно христианской сферы, когда им была открыта <сущностная мысль>, достаточно близко родственная мышлению откровения? Отвечая на этот вопрос, я перехожу к моему четвертому, и последнему, тезису: Хайдеггер считает заключенное, по его мнению, в <сущностной мысли> представление об Историчности и Судьбоносности (*Geschichtlichkeit und Geschicklichkeit*) Бытия несовместимым с религиозным представлением о неизменном, вечном и абсолютном Боге.

Что же понимает Хайдеггер под Историчностью, а что под Судьбоносностью Бытия? Бытие для него исторично в той степени, в какой оно представляет собой историю, в которой историческое Событие его Сокрытости или Просвета (Lichtung) происходит без влияния человека или, иначе, является судьбой. Опыт трансцендентности, который есть результат экзистенциального человека, это не простой опыт индивида. Он реализуется всегда в той или иной исторически-эпохальной взаимосвязи, как это имеет место в греческом мифе, или у Гельдерлина, или в великих мировых религиях, где господство богов или Бога есть проявление господства Бытия. Но господство последнего действует и в его Со-

385
крытости и Упадке, которые, согласно Хайдеггеру, можно обнаружить даже в некоторых явлениях религии²³, в особенности же в европейской метафизике и нынешней культуре <Постава> (Gestell), как он называет техническую эпоху.

Итак, Историчность и Судьбоносность Бытия определяют, согласно Хайдеггеру, то, что мифы и религии традиции суть нечто исторически безвозвратно Утерянное. От него осталось лишь отношение трансцендентности, даже в удаленности от Божества до конца не угасающее, как его раскрывает экзистенциальный анализ. И это необходимо принадлежащее Бытию-в-мире отношение трансцендентности заставляет нас, согласно Хайдеггеру, вновь настроиться на ожидание расположенного в Будущем Просвета Бытия. Хайдеггер собирает все словно в одном фокусе, когда заявляет: <Без моего теологического происхождения я бы никогда не стал на путь мыслителя, но это предшествование - всегда остается будущим>²⁴. Ничего не изменилось в пессимистической констатации философа и в его знаменитом интервью <Шпигелю>: <Нас еще может спасти только Бог>²⁵.

Тем не менее и в учении об Историчности и Судьбоносности Бытия нельзя не узнать того же <теологического происхождения>, в котором столь категорически признавался Хайдеггер. И, согласно христианскому воззрению, Сокрытость Бога и его Откровение не являются делом толькоодного индивида, а представляет собой историческую эпоху, определяемую историей Спасения. Поэтому эпоху до Откровения', начавшуюся со времени Христа, ни в коем случае нельзя назвать эпохой без Божественного, а пожалуй, следует считать временем стремления к Откровению. С другой стороны, время после Откровения ни в коем случае не пребывало в полной мере под знаменем Бога и в конечном счете привело даже к той крайней Удаленности от Бога, когда Ницше смог провозгласить: <Бог умер>.

Однако отличие хайдеггеровского представления об Историчности и Судьбоносности Бытия действительно лежит на поверхности. Оно состо-

ит не только в том, что Хайдеггер в абстрактном смысле говорит о Бытии, а не о Боге, но и в первую очередь в том, что, согласно христианскому мировоззрению, скрывающийся или открывающийся в истории Спасения и подразумеваемый в трансцендентности Бог остается Пребывающим (Bleibende) абсолютно, в то время как Бытие Хайдеггера избегает всякого подобного абсолютного определения.

23 Так, в работе <Что такое метафизика?> Хайдеггер категорически разошелся с христианской догматикой, которая в своем утверждении о сотворении мира из ничего якобы затемняла сомнения в отношении Ничто как исходного экзистенциального пункта для ожидания Бытия (С. 40). К этому, правда, следует добавить, что, во-первых, в христианстве это истолкование творения не является принудительным, а во-вторых, представление о Ничто, если его интерпретировать начиная с истории творения, означает нечто совершенно иное, чем то, о котором идет речь в экзистенциальном смысле.

24 *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959 (1970). S. 96.

25 *Der Spiegel*. 1976. N 32. S. 209.

386

И опять-таки, разве это не следствие того, что Хайдеггер пренебрегает когнитивно-онтологической стороной той настроенности, в которой открывается трансцендентность? Здесь мы сталкиваемся и с другим, более глубинным заблуждением Хайдеггера. Так, он полагал, что необходимо вновь возратить связанное с этой когнитивной-онтологической стороной конкретное определение предмета - а именно Бога - в пространство озабоченного Подвластного (*in das Feld des Verfügbaren*), а тем самым вновь скрыть Искомое, как это, по его мнению, и случилось с традиционной метафизикой. И действительно, теология достаточно часто пребывала в заблуждении, когда благодаря метафизике не могла устоять перед искушением попытаться удостоверить существование Бога в систематическом мышлении.

