ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций

Книга представляет собой авторский лекционный курс, раскрывающий специфику философии как уникального культурно-исторического феномена. В центре находится проблема внутренней взаимосвязи развития философского самосознания и становления самого человека как существа, реальность и достоверность которого всецело определяются духовно. С этой позиции дается характеристика основных эпох исторического развертывания философии как универсального способа мышления, показывается её собственный предел во времени, связанный с гегелевской системой, и фундаментальные отличия современного модернистского и постмодернистского опыта смыслополагания.

Книга адресована студентам, магистрам, аспирантам, а также всем, кто интересуется проблемами исторического развития человеческой культуры и её духовной составляющей.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....4

Лекция 1. Философия как культурно-исторический феномен.....12

Лекция 2. Античная философия.....30

Лекция 3. Философия европейского средневековья.....50

Лекция 4. Философия эпохи Ренессанса.....68

Лекция 5. Философия нового времени и рождение науки.....79

Лекция 6. Просвещение: философский и культурный смысл.....99

Лекция 7. Философия Канта.....108

Лекция 8. Философия Гегеля.....142

Лекция 9. Философии и Модерн: неклассический опыт XIX века.....202

Лекция 10. Философия XX века: в поисках идентичности.....238

Лекция 11. Россия в зеркале Запада: опыт исторического самосознания.....271

Лекция 12. Человек и мысль сегодня: противоречия глобального и универсального.....310

Послесловие.....328

ОТ АВТОРА

Ситуация, сложившаяся с преподаванием философии в системе современного отечественного образования, равно как и вообще с отношением к философии в нашем обществе, представляется глубоко драматичной. Прошла пора первой эйфории от ощущения разрешенности думать. Теперь уже точно стало ясно, что думать можно, но любой плод усилия человеческой мысли в современной России теряется где-то в издаваемых, но не читаемых монографиях, кулуарах университетских или околоуниверситетских конференций, призванных имитировать единодушие и единение интеллигенции, науки и власти или же просто в пыли бумаг на домашнем письменном столе. Само думанье сегодня стало лишь видимостью самого себя. Потому и философия в стенах учебных заведений и на страницах многочисленных учебников превратилась в предмет для облегченного размена, своего рода безболезненной и безответственной сделки между последними остатками мыслящей части российского общества и того его слоя, который не просто причастен к управлению, но и сам заинтересован в так называемой модернизации. Облегченного потому, что в рамках еще инерции советского образа философии как чего-то совершенно туманного, скучного, абстрактного и идеологически навязываемого в ней продолжают видеть некий реверанс в сторону уже совсем седых старичков, последнюю дань традиции, выжитой до состояния привычки и потому, якобы без особого труда, могущей быть перекроенной в любом удобном заказчику направлении. Философию на протяжении почти трех тысяч лет её существования критиковали практически всегда, но никогда еще в истории она не довольствовалась ролью довеска. Относиться к которому можно абсолютно легко и одновременно цинично. Без труда и без серьезных последствий менять её дисциплинарное статус-кво, ибо какие же могут быть последствия от изменений такого антиквариата для общества, в котором люди живут стандартами рынка, логики

всеобщей ликвидности и массового потребления? Поэтому эти изменения идут даже не где-то по линии отношения формы и содержания научного знания (к чему еще хоть как-то стремилось советское образование), а вообще не затрагивают предмет в смысле его внутренних возможностей собственного развертывания, заставляя его трансляторов буквально творить чудеса в попытке сохранить хоть какую-то честность и историческую справедливость в отношении демонстрирующего изложения философии, выступающей живым словом самой культуры. Заинтересованность же в модернизации как некое игрище выступает следствием, с одной стороны, невозможности в прошлом обрести меру собственного существования, с другой же – сильной ревнивой страстью к бесконечному обновлению, к непрерывному осовремениванию, которое как таковое рассматривается в качестве признака жизненной состоятельности, некой успешности манифестируемой стратегии и респектабельности. В современном российском социуме, к сожалению, полностью отсутствует запрос на классическое фундаментальное теоретическое знание, а уж о философии и говорить не приходиться. Подлинное действительное мышление есть прежде всего творческая активность субъекта, которая в сфере образовывающей стихии лишь получает предметно развернутую форму собственной достоверности. Современные же тренды постиндустриализации и тотальной инфократизации в основе своей противоположны актуализации смыслового порождающего переживания реальности и её отражения в той или иной картине. В хаосе отечественных социальных зигзагов проблема эта еще более усугубляется – в погоне за призраками *нового* всякое оформленное мышление воспринимается как лишнее и не имеющее легитимности.

Поэтому действительно философия в системе образования выглядит чужеродно: никто её не воспринимает всерьез как необходимую составляющую «профессионального» роста, как важное условие той самой широко рекламируемой модернизации, но никто открыто не осмеливается вынести ей окончательный вердикт,

видимо, желая сохранить благопристойный антураж спектакля. И в том и в другом случае налицо полнейшее отсутствие понимания того, *что такое философия* помимо её затертых школьных определений, которые не то чтобы даже омертвели в какой-то момент развития философии, а с самого начала выражали собой совершенно не философское (а именно модернистское) толкование определенного опыта духовной культуры человечества. И это несмотря на то, что практически каждый день наши ряды пополняются новоиспеченными кандидатами и докторами философских наук, авторами, выдающими на гора многочисленные и довольно пухлые компендиумы по тем разделам социально-гуманитарного знания, которые по формальным признакам, установленным институционально, определяются сегодня как философия.

Предлагаемый лекционный курс стал результатом моей личной педагогической практики, точнее, попытки сохранить в её крайне не последовательно устанавливаемых «академических» рамках нечто, имеющее отношение к философии как реальному жизненному опыту культуры, мышления, самого человека. Требования так называемой дидактики уже давно утратили свой действительный смысл и представляют собой ныне крайне удручающее зрелище, лишь только еще больше раздражающее наше молодое поколение, не умеющее и не желающее в принципе как-то образовываться. А в сочетании с искусственно насаждаемыми коммуникационными и информационными «технологиями» образуют удивительную смесь, подрывающую и без того дряхлеющую систему российского образования и высшей школы, в частности. Из философии, зажатой в хитрые педагогические тиски, улетучивается всякое реальное содержание. Интернет, книжные полки магазинов и библиотек ломятся от учебников по философии. Но открывая почти любой из них каждый мало-мальски интересующийся видит одну и ту же унылую картину: краткий серый очерк истории философии, её основных этапов сменяется разделами под названиями «онтология», «теория познания» или «философия науки» и «социальная

философия» с различными вкраплениями отдельных сюжетных линий, нередко переплетающихся самым произвольным образом с содержанием конкретных естественных или социальных наук. Подобное членение сохранилось еще с советского времени и выражает собой вполне определенное идеологизированное толкование самой философии, крайне сужающее и обедняющее этот удивительный и прекрасный духовный мир. Историко-философская часть выглядит чаще всего так, словно две с половиной тысячи лет существовало мало понятное стремление к какому-то познанию, не отражающее логику развития самой культуры и человека и выглядящее действительно как полная случайность. Собственно, строго говоря, учебные шаблоны, излагая взгляды мыслителей по принципу лишь формально хронологического следования или столь же абстрактного отнесения к той или иной школе, не являются демонстрацией исторического развертывания философии как определенного самосознания культуры. Ничего специфически исторического в отношении самого мышления там нет. Аналогично обстоит дело и с разделами по «онтологии», «методологии» и пр. Наполовину они складываются опять-таки из пересказа произвольно или под действием времени выбираемых точек зрения. В остальном же – представляют собой крайне неудовлетворительное с позиции востребованности для самого мышления сочетание традиционных категорий, умозаключений и сетований по поводу того, что в современных условиях нужна некая новая «парадигма» осмысления целостности универсума и его познания.

Сегодня вроде бы никто формально не ставит каких-то рамок, но «функционеры» отечественного образования и философской общественности продолжают активно эксплуатировать зазубренные некогда формулы. Трансляция философии как суммы знания оказывается чрезвычайно проблематичной в условиях броуновского движения, которым, в сущности, стало наше отечественное интеллектуальное пространство. Тем более что сама система образования как на «входе», так и на «выходе» никак не затрагивает

сферу целеполагания на уровне сознания самого образовывающегося, не понимающего в принципе значимость для себя рефлексии. Но не менее печальна и другая крайность, когда иные новомодные интеллектуалы напрочь избегают классических форм и символов мыслительного пространства, его аккумулирования, рецепции и трансляции. Весьма симптоматично для них замыкание интерпретационного круга, его тщательная герметизация в рамках какого-то одного вектора смыслополагания (будь то постмодернистский, феноменологический или аналитико-лингвистический). Эти концептуальные горизонты, претендующие на максимальную «продвинутость» философского поиска и его определенную «брендовость», существенно его девальвируют, устраняя нарочитым безразличием действительную глубинную связь философии с реальностью человеческой культуры, её истории и её настоящего.

И в первом и во втором случае, однако, самое удивительное заключается в том, что нормативно существующие на страницах учебников «онтология», «методология», «философия культуры» и «социальная философия» претендуют на некое совершенно суверенное сказывание о бытии, познании и т. д. Однако никак не развертывая эту самую новую точку отсчета мысли, новую систему координат опыта. Также устраняясь и от имманентной исторической логики самой философской формы мышления, не видя её вообще, либо почитая таковую отжившей свой век и востребованной исключительно только в качестве музейной ценности. В таком своем виде курс по философии выглядит действительно как малопонятная сказка или игра свободной и не к чему не обязывающей образующего и образующегося мысли.

Поэтому я в своем курсе прежде всего попытался дать общую картину становления и развития философии как уникального культурно-исторического феномена. Основное внимание уделено фундаментальному значению философии как способа мышления для обретения самим человеком в мире собственной бытийной

достоверности. Лекции получились условно привязанными к философским эпохам, хотя ни одна из них не замышлялась как чисто историко-философская и в итоге каждая исторически конкретная форма сознания рассмотрена сквозь призму общего свершения человеческой истории через духовные образования. В своем курсе я сознательно отказался от написания разделов по «онтологии», «гносеологии» и пр., поскольку совершенно очевидно, что сам ход развития философии и её современное состояние нельзя рассматривать по аналогии с физикой, химией или любой другой наукой, предлагающей нам некую более или менее синтезированную картину реальности. Всякие рассуждения о бытии, познании и т. п. допустимы только как реконструкция и смысловое координирование сформировавшихся *исторически* моментов саморазвертывания философского мышления, авторефлексивного проговаривания его конкретизирующегося содержания, логики его предметного движения, что и было реализовано в отношении соответствующих фигур и синтезированных мыслительных узлов. Давно уже пора отказаться от этой мертвой схемы, не имеющей отношения ни к воспроизведению классического наследия, ни тем более к современной практике философского вопрошания. Не существует «бытия вообще» или «субъекта вообще». Кто сегодня может открыто и прямо сказать, что он является автором некой абсолютно универсальной онтологии, которую можно было бы совершенно законно и исторически правомерно размещать вслед за изложением ряда построений античной, средневековой или, к примеру, структуралистской мысли в виде системы внутренне взаимосвязанных определений, снимающих предшествовавший опыт? В данном случае крайне важно пробить, наконец, брешь в «школьном» образе философии как некой «науки» «про все на свете». Никакие аргументы не выдержат уже хотя бы натиск современных ожиданий и требований к знанию как к информации. И пусть такие ожидания вообще не способны к восприятию реальной философии, но тем более следует сбросить с себя этот груз мифов о философии,

дабы очистить место для означивания и символизации исторически выраженного опредмеченного опыта человека.

Исходя из этого, лекции строились таким образом, что они не содержат в себе скрупулезного анализа всех тонкостей созданных в ту или иную эпоху учений, их сравнения, а в центре всего курса находится фундаментальный факт всей философии как цивилизационного события – факт её универсального предела в философии Гегеля. Без этого определяющего пункта вообще невозможно понять, что такое в действительности философия, каковы её антропотелеологические задачи и культурные горизонты. Ведь именно благодаря гегелевской системе и реализованному в ней единству мышления с самим собой появилась возможность профессионального занятия философией, в том числе перевода её в плоскость дифференцирующей дискурсивной образовательной практики. Поэтому в лекции, посвященной гегелевской философии, я специально, обращаясь к «Феноменологии» и «Логике», реконструирую понятие философии как высшей формы человеческой культуры, интегрирующее в себе сущность классической традиции мышления и её социо-антропологической мерности.

Вместе с тем также выводятся наиболее значимые аспекты философских учений Платона, Аристотеля, Августина, Фомы, Декарта, Канта, Маркса, Ницше, Хайдеггера и некоторых других, раскрывающие как раз отражение внутренней напряженной динамики культурной эволюции в ключевых временных вехах мысли. Специфика русской философии рассматривается в контексте цивилизационного своеобразия нашей культуры как опыт её исторического самосознания. Его трагическая незавершенность комментируется на основе художественного слова Достоевского. Отказавшись от расхожих шаблонных схем завершения учебных курсов по философии перечислением и характеристикой так называемых глобальных проблем современности, я исходил из необходимости проговорить знаковость обращенности неклассической философии к будущему и вообще само пленение

временем современного сознания, глубинные следствия процессов глобализации культуры.