Тем не менее Хайдеггер избегает утверждений, что религиозное мышление Откровения, правильно воспринятое, поистине никак не подвержено этой опасности. Чтобы понять, почему это так, необходимо собственное исследование данного вопроса. Оно показало бы, что когнитивно-постигаемое в мышлении Откровения и предметы, конкретно в нем определяемые, а именно Нуминозное и Бог, не подчиняются когнитивно-априорным конструктивным условиям опыта, которые направляют Забывшее о Бытии, озабоченное Бытие-в-мире в смысле Хайдеггера. Ибо в мышлении Откровения вместе с ничтожаемым (*nichtigen*) Бытием-в-мире сходит на нет и априоризм, с помощью которого данное озабоченное Бытие-в-мире подчиняет Сущее для своих целей. Итак, я

закрываю: Бог, который, по мысли Хайдеггера, только и был бы способен нас спасти, поистине является Богом, а не Бытием.

Перевод А. Ю. Антоновского

И. Т. КАСАВИН

К ПОНЯТИЮ ПРЕДЕЛЬНОГО ОПЫТА

Современное расширение предмета теории познания приводит к вовлечению в сферу исследования таких феноменов, как миф, магия, религиозный и эстетический опыт, обыденное и практическое сознание. Нередко, впрочем, методы исследования нового материала заимствуются непосредственно из карнаповско-попперовской философии науки, из которой исключается принцип демаркации, но остается акцент на проблеме логической структуры и жесткое разграничение контекстов открытия и обоснования. В таком случае задача анализа нередко сводится к поиску специфических оснований вненаучных типов знания и выявлению присущих им способов самообоснования по аналогии со знанием научным. Однако весь пафос движения теории познания вширь состоит в том, чтобы понять генезис познавательной установки и когнитивных структур. Именно в до- и вненаучном знании возможно найти как источники, так и проигнорированные варианты современных гносеологических сценариев, именно там еще живы следы праисторического творческого импульса, благодаря которому началось развитие культуры. По этой причине я хотел бы привлечь внимание не просто к специфике вненаучного опыта, но к одному из универсальных его типов, который тщательно выхолащивался из науки в ее сциентистском прочтении и который, на мой взгляд, содержит в себе корни всякой творческой деятельности.

388

ИДЕЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО ОПЫТА. От КАНТА И ДАЛЕЕ

Провокационность подхода Канта к опыту заключается, помимо прочего, в том, какое отношение устанавливается между опытом и знанием. Сущность опыта - в объединении чувственности и рассудка, эмпирического и логического, многообразия и единства. При этом логика, устанавливающая рассудочное единство, не рассматривается как знание, она всегда предсуществует, дана изначально в качестве априорной структуры сознания вовсе не как результат познавательной деятель-

ности (учение о формировании категорий в процессе деятельности продуктивной силы воображения относится не к познанию вещи в себе, но к процедурам сугубо внутри сознания). Однако и чувственность как внешнее содержание знания, относящееся к вещи в себе, в полном соответствии с гносеологической традицией Нового времени знанием также не является (<Чувства не знают ничего> - Беркли). По Канту, лишь их единство - опыт - представляет собой знание. Объединение, то есть деятельность по достижению содержательного единства, осуществляется по формально-априорному образцу и потому тоже не может рассматриваться в качестве познания (если только не иметь в виду реальную неосуществимость подобной деятельности, предмет которой противится единству). Но знание не может быть также и результатом непознавательной деятельности - по крайней мере, для Канта такое противоречие, вполне допускаемое современной гносеологией, выглядело бы неприемлемым. И вместе с тем знание как феномен, в котором доминирует единство, опять-таки не может оправдать свой гносеологический статус. Знание, исходя из установок Канта, может быть обосновано лишь как чисто априорная структура, то есть в качестве не-знания.

Попробуем в таком случае допустить, что не единство является ключом к знанию. Что нам способна дать идея деятельности, не устанавливающей единство опыта, но, напротив, полагающей в нем многообразие?

Деятельность, направленная на объект как отличающийся от других элементов деятельности и одновременно вовлекающая его в сферу своих возможностей, полагает себя тем самым как <свое иное> и как <отчужденное свое>. Операции с объектом позволяют моделировать и воспроизводить процедуры сознания, используя иные, несводимые лишь к сознанию, критерии. Имея в своем распоряжении определенные цели и средства, сконструированные из элементов прошлого опыта, деятельность полагает их в качестве искусственных условий, в которые заключается объект. <Я беру кусок мрамора и отсекаю от него все лишнее>, - это описание деятельности скульптора может быть взято в качестве модели деятельности вообще. Субъект деятельности не только созерцает и корректирует свои созерцания, не только выбирает из наличного многообразия, но и активно перестраивает его, создавая новую чувственную реальность и опредмечивая ее, с тем чтобы