Отмечу, что курс носит опытный характер, предполагает возможность диалога с читателем, слушателем. Понимаю, что заявленная в нем проблематика носит столь масштабный и сложный характер, что не может быть, конечно, решена исчерпывающим образом в рамках лекций, рассчитанных ближайшим образом на актуализацию живого в философии, её корневого нерва, а не на завершение мысли тем или иным предметом, схемой или готовым ответом. Хочу выразить слова глубокой благодарности Елене Всеволодовне Золотухиной-Аболиной за помощь в поиске каналов выражения общей интуиции пространства философской мысли, без чего невозможно наделить слово сказанное статусом слова услышанного.

ЛЕКЦИЯ 1. ФИЛОСОФИЯ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Вопрос о том, *что есть философия* в современном мире звучит совершенно по-особому, высвечивая как уникальность самого феномена философии, так и неоднозначность теоретического вопрошания в пространстве глобализирующейся культуры вообще. Огромные потоки информации, захлестнувшие современное сознание, порой не позволяют четко отграничивать собственную предметную определенность философии от других изучаемых дисциплин и выявлять её объективную ценность и значимость для становления личности и для определенных культурных традиций. Свойственная нашему времени тенденция к упрощению и уплощению всех форм коммуникации, каналов связи поколений, изживание из культуры всякой максимальности как симптома творческого роста и духовного самосозидания естественно приводит ко все большему удалению человека от напряженного переживания иных, чем повседневность, измерений реальности, других, выпадающих за грани очевидного, горизонтов мышления. В этом смысле философия менее всего отвечает критериям «полезности», «понятности», в соответствии с которыми живет сегодня человек потребляющий. Однако просто говорить о том, что философия самоценна, еще не значит сообщать нечто в себе достоверное. Предварительно необходимо исторически, масштабно исторически взглянуть на феномен философии, дабы можно было уверенно судить о том судьбоносном родстве самого человека и высшего опыта его духа, что определило собственную реальность и необходимость единства универсума как замыкающего его Единого сознания, мысли о себе.

Ближайшим образом, для понимания специфики философского знания следует принять во внимание, что философию нельзя ставить просто формально в один ряд с наукой и религией. Причем наукой, понятой сугубо на современный лад, т. е. как определенный способ сознательного освоения действительности с целью выявления её

закономерностей и их последующего использования в практической (производственной) жизнедеятельности общества. Если философию понимать как определенное, пусть и своеобразное *познание*, то нет никаких гарантий обнаружения внутренней основы его достоверности и автономности по отношению к конкретно научному (в основном, естественнонаучному) знанию. Познание чего и зачем? Само слово «философия» переводится с греческого как «любовь к мудрости», тогда можно ли объяснить её специфику простой страстью человека к познанию неких высших сверхчувственных истин, недоступных вере или опытному постижению? Но откуда эта страсть? Дело в том, что такое понимание природы философского мышления очень абстрактно и никак не обозначает существа философии в её культурно-исторической уникальности и аффирмативности.

Ведь не секрет, что уже как минимум пару столетий наука развивается без особой оглядки на философию, полагая её либо просто отживающей формой культуры, либо оставляющей за собой небольшую вотчину формальной логики. Для понимания философии как феномена культуры необходимо предварительно отбросить многочисленные предрассудки современного плоско сциентизированного повседневного рассудочного кругозора и его базового мифа – утверждения реальности исключительно чувственно данного человеку.

В эпоху глобализации мир меняется быстрее, чем человек успевает сформировать и укрепить некую систему взглядов на него. Информационные потоки, обильно проливающиеся на всякого, кто хотя бы просто на уровне повседневности сохраняет свою социальную компетентность, разрушают малейшую систематизацию такого воззрения, если оно не отталкивается в себе от какой-то исторически выработанной формы мысли. Впрочем, и эти формы мысли остаются сегодня во многом следом в нашей памяти. Можно ли в этой ситуации говорить о том, что философия, выглядящая со стороны знанием предельно абстрактным, схоластическим,

туманным, может обладать какой-то реальной действенной ценностью в жизни человека или общества в целом? По мерке человека, живущего решением актуальных насущных задач своего личного обустройства, удовлетворением физических и психологических потребностей, реализацией воли к удовольствиям и зрелищам, в философии нет никакой практической нужды, никакой оправданной необходимости. А если и совершается обращение к чему-то, лежащему поверх вкусов, настроений, ощущений и т. п., то, как правило, оно всецело остается внутри частных интересов, мотивировано или скукой и любопытством, или страхом чего-то неизведанного впереди. Другая крайность, о которой метко сказал Гегель, выражена в известной фразе, часто произносимой людьми, в чей адрес высказывается суждение о роли философии в культуре: «каждый человек в душе философ…». Гегель назвал это высочайшей «степенью презрения» к философии, которой не удостаивалась ни религия, ни наука. Почитание себя абсолютно, изначально способным, расположенным к философскому вопрошанию (прежде всего связываемому со смысложизненной тематикой), свойственное обыденному рассудку есть прямое следствие полного непонимания того, что именно есть философия как факт в истории человека и общества, как феномен культуры. А ведь этот феномен существует уже 2700 лет. Философия старше христианства. Колоссальный духовный опыт, накопленный за этот долгий период, выражает собой нечто, что качественно раздвигает границы человеческого присутствия в мире, в том большом и холодном Космосе, взирая на который в глубине таинственного ночного неба, человек ловит себя на мысли о собственной конечности и предназначении.

С чего начать?... Исходным моментом выберем тот срез феномена философии, что он является специфическим *духовным опытом* человека, открывающим или порождающим совершенно особую *реальность* самого человека, реальность недоступную обыденности и противостоящую, как кажется при первом приближении, другим духовным формам культуры. И как таковой

этот опыт следует отграничивать от его формального претворения в некое *знание*. Философия как знание живет во времени, но как опыт она сама есть, как мы покажем в следующих лекциях, основание преодоления временности человеческого существования. И только на определенном этапе своего развития сама человеческая культура развертывает систему своих несущих образцов как некий формализованный текст, т. е. сама в своей предметности становится реализованным универсальным.

Как же этот опыт соотносится с другими исторически развивавшимися типами мировоззрения? *И правомерно ли вообще считать философию определенным типом мировоззрения?* С одной стороны, такое определение не вызывает никаких сомнений. Большинство современных расхожих учебников по философии также принимает такую позицию как что-то само собой разумеющееся. Однако задумаемся. Мировоззрение как некое воззрение на мир, т. е. на все, что окружает человека, включая его собственную фактичность, телесность, перцептивность, есть, очевидно, то, что составляет непременное условие любой самой малейшей интеграции индивида в социальную общность любого порядка в любое время. Исторически оно меняется, и мировоззрение древнего индуса и жителя современного Манхеттена – вещи совершенно различные. Но в одном чрезвычайно важном отношении они схожи, а именно: воззрение на мир и в том и в другом случае не прерывает дление внерефлексивного, исчисляемого по конечному основанию индивидного опыта. Мировоззрение не разрывает очевидность мира и человека в мире. Приведем здесь характерное суждение одного из крупнейших философов XX века Мартина Хайдеггера: «Мировоззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не просто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-бытье. Мировоззрение по своему смыслу соотносится с соответствующим нынешним вот-

бытием (Dasein) [читай: текущим повседневным событием человека]. В этой соотнесенности с Dasein мировоззрение указывает ему путь и дает силу в трудных обстоятельствах, с которыми оно непосредственно сталкивается. Определяется ли мировоззрение суевериями и предрассудками, или же опирается на чисто научное познание и опыт, или, как это обычно и бывает, сплетается из суеверий и знаний, предрассудков и попыток осознания, - не имеет значения и ничего не меняет в его сути»[1]. Поэтому определение философии как типа мировоззрения вызывает большие сомнения, что в ходе дальнейшего изложения прояснится еще в большей степени.

Философия есть взрыв внутри мировоззрения, есть его тотальный исторически обусловленный слом, есть катастрофический в некотором роде «аномальный» разлад человека с миром, просто воззреющим на него. Слом, в котором рождается противоречие истинного и ложного, действительного и случайного, идеального и не-идеального, в конечном счете рождается или нарождается само человеческое как сверхочевидное, сверхприродное, всегда ускользающее от притягивающих «здесь» и «теперь». Такое разрывание очевидного и есть собственно мышление как таковое, как отрицание всякой *конечной* определенности. Мировоззрение же в любом случае есть своеобразное приятие мира, заинтересованность в мире, есть некоторая система установок, комплекс образов и правил, есть движение, постоянно раздвигающее горизонты мира, но так, что эта увеличивающаяся «даль» является *пустотой*, не входит в область творческого энергичного преломления самосознания. Конечно, к философии можно относиться как к некоему мировоззрению. Но в этом случае и само мировоззрение, и тем более философия полностью утратят свое специфическое различие. Превратятся лишь в произвольный угол зрения, абсолютно не определяющий отношение человека к миру.

---

[1] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии // http://elenakosilova.narod.ru/t/grundprobleme.htm.

Также мифология и религия – качественно иные, нежели просто мировоззренческие, образования в пространстве культурно-исторического опыта. Некоторые из которых значительно старше философии и фактически сопутствуют самой человеческой истории, однако в силу каких-то внутренних причин не обрели форму подлинной универсальности как системы замкнутого на собственное основание движения саморазличения собственного содержания, не нуждающегося, таким образом, в некоем внешнем оформлении.

Прежде всего, как соотносится философское мышление с мифологическим и религиозным сознанием? Миф, как это признают большинство современных исследователей, представляет собой древнейшую и самую масштабную форму *конституирования* человеческой реальности, т. е. «способ» опосредствования человека со множеством себе подобных и с природой – миром *чужим* и пугающим. Как подчеркивает А. Ф. Лосев, «миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола»[1]. В мифах закреплялась первичная конституция социальной реальности, в которой отдельный человек никак не выделялся из коллективного целого. Миф действительно охватывает *всю* человеческую культуру в том смысле, что как непосредственно-созерцательное полагание реальности целого рода, он и в последующем сохраняется на правах первоэлементов или первичных индикаторов культуры как таковой. Современная сциентизированная цивилизация относится к мифам как к чему-то совершенно утратившему всякое реальное значение для жизнедеятельности общества, отдельного человека. Миф сегодня воспринимается как детская сказка, как фантазийное представление о мире и т. п. Но, конечно, следует отдавать себе отчет в том, что миф

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev_DialMif/_01.php.

как опыт человека и самой культуры, как *первый* опыт есть во многом еще *непосредственное* наивное слияние открывшего для себя, различающегося с сознанием мира и человека. Миф есть повествующее сказание, в котором переплетаются человек и реальность, обретая некоторую достоверность в *слове*. Слово как изначально присутствующее единство мысли и языка стало первым свидетельством человека в мире. И до тех пор пока слово оставалось господствующей формой культуры (в мифологии, религии и философии), человек обладал собственным бытием. С этой точки зрения вся традиционная культура, все историческое свершение человека проходило внутри мифа как такого в самом широком смысле слова сказания.

В свое время исследователь первобытной культуры Люсьен Леви-Брюль охарактеризовал мифомышление как *пралогическое*, т. е. не отрицающее логизированное сознание современного человека, а выступающее лишь одним из возможных опытов сознания наряду с рефлексивностью[1]. Древнейшие коллективные представления образовывали тот первичный не-естественный эфир, в котором созидалась реальность человеческого присутствия в мире. Вот как, например, характеризует этот первичный эфир человеческого в мире Гуссерль: «Мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, а именно тематизируется практически; под миром понимается здесь, естественно, конкретно-традиционно данным человечеством (или нацией) представляемый мир, мир мифической апперцепции. К мифо-религиозной установке заранее относятся не только люди и животные и прочие дочеловеческие и доживотные существа, но и сверхчеловеческие. Взгляд, охватывающий их как единство, практичен, но не в том смысле, что человек, для которого в его естественном проживании актуальны и важны лишь особенные реальности, вдруг осознал бы, что для него все одновременно стало равно практически

[1] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Психология мышления / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980. С. 130–140.

релевантным. Однако, поскольку весь мир считается управляемым мифическими силами, и от способа их действия зависит, прямо или опосредованно, судьба человека, универсально-мифическое видение мира оказывается, пожалуй, побужденным практикой, а затем и само практически заинтересованным»[1].

Религиозное сознание в этом отношении содержит в себе больше предпосылок для индивидуального закрепления человека как агента социокультурного опыта. Происходит это потому, что в религии образное представление целого как господствующей формы опосредствования человека доводится (в различных мировых религиях и прежде всего в христианстве, представляющем собой «чистую» форму религиозного сознания, форму религиозности как таковую) до личностного отношения человека и «сверхреального» субъекта, Бога.

Отдельно следует сказать о восточных духовно-практических комплексах, таких как индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, джайнизм, синтоизм их многочисленных ответвлениях. Можно ли о них говорить как о восточной философской традиции, развивавшейся автономно по отношению к западной? Да, безусловно, можно! Во-первых, если под философией понимать простое актуальное вопрошание о мироздании, смысле человеческого существования и т. п. Во-вторых, вся восточная духовная культура старше европейской рациональности и потому резонно задаться вопросом: а не будет ли более справедливым измерение не-восточных западных духовных формаций по восточной мерке? Почему мы говорим именно так, что Восток не подпадает под западные образцы, а не наоборот? Ведь с точки зрения старшинства и масштабности цивилизационного размаха, его географии и всегда впечатляющей человека монументальности это было бы вроде как более логично. Просто дело в том, что изложение или тем более раскрытие исторических смыслов западной и восточной философии не может проходить в

[1] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus_cris.html.