389

сделать своим объектом предмет прошлой деятельности. Именно в динамике опредмечивания и кроется загадка опыта деятельности, его отличие от опыта созерцания. Поток деятельности, не будучи подчинен рефлексивным процедурам сознания, как бы захватывает субъекта и против всякой логики вынуждает его подходить к новому объекту с унаследованными от прошлого методами. Поэтому деятельность - это нагромождение недопустимых логических ошибок, делающая

фактом, прецедентом сознания отождествление нетождественного и тем самым - создание нового чувственного мира. Так, понятия пространства и времени, которые Кант выводил из априорной структуры созерцания, представляют собой не что иное, как схемы деятельности. Даже погруженные в контекст ньютоновской механики, они обнаруживают в себе присутствие деятеля - <верховного часовщика>, задача которого - гарантировать постоянство, непрерывность и равномерность реальности - свойства, характеризующие априорное совершенство. Универсальный опыт Бога, теоретически воссоздать который стремилась нововременная наука, сам рассматривался, в сущности, как универсальное условие всякого опыта вообще, что и воспроизвел в своем учении Кант. Этот опыт полагался существенной чертой науки, взвешивающей на свой объект бесстрастно, воспроизводящей его как он есть сам по себе, безотносительно к условиям и позиции наблюдателя. Но как только познание перестало рассматриваться как чисто онтологический процесс¹, неизбежно возник вопрос о переходе от реальности к ее образу, переходе, немислимом вне вполне определенной деятельности. Какая же потребовалась сила абстракции, чтобы отделить результат деятельности от процесса и, следовательно, вынести за пределы знания специфические черты и условия жизни познающего индивида!

По-видимому, идея универсального опыта является необходимым элементом всякого активистского мировоззрения; это своеобразная <расчистка территории под застройку>, уничтожение границ и барьеров, позволяющее далее орудовать в гомогенной, аморфной, субстратной, <землеподобной> массе, легко поддающейся преобразованию. И нас не должно удивлять то обстоятельство, что ньютоновской

¹ До XVI века (Монтень, Беллармино, Ф. Бэкон, Декарт) субъективной стороне познания почти не уделялось внимания. Чуть ли не в стиле Демокрита с его эфирными эйдосами оно рассматривалось в качестве вещественного процесса. Античному скептицизму не удалось поколебать онтологию идеального и учение об объективности видимости, идущих от Платона и Аристотеля и снимающих с человека личную ответственность за заблуждение. Это напоминало магико-мифологические представления о душе как <маленьком человечке>, отражении в воде, птице и т. п. Только религиозное учение о свободе воли и способности личного познания Бога, обязанное отчасти Эриугене и затем Лютеру, заложило основу " онтологического дуализма и теоретико-познавательного различения объективного и субъективного.

390

механике соответствует индивидуалистический образ человека, в то время как социалистическая идеология связана с идеей коллекти-

визма: эти варианты активистского мировоззрения просто нацелены на преобразование разных объектов - природы в первом случае и человека - во втором, потому и полагают гомогенность в разных сферах бытия². При этом идея гомогенности причудливо сочетается с идеей многообразия и активности. Так, преобразование природы, вознесенное на щит социалистической идеологией вслед за нововременной наукой, предполагало вместе с тем саморазвитие природы по изначально присущим ей законам, и в этом смысле деятельность человека, понятого как социальное существо, принципиально антиэкологична. Важнее, однако, то, что здесь природа не просто используется для обеспечения жизнедеятельности человека подобно тому, как ее используют другие животные. Скорее, природные силы выполняют роль своеобразного горнила, переплавляющего старый человеческий материал по социалистическому образцу, несут на себе функцию <трудового перевоспитания>. Социалистический человек <самопреодолевает> себя с помощью слепой природной стихии подобно тому, как у Гегеля саморазвитие абсолютного духа осуществляется через самоотчуждение природы. От этого один шаг до понимания того, почему <практика выше теоретического мышления> (Ленин): в то время как естествознание доросло лишь до абстрактной идеи единообразия природы и универсальности природных законов, социализм делал шаг дальше, преуспевая в практическом, эмпирическом искусстве трансформации единообразной человеческой природы, демонстрируя ее пластичность, незаданность, ковкость, вливаемость в самые причудливые формы.

Естествознание, впрочем, не ограничивалось априорной и дедуктивной идеей единообразия. Задача ученого со времен Фрэнсиса Бэкона всегда ассоциировалась с поиском <средних посылок> или, говоря языком современной философии науки, с формулировкой правил соответствия, операциональных определений - того, что служит посредником между общими аксиомами и постулатами теории и сферой опытного знания. В рамках натуралистического естествознания, кроме того, сохранялась вера в природное многообразие, в котором исключения играют роль едва ли не большую, чем правила. Монстры тип утконоса, летучих мышей, актиний безжалостно нарушали самые стройные классификации.