одном чисто механическом сопряжении или простой временной последовательности. Данный сюжет в нашем курсе мы специально не анализируем, но просто подчеркиваем фундаментальную цивилизационную дистанцию между восточной и западноевропейской духовностью. Кроме того, никакой необходимости в размазывании предметных границ зародившейся в Греции формы мышления с целью возможного вовлечения в её орбиту какого-то инородного образования нет. Такое расплывчатое представление не только ретуширует специфику философии, но также и уникальное своеобразие восточного типа мировоззрения, духовности, социальности и культуры вообще. О причинах данного фундаментальнейшего историко-культурного дифференцирования интеллектуальных практик мы еще неоднократно будем говорить в дальнейших лекциях.

Реальность мифа, религии и философии в культуре не есть реальность знания! То, что отслаивается в историческом развитии мифа и религии в виде памятников скульптуры, архитектуры, священных текстов может и должно рассматриваться как реальность, но реальностью человека оно выступало только тогда, когда было непосредственно задействовано в культовую, обрядную и иную практику духа. Памятником философии выступает текст. Современный человек привык (особенно на бытовом уровне) воспринимать текст именно как некую зафиксированную информацию, некий набор сведений. Но такой подход абсолютно не применим к философии. Философский текст не информативен; как некоторая смысловая последовательность, фиксированная средствами языка, он выражает собой формальное содержание культурного свершения как опыта самосознания. Для того чтобы это понять, необходимо предварительно представить ту связь, в которой находилось философское мышление как форма мышления *вообще* и само предметное содержание культуры, определенной традиции. Забегая вперед отметим, что окончательный ответ на данный вопрос

мы сможем получить, только достигнув вершины классической западноевропейской культуры в гегелевской философской системе.

Различные духовные формообразования, возникавшие в истории цивилизации, в том числе и философия, выражают собой, пожалуй, самый мощный импульс исторического развития общества – импульс к становлению человека как свободного *мыслящего* существа, объемлющего всякий раз уникальное единство культурного опыта. В мышлении человек самоутвердительно закрепляет себя как *свободно* самоопределяющаяся тотальность в бесконечном ряду таких же уникально сущих единств, снимая свое противоречие с обществом как противостоящим ему *целым*. Как констатирует Мераб Мамардашвили, «человек, в отличие от всех известных нам живых существ, обладает сознанием. А это значит, что имеет возможность переживать, испытывать как раз те вещи или состояния, которые естественным образом, в качестве продукта, скажем какого-либо физиологического механизма, получить нельзя»[1]. Вся культура оказывается сопряженным с этими состояниями. Мамардашвили приводит пример такого символа – смерть. Он пишет, что ее факт в человеческом существовании не дан как какое-то эмпирическое событие (хотя, мы, конечно, можем наблюдать смерть *другого* человека). Это как раз одна из данностей того иномира, соотнесение с которым и открывает иную, чем природная, фактичность. Это открытие не есть открытие нового «региона» бытия: момент открываемости *уже* дан в самом движении, совершаемом как приближение к освидетельствованной реальности и «есть не что иное, как просто приближение к известной платоновской метафоре “пещеры”. Перед нами действительно “тени”, не имеющие существования, а то, что подозревается как иной мир, иная реальность, и есть та реальность, в которую мы можем попасть лишь через свидетельское сознание, с помощью которого мы смогли отстраниться от мира и отстранить его»[2]. Развитие культуры и есть

[1] *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию… М.: Прогресс, 1990. С. 43.
[2] Там же. С. 44.

развертывание отношения сознания к миру, «присвоение» этого мира через его снятие в идеальной бесконечности мыслительного самососредоточения, сопровождающего всякое проявление человека в не-человеческой реальности. Сознание есть «место» бытования человечности и само есть это бытование, её осуществление. Вся человеческая сущность *всецело* сосредотачивается в постоянном превозможении всякой конечной предметности, а потому вообще всегда напряжена, телеологически сориентрованна. «Философия имеет особое отношение к способу возникновения и существования человеческого феномена, поскольку он зависит от самосозидания. А история – это зафиксированные лишь события актов самосозидания некоего существа, которое природой не рождается и не существует независимо от работы самосозидания …Человек есть в той мере, в какой он хочет быть»[1].

Вся человеческая история, весь тот многотысячелетний опыт культуры, который оставил нам в наследство величайшие материальные и символические памятники, была историей обретения человеком самого себя как уникального *творческого* прорыва в естественной космической среде случайностей и необходимостей. Только в человеческой истории случайность и необходимость выступают как моменты целого – свободы Духа. Результат этой длительнейшей фундаментальной эволюции мы можем наблюдать (правда, ретроспективно) в европейской культуре классического образца, основанного на христианстве и философии. Специфика же философии как определенного опыта сознания, ее принципиальное и нередуцируемое (если мы хотим удержать философию как предметно самополагаемое образование) отличие по отношению к мифам и религии коренится именно в том, что в ней становится предметом сознания *всеобщая форма* связи отдельного человека и социальной реальности в целом, т. е. связи индивидуального и родового как базовых столпов исторического процесса. Эта всеобщая форма

[1] *Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. С. 9–10.

предметно может быть выражена только в мышлении. Мышление в данном случае выступает не в качестве совокупности психических актов, а как чистая форма деятельности, как то связующее звено, предметное содержание которого устанавливает исторически конкретное единство людей в качестве самого «способа» бытия человека. Философия как определенное духовное усилие человека способна улавливать малейшие токи новых *бытийных* порывов и взращивать их. В этом усилии «важно не содержание, а форма. И самое главное, что эта форма бытийна, имеет отношение к бытию …Это именно – форма, т. е. нечто пустое, бессодержательное, и только в этом смысле – ритуализированное. Она должна быть, чтобы мы вошли в измерение, которое философы назвали бытием – нечто, существующее само по себе, как бы помимо человека, и большее, чем сам человек»[1], но именно для человека, для его становления.