2 В <Чевенгуре>, <Котловане> и других произведениях Андрея Платонова социализм изображается как трагическое переплетение гомогенной, построенной на науке и покорении природы онтологии производства, и гетерогенной, основанной на идеях коммунизма онтологии социального переустройства. Постоянный обмен смыслами между этими двумя онтологиями (человек как <вещество>, <материал>, безличность человеческого восприятия, с одной стороны, и природа

как одушевленное существо, общественная производительная сила - с другой) и порождает остроту коллизий.

391

Наконец, ничто не могло спасти теории, понимающиеся как выражение природного единообразия, от постоянной перепроверки - законной в силу индуктивного способа построения теорий. Кант, по-видимому, хотел нарушить именно этот порочный круг, когда провозгласил априорность математики и механики: универсальные условия эмпирического исследования не могут сами выступать в качестве эмпирических утверждений.

ЛОКАЛЬНЫЙ опыт. <ТЕОРИЯ НИППЕЛЯ>

Идея универсальности деятельности - деятельности, преодолевающей ограниченность собственного объекта, был выдвинута, очевидно, как альтернатива представлению о локальности опыта, которое обязано мифологии и магии племенного общества. Описанные К. Леви-Стросом бинарные противоположности мифа, в сущности, сводятся к противопоставлению <своего - чужого> - принципу гетерогенной онтологии. К

примеру, в механике Аристотеля движение описывается как тяготение тел к <их собственным местам>, представляющим, в терминологии общей теории относительности, большие сгустки материи. В классической астрологии планета обретает силу наибольшего воздействия, находясь в <своем собственном Доме> - проекции тридцатиградусной части солнечной орбиты, связанной с одним из двенадцати созвездий зодиака. В раннегреческой мифологии власть божества прямо пропорциональна близости человека к его резиденции (Аид властвует в царстве умерших, Посейдон - на море, Аполлон - в Дельфах и т. п.). Крепостная стена античного полиса представляет собой границу цивилизованного мира - почти так же, как граница охотничьих угодий племени бушменов отделяет <человеческое пространство> от табуированной сферы всевластия чуждых и грозных сил.

Деятельность в рамках гетерогенной онтологии подчиняется <принципу ниппеля>: возвращение <домой>, <вовнутрь>, неизбежно происходит легче (быстрее) движения <наружу>. Так, герой русских народных сказок Иван-царевич путешествует за три моря в поисках унесенной злодеем суженой, он должен при этом износить железные башмаки, стереть железный посох, сгрызть железный каравай. Возвращение домой занимает, напротив, совсем немного времени: все препятствия преодолеваются теперь на удивление легко, преследователи же вынуждены продираться через возводимые Василисой преграды (брошенная через плечо гребенка превращается в непроходимый лес, зеркальце оборачивается глубоким морем). Другой пример: встречаемые в процессе <поис-

ка> печка, яблоня, речка требуют от героев решения определенных задач, что в дальнейшем облегчает <возвращение>. <Теория ниппеля> описывает тем самым путешествие в особых пространствах, состоящих из

392

долин (<Домов>), окруженных горами (<Чужбинами>), причем каждая долина находится в зеркально перевернутом отношении к другой. Неточным примером такого пространства являются две картонные упаковки для яиц, положенные одна на другую. Топологический характер этого пространства проявляется в том, что его описание противоречит арифметическому принципу рефлексивности: если долина А выше долины Б, то долина Б должна быть ниже долины А, в то время как она тоже выше. В этом смысле каждый <Дом> несоизмерим с другим <Домом>, <Чужбина> - с другой <Чужбиной>, будучи вполне соизмеримы попарно.

Таким образом, деятельность в рамках гетерогенной онтологии требует постоянной смены ритма, регулярность и относительный психологический комфорт обеспечиваются связью с культурной традицией. Сформулированная же Бэконом и Декартом идея метода как основы деятельности нуждается в онтологии гомогенного типа.

Гетерогенная онтология предполагает изначально многочисленные и разнообразные преграды как условия деятельности и выдвигает требование их воспроизводства, но не регламентирует жестко способа деятельности, оставляя широкие возможности для импровизации. И напротив, гомогенная онтология рассматривает условия деятельности как единообразные, но активно изменяемые самой деятельностью, структуру которой задает метод. Парадоксальный характер деятельности, которая производит новое, будучи регламентированной по своей структуре, и воспроизводит старое в форме импровизации, выступает здесь вполне явно. Следует, однако, подчеркнуть, что опыт, в сущности, всегда продуктивен:

даже репродуктивный опыт - это приобретение нового опыта в смысле использования новых способов для достижения известных целей; простое применение прошлых результатов опытом в нашем понимании не является.

Даваемая ниже абстрактная типология опыта нуждается в одном историческом уточнении. Самый удачный пример того, что подобные типы существуют лишь в частичном и смешанном виде, предоставляет позднесредневековое религиозное сознание, канонизированное в схоластике. В нем мы вновь встречаемся с элементами локального опыта первобытной и античной мифологии и магии. И в то же время христианство порождает универсальную онтологию, адресованную всему человечеству, и дает образец того, как незыблемые прежде законы социального поведения, изначально формулируемые в виде табу, преобразуются в позитивные мо-

ральные максимы (<Нагорная проповедь>). Схоластика же формулирует идею аналитического рассуждения как метод познания Бога и создает условия для гомогенной онтологии (<книга Природы> по аналогии с <Божественной книгой>). И в этом смысле средневековое религиозное сознание представляет безусловный пример гетерогенного - но уже в другом, культурологическом, смысле - опыта, переходного и смешанного в своем историческом содержании.

393

И. Т. Касавин

ОПЫТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

УНИВЕРСАЛЬНЫЙ сфера ЛОКАЛЬНЫЙ
ГЕТЕРОГЕННЫЙ история ГОМОГЕННЫЙ
ГОМОГЕННЫЙ онтология ГЕТЕРОГЕННЫЙ
ПРОДУКТИВНЫЙ развитие РЕПРОДУКТИВНЫЙ
РЕПРОДУКТИВНЫЙ метод ПРОДУКТИВНЫЙ

Одновременно с этим обращают на себя внимание специфические теоретические и практические способы расширения и сужения опыта, присущие разным историческим типам познания. Живой опыт по необходимости локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной ситуации сужает его содержание.

Так, общее понятие атома, почерпнутое когда-то из космологии Демокрита и постепенно утратившее почти все приписываемые ему частные признаки, приобретает вместе с тем совершенно различный конкретный смысл в концепциях Дальтона, Авогадро, Резерфорда и Бора. И с другой стороны, ветхозаветная заповедь: <Не желай дома ближнего своего...>, содержащая скрытые, но весьма определенные ссылки на то, что считается ценным имуществом, на чье имущество нельзя посягать и т. д., превращается христианством в абстрактную норму <Не укради>. Опыт, достигающий границ расширения или сужения, становится аномальным, необычным. Так возникает понятие <предельного опыта>.

ПРЕДЕЛЬНЫЙ опыт.
ПУТЕШЕСТВИЕ и ПРИКЛЮЧЕНИЕ

В обыденном сознании бытует представление об опыте как череде повторяющихся событий, в той или иной мере подчиняющихся принципу индукции: чем чаще мы встречаемся на опыте с некоторой ситуацией или явлением, тем в большей степени прошлый опыт определяет наши ожидания. И уж, во всяком случае, опыт - это достаточный большой набор знания: единичный опыт кажется внутренне противоречивым понятием.

В этом смысле научный опыт представляет собой, как ни странно, прямое воплощение данного обыденного представления; чем однообразнее получаемые в ходе эмпирического исследования результаты, тем надеж - **394**

нее они могут служить обоснованию теории. Скажем, измерение линейкой нагретого до определенной температуры стержня дает результаты, недалеко отходящие от их среднестатистического уровня. Наблюдения поведения определенного вида пчел при строительстве улья образуют также достаточно постоянную, пусть и не такую однообразную, картину. Однако результаты социального эксперимента по введению, скажем, <сухого закона> будут существенно расходиться в рамках известной повторяемости хотя бы по причине невозможности точно повторить его. Нередко поэтому физика именуется подлинной наукой, биология рассматривается как еще <не доросшая> до уровня физики, общественным наукам вообще отказывается в подобной перспективе.

Научный опыт в рамках узкотрадиционного образа науки оказывается весьма необычным видом опыта вообще. Ни о какой единичности здесь и речи идти не может, факты должны быть поняты как частные проявления общих законов, повторяемость фактов - как свидетельство в пользу их истинности. Хотя это убеждение часто противоречит реальной научной практике астрономии, биологии, географии, археологии, истории культуры, оно все же доминирует в сознании ученых. И оно же придает науке, поскольку она стремится к теоретической обобщенности, вид предельной практики, т. е. деятельности, реализующей себя и имеющей смысл лишь в весьма ограниченной области действительности, почти не встречающейся в повседневной жизни.

Наука, понятая таким образом, имеет дело с абстрактными фактами, повторяемость и воспроизводимость которых чрезвычайно условна и, в сущности, не содержит в себе ничего, кроме соответствующих теоретических допущений или принятых по соглашению констант. Исходя из индуктивной практики, наука вместе с тем радикально порывает с ней и приобретает априорные черты, ее понимание оказывается вплотную связанным с приобщением к странной подвижнической деятельности типа аскетического тренинга или вышивания гладью, к безумным полетам фантазии, напоминающим видения любителя ЛСД. Образ ученого как чудака, занятого не име-

ющими отношения к реальности головоломками, сохранился со времен свифтовского <Путешествия в Лапуту> и до наших дней. Однако то, что было справедливо по отношению к нововременной и, особенно, средневековой науке, оторванной от практики производства, в наши дни относится с известными оговорками только к науке фундаментальной.