Исходя из этого, следует особо отметить, что для понимания специфики и сущности философии как феномена культуры ключевую роль играет понятие *самосознания*. Что такое самосознание? Обыденное представление о самосознании гласит, что оно выступает формой самооценки индивида, самоанализа и т. п. Такое представление о самосознании, однако, не покидает пределов чисто психологического толкования, имеющего конечно же определенный смысл, но абсолютно не открывающего подлинную реальность самого же человеческого опыта, который вообще можно назвать прежде всего именно опытом самосознания, выделяющим его из природного бытия. Именно самосознание делает человеческое мышление, т. е. всю человеческую деятельность, предметным единым опытом. Простое сверхъестественное усилие человека еще не образует ничего специфически человеческого. Только в замыкании сознания на самое себя обретается внутренний предел, граница мышления, который, с одной стороны, имеет пространственно-временную форму, с другой, позволяет человеку соотносится с

[1] *Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. С. С. 17.

реальностью посредством этого самого всеобщего как чистой формы своего самоотношения, отношения к собственному «Я». Развитие этого замкнутого на само себя сознания и есть развертывание мифов, религии и философии. Первоначально обретенная предметность духа в мифосознании еще не положена как *моя самость* – таковой она выступает только в философии, когда само всеобщее всеобщим же образом как чистое мышление становится предметом отношения сознания.

Философия является теоретическим самосознанием определенной культурной традиции. Ее предметная область – это не какие-то «природа и общество в целом», а само человеческое мышление как всеобщая форма коллективного социокультурного опыта, которое как раз позволяет раскрыть действительное существо этого «в целом». Не как суммы всего, а как связи человека с обществом и природой. В ряду иных типов духовности (мифологии и религии) именно философия становится рефлексией, самопроговариванием этого всеобщего, его внутренним саморазвитием в качестве становления личностной формы социальной реальности. В силу отличия древнегреческого социального «ритуала» от традиционного восточного общества сама форма коллективного сосуществования индивидов как условие становления каждой индивидуальности была выделена в своем «чистом» виде – в виде исходной абстракции всеобщего, его логической структуры, которая стала предметом, методом индивидуального различия в публичном полисном гражданском коммуницировании. Рождение философии таким образом само выразило собой замыкание исторического движения человека на собственное основание, обретение этого самого основания в качестве наличной формы опыта: отныне именно стихия мышления как таковая стала царством истины для человека. Именно в этом ключе и следует рассматривать круг вопросов касающихся генезиса философии, богатства ее категорий и многообразия смысловой полифонии.

Очень важно понять, что представление о философии как о некоем «познании», «знании» не дает никакого действительно прочного основания для высвечивания фундаментальной исторической и антропологической размерности данного типа духовности (впрочем, как и остальных…). Если же к философии подходить с меркой современного научного толкования, то, конечно же, она кажется малопонятной герою нашего времени, неоправданно абстрактной, схоластичной. И тем более на фоне достижений современной теоретической физики, астрономии, химии, генетики и т. д. философия покажется в лучшем случае музейной ценностью человеческой культуры, а в худшем – пустым рассуждательством. Поэтому и следует с учетом исторических реалий понять, что определение предмета и метода философии невозможно по аналогии с предметами конкретных наук о природе или обществе. «Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания заранее определен в отношении исходного пункта и дальнейшего развития»[1]. Предмет философии есть мышление *саморазвернутое* в *логические фигуры человеческой деятельности*, культурного опыта, рефлектирующее в собственное основание и выступающее таким образом самосознанием как механизмом выявления его самоконститутивности. Философия есть мышление мышления. Поэтому *предмет и метод философии тождественны*. Философия именно потому и является универсальным понятийным мышлением, что она в своем историческом развертывании выявляет внутренне всеобщее основание *логики культуры* в мыслительных формах генетического родства культурной целостности, коллективного деятельностного опыта. К философии абсолютно не применимы схемы конкретно-научного подхода, когда мы то ли произвольно, то

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 84.

ли следуя устоявшейся традиции, выбираем какие-то методы исследования и предпосылаем их изучению предмета.

И вообще, сам вопрос о том, *является ли философия наукой,* требует строжайшего и тщательнейшего разграничения образа науки в современной культуре (привычного всем нам и интуитивно доступного даже обыденному сознанию) и того *понятия философии*, которое сформировалось необходимым образом в классической культуре. О философии как о науке можно говорить только в одном единственном смысле – что это такое и что имеется в виду под понятием «наука» в данном случае спецификации философии мы покажем в одной из следующих лекций, посвященной немецкой классической философии.

Далее следует четко оговорить то, что философия как опыт самосознания культуры, совмещая в себе личностное и теоретическое, индивидуальное и универсальное, имеет вместе с тем конкретную культурно-историческую адресацию. *Философия всецело есть детище классической западноевропейской цивилизационно-исторической традиции*, берущей свое начало в античных полисах. Как писал Хайдеггер, «…античная мысль необходима настолько, насколько мы считаем себя европейцами»[1]. Именно по отношению к данной традиции философия и выступала в качестве всеобщей рефлективной формы, высвечивая в ней сам опыт становления личности как свободно самоопределяемой целостности. Философия возникает в лоне мифологического сознания, однако вовсе его не отменяет, скорее, развивается, сопутствуя ему в греческой культуре, а затем, в последующие эпохи эволюции западного мира, входит в органическое соприкосновение с христианством, определенным образом дополняя его в едином континууме человеческого опыта.

Предпосылками зарождения философии были радикальные трансформации в самой социальности. Слом Микенской культуры в конце 2-го тыс. до н. э., особенности географии бассейна Эгейского

[1] *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 7.

моря привели к формированию качественно нового типа социального ритуала, оформившегося в полисном типе города-государства, на почве которого и произросла высокая классическая греческая культура. Почему именно в греческом полисе актуальной стала потребность в абстрактно-теоретическом категориальном мышлении? Ведь города-государства существовали и раньше. Однако ничего подобного философии нигде ранее на Ближнем, Среднем и Дальнем Востоке не возникало. Дело в том, что сам *способ* связи отдельных индивидов в единое целое полисной социальности впервые в истории культуры был основан на самом всеобщем определении *целого общности как такового*. «Категориальное мышление формировалось в античной Греции прежде всего как мышление полисное…»[1]. Индивид постольку был гражданином полиса, поскольку он был включен в единое коммуникативное (политико-правовое, экономическое и т. д.) пространство. Значимостью обладало именно такое *целое* всех граждан. И не просто целое как абстрактная общность (таковую мы обнаруживаем и на Востоке), а предметно выраженное как всеобщий корень данного типа общности, что и дает возможность причастному ей гражданину индивидуально соотноситься с этим всеобщим, т. е. именно *мыслительно*, а не просто на уровне поклонения или веры. Такое мыслительное отношение к чистому всеобщему само может быть опредмечено только как *всеобщее*, т. е. только как мышление, при том что всякое домыслительное, дорефлексивное отношение выступает еще только как случайное и не полагающее самосознание в качестве необходимого условия достоверности субъекта, основания его самости как развернутой в системе самой социальности, а не только мистически или полумистически созерцаемое.