Понятия <предельная практика>, <предельный опыт> употребляются обычно применительно к некоторым экзотическим культам мистического и магического типа. Пример эмпирической науки, несущей в себе черты предельного опыта, наводит на мысль о том, что свойства <предельности> могут быть обнаружены и в обычной, не столь редко встречающейся деятельности.

395

ТАБУ КАК источник онтологии

Выше, в ходе анализа локального опыта деятельности, речь шла об иронической <теории ниппеля>>' призванной описать некоторые особенности путешествия и приключения в мире первобытного сознания или в мире сказки. В гетерогенной онтологии локального опыта мы часто встречаемся со свойствами <предельности> именно потому, что мир человека там буквально испещрен различными табу³. География этого мира - это набор оврагов, бурных рек, отвесных скал и бездонных пропастей, глухих чащоб и необъятных морей. Его биология включает в себя разнообразных монстров: говорящих животных, оборотней, одушевленные предметы и явления неорганической природы, а также внезапные возрастные изменения людей и бессмертие, экстрасенсорные и телекинетические способности. С ними же связаны и своеобразные химические явления типа живой и мертвой воды, эликсира молодости и философского камня, фруктов, видоизменяющих человеческий организм, воды из лужи, способной превратить мальчика в козленка. Не так легко описать всю совокупность физических характеристик этого мира. Среди них - топологическое пульсирующее пространство и биолокация, обратимость и неравномерность времени, мгновенное перемещение в пространстве и времени, управляемые большие сгустки энергии, проницаемость твердых тел, антигравитация, возможность управлять климатическими и геологическими процессами. И, наконец, социальная картина мира включает в себя проницаемость границы между обществом живых людей и преисподней, взаимодействие сообществ людей, духов, привидений, богов, джиннов, гномов и великанов; наличие родственных, экономических, политических и моральных отношений между ними⁴.

Сложность такого мира для современного человека требует мыслить

применительно к нему всякое сознание, деятельность и общение как экстремальные, предельные явления. Возникает вопрос: не являются ли последние уделом исключительно современных шаманов или наших далеких предков? Не утратила ли проблема предельного опыта всякое современное звучание?

3 Трансформации табу прослеживаются в истории науки начиная с парменидовского ограничения анализом неизменных и совершенных сущностей и картезианского разграничения субъекта и объекта. Условием гомогенной научной онтологии в концепциях этого типа являлось вытеснение гетерогенности за рамки объекта исследования (см.: Hübner Kurt. Die Wahrheit des Mythos. München, 1985. S. 29-30).

4 Описание магического и мифологического Космоса см. в сборнике <Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания (М.: Политиздат, 1990; ст. Н. А. Автономовой и И. Т. Касавина).

396

Одно из условий актуальности этой проблемы кануло, видимо, в Лету: сегодня мы живем в контексте универсального опыта, который делает очевидным относительность любых локальных онтологий и воспитывает скептицизм в отношении всякой догматической системы культов и убеждений. Это, в свою очередь, смягчает психологическую напряженность при встрече с незнакомым и непонятным. Однако нашу жизнь по-прежнему и неизбежно наполняют события, в контексте которых воспроизводится предельный опыт.

Во-первых, речь идет об актуально или потенциально одноразовых событиях: о собственных рождении и смерти, потере родителей, или о первой любви, свадьбе, рождении ребенка, начале профессиональной деятельности, выходе на пенсию, смерти супруга или ребенка и т. п. Эта уникальность события подчеркивает непреодолимость разрыва между прошлым и будущим, реальным и нереальным. Во-вторых, ситуации предельного опыта могут возникать при решении проблем, которые заведомо не имеют окончательного или однозначного решения, возникая из разрыва между возможным и действительным, сущим и должным (моральные проблемы, например), создавая вариант гетерогенной онтологии. Экзистенциальные ситуации, в основании которых лежит, согласно Кьеркегору и Хайдеггеру, феномен страха как своего рода <априорного чувства> (возможность такого подхода заложена уже в учении Канта об априорных формах чувственности) являют собой условия предельного опыта.

Опыт РОЖДЕНИЯ и СМЕРТИ

Мы не помним момента рождения и не в состоянии рассказать о нем; однако метод самонаблюдения давно перестал быть основным способом

исследования человеческого сознания. Психология, физиология и культурология позволяют реконструировать основные характеристики этого опыта гипотетическим опосредованным образом. Так, резкое изменение системы дыхания, питания, теплообмена и всего комплекса взаимодействия с окружающей средой всегда вызывают у человека резкую защитную реакцию (стресс), истоки которой, очевидно, лежат именно в натальном стрессе, который запечатлевается в подсознании в качестве инстинкта самосохранения. Закладываемая таким образом граница между <Я> и окружающей средой в тот момент, когда отсутствует представление о <Я>, и позволяет говорить о <феномене страха> как о том, что характеризует человеческое бытие как <фактически экзистенцирующее бытие-в-мире>. Далее, всем нам знакомо ощущение <заброшенности в мир>, которое переживается в момент резкого изменения социокультурных условий жизни. Классический пример этого - вечеринка в незнакомой компании (преодолению возникающего здесь дискомфорта посвящены специальные групповые психотренинги). Дискомфорт вызывается противоречием между требованиями ситуации (общаться и веселиться) и возможностями выполнить их из-за незнания партнеров и принятых правил общения. В этот момент

397

человек осознает, что <в мире нет знамений> (Сартр), и задача психотренинга состоит в том, чтобы человек учился, с одной стороны, задавать правила общения самостоятельно, а с другой - быстро приспосабливаться (<находить себя>) к установленным правилам.

Опыт средневекового алхимика, нагруженный органическими представлениями о <росте> и <созревании металлов>, являет собой особенную интерпретацию опыта рождения - искусственно организованного и наблюдаемого снаружи самой, так сказать, роженицей. Алхимическая практика была своеобразным аналогом жизненного пути человека средневековья в направлении от грехопадения к очищению и спасению души. Алхимику вменялось в обязанность не только овладение искусством трансмутаций, но и соблюдение христианских добродетелей: он не только постигает тайны природы, но и существует в ипостаси <отца>, помогая рождению нового существа, одушевленной алхимической субстанции. Родитель, участвуя или наблюдая рождение своего ребенка в буквальном или переносном смысле [<В душе родилась мелодия>; <Башка родила мысль> (В. Гроссман)], сопереживает этот процесс и получает мощный креативный импульс, рождаясь в качестве носителя соответствующей социальной роли.

Ощущение космического одиночества, также обязанное в конечном счете опыту рождения, мастерски описано С. Лемом в рассказе о пилоте Пирксе. Будущих космонавтов испытывали в <сумасшедшей ванне>:

погружали в полной темноте обнаженным в теплую воду, лишая практически всех источников чувственной информации, и сознание человека замыкалось на самом себе. Мир, лишенный чувственных признаков, превращался в чистую и произвольную абстракцию, не дающую сознанию никаких ориентиров. При этом внутренние ресурсы оказывались настолько ограниченными, что испытуемые вскоре утрачивали ощущение реальности, мучились бредовыми фантазиями, испытывали ощущение панического ужаса и теряли сознание.

В этом смысле можно сказать, что опыт рождения закладывает в человеке способность испытывать страх и <оттормаживать раздражение>, говоря языком физиологии, или, в терминах социальной антропологии, <накладывать табу>. Эта негативная установка сопровождается формированием креативно-перспективной способности самопроявления и создания условий своего существования, а также приспособления в целях выживания к уже данным условиям. Опыт первой <пограничной ситуации>, с которой сталкивается человек, в будущем определяет соответствующее <отреагирование> в структурно-подобных ситуациях.

Принципиально иной характер отличает опыт смерти. На первый взгляд само это выражение звучит абсурдно, если только не верить в колесо самсары - нескончаемую цепь перевоплощений. Но неповторимость события, однако, не является достаточным аргументом против опыта смерти - опыт рождения ведь тоже неповторим. То обстоятельство, что со

398

смертью кончается жизнь и мы не успеваем понять, в чем же суть первой, также несущественно: опыт имеет место независимо от его понимания. Существуют, по крайней мере, два типа ситуаций, в которых выражение <опыт смерти> является осмысленным. Это, очевидно, непосредственно личный, также наблюдаемый извне опыт умирания и прощания с умершим, - ибо смерть отнюдь не мгновение между бытием и небытием, как учил Эпикур, а процесс. Сюда же относятся обратимые психофизиологические состояния - от клинической смерти до наркотических галлюцинаций. Как космическую мистерию описывает Пастернак ощущение смерти, переживаемое трагическими героинями Шекспира - Дездемоной и Офелией. Как странствие в другие миры живописует Майкл Харнер действие ядовитого напитка южноамериканских шаманов⁵.

Быть может, однако, еще большую роль играют предощущение и ожидание смерти - опыт, к которому рано или поздно приобщаются все и значение которого в жизни человека невозможно отрицать. Как только человек осознает, что жизнь ограничена с двух сторон и у нее неизбежно есть не только начало, но и конец, то его деятельность и мышление получают как перспективный, так и ретроспективный вектор. Конечность человеческого бытия выделена Хайдеггером в качестве важнейшего эксис-

тенциального измерения. Она, и именно она, придает смысл жизни: взгляд с точки зрения смерти есть единственный способ понимания жизни как таковой.