Именно поэтому развертывание всеобщей сущности человеческого способа бытия, культуры есть выявление самой *логики* культуры, овнешняющейся именно в результате отношения

[1] *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991. С. 110.

мышления к мышлению *необходимым* образом, т. е. когда мышление не есть случайность в системе культурных значений, а само выступает методом подключения индивида к целому. Такое условие сформировалось исторически только в древнегреческой культуре. Поэтому-то, далее, в классической западно-европейской цивилизации именно теоретическое знание стало не просто ценностью (в эзотерической восточной традиции о такой ценности тоже можно говорить), а фундаментальным условием исторического свершения, обретения человеком самого себя в качестве абсолютно самоутверждающейся бытийной и, следовательно, духовной самосознательной реальности. В этой связи верно подметил Гуссерль: «Что же можно считать наиболее существенным в человеке античности? После определенных колебаний можно сказать – это не что иное, как "философская" форма существования, т. е. стремление сделать свободным себя и свою жизнь, построить ее правила, исходя из правил чистого разума, из философии. Теоретическая философия первична …Философия как теория создавалась не одним каким-то исследователем, а каждым свободным, философски образованным человеком»[1].

Философия и зарождается изначально как постановка вопроса о том, *что есть все*, что есть *источник всего*, что есть корень всего, т. е. как рефлексия, как самосознание того всеобщего, или родового «генетически» исходного для данной социальной общности, благодаря которому человек из абстрактной единицы превращается собственно в *этого* конкретного уникума (гражданина полиса). Это целое как всеобщее не остается «за бортом» индивидуального вопрошания и деятельности, а становится его предметом. «Одновременно с категоризацией полисной реальности шло её интенсивное закрепление на уровне личностно-мотивационных установок, воспроизводивших при своей актуализации не просто структуру исходной ауторефлексивной ситуации, но и все основные

[1] *Гуссерль* Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // http://sophia.nau.edu.ua/library/text/gus_kr.html.

содержательные особенности последней»[1]. Ценной становится способность схватывать в универсальном *слове* всеобщезначимые фигуры деятельности, но вместе с тем не просто их фиксировать как пустые формы, а в рефлективном движении самосознания доводить их до *предметного конкретного различия*, определяя тем самым всякий раз новое абсолютно уникальное качество собственной индивидуальности, а не просто индивидности, человека. Индивидуальности закрепленной в самом глубинном фундаменте социальности, выступающей не как голое воление, а как внутренне заданная культурная схема-норма. Поэтому зарождение философии в Древней Греции неразрывно связано с самыми глубинными корнями европейского цивилизационного очага и теми его особенностями, которые уже позднее нашли свое предметное развитие и объективацию в таких реалиях как политика, экономика и право. Сам факт философии в истории классической Европы свидетельствует о том, что исходным, так сказать, геном личностной формы социального бытия является вовсе не познание как таковое! Оно становится *моментом* формы культуры, её предметной конкретностью только на определенном этапе собственного временного развертывания. В качестве такого гена можно назвать присвоение индивидом общественно значимого способа существования, позволяющего ему самому развертываться в реализованное, утвержденное бытие. Судить о результате этого развертывания нельзя внешним по отношению к самой культуре образом: результат сам полагает себя в наличии на уровне самой чистой формы – в философии. Прав был в этом отношении Хайдеггер: «Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства»[2].

В этом качестве философия и развивалась в лоне классической европейской традиции, охватывающей длительный период начиная с

---

[1] *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991. С. 110.
[2] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // http://philosophy.allru.net/perv185.html.

Античности и завершая преддверием Большого Модерна, т. е. формированием индустриального общества (рубеж XVIII–XIX вв.). Вместе с тем философия как феномен культуры не исчерпывается классическим этапом. Современная или неклассическая западная философия стала опытом или, точнее, попыткой обнаружения в современном разорванном сознании и самом омассовленном культурном пространстве внутренне скоординированного единства на уровне многообразных духовных интегралов. Возможно ли такое? Подробнее об этом – в одной из следующих лекций. Особняком стоит русская философия, которая стала выражением опыта исторического самосознания России в контексте цивилизационного соприкосновения с Западом. Об этом более подробно также ниже.

ЛЕКЦИЯ 2. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Античная философия является самым первым и наиболее длительным этапом развития философской мысли. Первым и по времени, и по значимости, ибо, как подчеркивалось в предыдущей лекции, именно в греческом мире собственно и появляется философия как отличная от мифа и религии культурная форма, особый духовный опыт. Развитие античной философской мысли охватывает очень длительный исторический период начиная приблизительно с VIII–VII вв. до н.э. до VI столетия н.э. Опираясь на мощную антиковедческую традицию выделим в истории античной философии следующие основные этапы:

1. Так называемая предфилософия, нижняя граница которой расплывается во временном потоке кризиса Микенской культуры (Элладской и Минойской), а верхняя связана с именами Гомера и Гесиода (IX–VIII вв. до н. э.), а также знаменитыми семью мудрецами Афин (Питтак, Солон, Клеовул, Периандр, Хейлон, Фалес, относящийся уже к Милетской философской школе, Биас). Данный период только условно можно назвать первым в истории философии,

хотя для греческой традиции он обладает колоссальным значением, особым образом преломляя мифологическое сознание олимпийского типа в новой практике зарождающего полиса.

2. Ранняя греческая или досократическая философия – первый в собственном смысле слова этап античной философии. С VII до середины V вв. Охватывает первые философские школы: Милетскую, Пифагорейскую, Элеатскую, атомистическую, раннюю софистику. Представлена такими знаковыми фигурами, как Фалес, Эмпедокл, Анаксагор, Гераклит, Пифагор, Демокрит, Парменид, Зенон Элейский, Протагор и мн. др.

3. Высокая классическая греческая философия (именуемая иногда в литературе сократическим периодом греческой мысли) – с сер. V в. и почти до к. IV в. до н. э. Этот период является вершиной греческой философии. Иногда его делят на среднюю классику (Сократ) и высокую (Платон и Аристотель и их школы). Значение трех величайших мыслителей древности – Сократа, Платона и Аристотеля – трудно переоценить для всей европейской философии вплоть до дня сегодняшнего, как и для культуры в целом.

4. Эллинистическая философия, охватывающая практически тысячу лет с к. IV в. до н. э. до к. VI в. уже н. э. А. Ф. Лосев выделяет ранний эллинизм (с IV по I вв. до н. э.) и поздний эллинизм (с I по VI вв. н. э.). Из всей пестроты многообразных направлений этого этапа античной философии наиболее крупные и значимые направления: скептицизм, стоицизм, эпикуреизм и неоплатонизм (самое позднее направление всей античной мысли).