В пьесе Карела Чапека <Средство Макропулоса> героиня, принимающая пилюли бессмертия, успела пережить в течение нескольких столетий столько впечатлений, что потеряла ощущение реальности: жизнь стала для нее скучным театром, в котором все можно повторить или начать сначала, и потому ничто не происходит по-настоящему. Такое же ощущение жизни порой свойственно юности: старость и смерть представляются бесконечно далекими, абстрактными категориями и кажется, что пока можно жить вчерне, понарошку. Ощущение смерти заставляет жить всерьез. Перед лицом смерти меркнут еще вчера лелеемые ценности, не выдерживая отбора, и остается только то, благодаря чему смысл прожитой жизни может транслироваться за ее пределы, в возможное будущее. Взгляд с позиции смерти является явным элементом предельного опыта. Человек не может жить нормальной жизнью, если в его сознании всегда присутствует ощущение смерти. Только в особые моменты высокого вдохновения, обжигающей страсти, невыносимого страдания - т. е. на пределе возможностей - перспектива смерти не только не отдаляется искусственно, но представляется желаемым, логическим завершением жизни.

5 См.: Лас/пе/накД. Стихотворения и поэмы. Л., 1976. С. 144-145; Харнер М. Путь шамана // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1992. С. 416-417.

399

Теория и практика предельного опыта давно изучаются и воспроизводятся адептами религии и магии, психологами, медиками и антропологами, самоотверженными спортсменами и путешественниками, любителями рискованных приключений. В нем искусственно воссоздаются условия гетерогенной онтологии с ее пространственно-временными разрывами: в этом смысле он всегда является своего рода подлинным путешествием, переходом из одной реальности в другую. Путешествие сопровождается определенной работой сознания по гештальт-переключению с одного способа видения на другой, оказываясь внутренне связанным с приключением, вырывающимся из повседневного круга событием, заставляющим испытать необычные впечатления. Эти два свойства предельного опыта делают его способом радикального расширения горизонта сознания, источником многообразия жизненной реальности, превращают его в своеобразный инкубатор онтологии, полигон человеческих возможностей. Изучение предельного опыта вносит существенные коррективы в стандартную теорию познания: расширяет наше представление о знании, обнаруживает новые источники креативности, требует более внимательного взгляда на нерационалистические традиции, часто оставляе-

мые за рамками сциентистской истории философии.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch stellt eine philosophische, erkenntnistheoretische und kulturologische Erforschung der Wissenschaft, Philosophie, Religion, Moral, Magie, des Mythos und der anderen Wissens- und Weltanschauungstypen von deutschen und russischen Philosophen dar. Die Autoren teilen im allgemeinen die These von der Mannigfaltigkeit des Wissens, Rationalitätsformen, ihrer geschichtlichen und kulturellen Beladenheit, sie pflegen die Einstellung zur Erweiterung des erkenntnistheoretischen Bereiches und Zusammenwirkung der Erkenntnistheorie mit den sozialen und kognitiven Wissenschaften. Die Beiträge spiegeln die neuesten Forschungen zum Rahmenthema wieder und sind gleichzeitig dank der internationalen Erörterung der Probleme polemisch zugespitzt. Die Zusammenarbeit wurde als Forschungsprojekt <Wissenschaftliche und . ausserwissenschaftliche Denkformen> (Forschungsleiter- Prof. Dr. Kurt Hubner, Universität Kiel) von der Volkswagen-Stiftung, Hannover im Rahmen des Programms <Gemeinsame Wege nach Europa> ermöglicht. Der Band ist für die Philosophen, Geisteswissenschaftler und breite Leserkreise bestimmt.

Der Band ist dank der großzügigen Unterstützung von der Volkswagen-Stiftung, Hannover vorbereitet und gedruckt.

401

Издательство

Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1999

Редакционная коллегия:

И. Т. Касавин, В.Н.Порус (ответственные редакторы),
В. Депперт (ФРГ), В. Л. Лекторский, Н. Лобковиц (ФРГ),
Т. И. Ойзерман, В. С. Степин, К. Хюбнер (ФРГ)

Издание осуществлено благодаря поддержке
Фонда <Фольксваген> (Ганновер, ФРГ)
и Программы <Интеграция>

Научное издание

РАЗУМ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Анализ научных и вненаучных
форм мышления

Редактор С. И. Лукомская
Макет и верстка: 5. Хромцов, С. Степанов

Русский Христианский гуманитарный институт
Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Лицензия №071122 от 04.01.1995 г.

Сдано в набор 15.10.98. Подписано к печати с готовых
диапозитивов 01.03.99. формат 60х90/16.

Гарнитура NewtonС. Печать офсетная. Печ. л. 25,25.

Тираж 1000 экз. Заказ № 36.

ОАО <Санкт-Петербургская типография № 6>.
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10.