Зарождение греческой философии как качественно нового типа мышления связано с постановкой вопроса о *первоначале всего сущего*. Причем, что самое главное, речь идет не только о предмете вопрошания, но и о *форме* его. Первые философы – представители Милетской школы – Фалес, Анаксимен и Анаксимандр отвечали на данный вопрос опираясь еще на представления о первичных стихиях или первоэлементах природы (вода, воздух и пр.). Поэтому этот этап ранней греческой философии еще по-другому называют

натурфилософия (natura – природа, естество). Первым философом считается Фалес, который приблизительно в 585 г. до н. э. предсказал солнечное затмение. Гераклит в качестве первоначала всего сущего рассматривает огонь или логос, что символизирует собой вечное становление, изменение, прехождение всего.

Однако обретение философией собственного предметного поля, равно как и адекватной ему формы, связано с именем главного представителя элеатской школы Парменида. Следует подчеркнуть значение Парменида не только для античной, но и для всей западной философии, поскольку именно он впервые вопрос о первоначале всего сущего, о его всеобщем родовом корне (о том, что есть то, что есть при роде всего) ставит на абстрактно-теоретическом уровне как проблему *бытия*. Категория бытия является самой первой и самой фундаментальной философской категорией, вместе с тем и самой «бедной» по своему содержанию. Не случайны характеристики бытия, которые дает Парменид: оно вечно, едино, сферично, оно есть, а небытия нет и, самое главное, оно тождественно мышлению. В бытии фиксируется самая общая абстракция сущего, но не как простое сходство многообразия, а как *родовое генетическое* связующее этого всего. Как то, что находится *при рождении* всего, т. е. образует всеобщую природу сущего, Космоса. Потому оно и тождественно мышлению – ибо оно само, как такое опосредующее всего, не может быть ни чем иным кроме как чистой формой, мыслительной формой, замыкающейся в себе. Корень всего не может быть дан эмпирически. Нельзя его рассматривать и как некую сумму, составное целое всего, которое, следовательно, нельзя и разложить на отдельные части не утрачивая при этом само всеобщее как таковое.

Принцип *тождества бытия и мышления* – составляет одно из ключевых измерений всей классической западной философии. Этот принцип или проблема отношения бытия и мышления в дальнейшем развертывании философского самосознания получит форму вопроса об отношении *всеобщего и единичного* – двух базовых философских категорий, схватывающих как раз ту или иную сторону способа

сочленения отдельного индивида и целокупного опыта социальности в рамках классической традиции.

Значение Парменида для европейской мысли велико, что находило свое подтверждение в том числе и в XX столетии, когда многие крупнейшие мыслители (например, М. Хайдеггер) прямо указывали на то, что парменидовское бытие определило всю последующую судьбу западного мышления. Конечно, можно по-разному наполнять смысловое поле этого бытия (эстетически, натурфилософски и т. д.), однако именно обозначенная выше логическая определенность бытия высвечивает магистраль эволюции философской формы самосознания культурной традиции Запада как процесса постепенного развертывания внутреннего противоречия индивидуального и общего в едином культурном кодировании социальности. Другими словами, для классической европейской традиции именно бытие образовывало высочайшую собственную реальность – реальность не отвлеченного потустороннего, а конкретного единства множества участников социальной общности, их индивидуализирующего Космоса, в котором каждый обнаруживает меру собственной предметности.

Уже у Демокрита, считающегося основателем так называемого античного атомизма эта же самая проблема разрешается так, что единый родовой корень всего сущего возможен только принципиально множественным образом – атомы бесчисленны. Не следует приписывать Демокриту и его последователям современное физическое прочтение атома как мельчайшей материальной частицы, но и вместе с тем памятуя о том, как в античности понимается «фюзис» (например, А. Ф. Лосев об этом этапе античной философии пишет: космос дан «только в виде своих материальных элементов, то есть в первую очередь чисто объективно…»[1]). Материя для Демокрита как и для других авторов того времени отнюдь не есть нечто данное нам в простом чувственном восприятии, осязании,

[1] *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С. 51

обонянии и т. п. Некое осовременивание атомизма вообще искажает смыслы античной философии и уводит в сторону от сути дела. Так же как и Демокрит, Пифагор во множестве чисел видит всеобщий бытийный корень Космоса. Числа выражают мировую гармонию, всеобщий порядок, в котором фундирована Красота и Благо всего. Отметим, что именно Пифагор был первым, кто назвал себя *философом*, т. е. тем, кто *любит мудрость*. Кстати у Гераклита философ – это «исследователь природы вещей» (Ф. Х. Кессиди).

Существо всей досократовской философии, если попытаться подвести её общий знаменатель, состоит в попытке, с одной стороны, обнаружить устойчивое в бытии, вечное, единое, с другой, помыслить в «координатах» этого устойчивого сдинства рсальнос фактическое многообразие сущего. Отсюда, например, знаменитые апории Зенона Элейского (быстроногий Ахиллес не догонит черепаху, летящая стрела покоится и т. д.), вытекающие невозможностью помыслить движение *как движение*, отталкиваясь от статичного парменидовского бытия.

Ключевой фигурой для понимания дальнейшей эволюции античной философии (равно как и западной духовности вообще) является Сократ. Прежде всего, его заслуга в истории философии вообще состоит в том, что он проблему бытия, или всеобщего первоначала «перевел» (А. Ф. Лосев) на антропологический язык, а именно: корневое противоречие этого бытия – противоречие всеобщего и единичного было осмыслено им как самое глубинное измерение реальности *человеческого* существования. Еще до Сократа представитель ранней софистики Протагор заявил: «Человек есть мера всех вещей». Однако софистический ход мысли, хотя и ставивший уже в центр «Я», все же оставался еще в пределах риторики и «полемического искусства» (Ф. Х. Кессиди), т. е. не связывал мышление и бытие как моменты взаимного опосредствования. Человек как носитель единичного в толковании Протагора, Горгия и других софистов выражает собой лишь пустое воление (абстракцию этой индивидуальности, выплескивающую

системные основания её тотальности, фундированности в едином как конкретизирующем самость), не закрепленное внутренним схематизмом целостного опыта.

Сократ же первый ставит проблему прямой зависимости возможности определения сущности самого человека от поиска гармонии его родового и сугубо индивидуального «уровней». С этим связан и важнейший ход сократовской мысли, состоящий в том, что центральную задачу подлинной философии, своего рода её ответственность он видит в обосновании прочного единства знания и добродетели. Истинное познание должно быть направлено не на внешний мир, природу, а на самого человека, т. е. иметь целью самопознание. Известное изречение «Познай самого себя» традиционно приписывается Сократу, хотя оно было задолго до него высечено на фронтоне Дельфийского храма. Но именно у Сократа оно обрело свой глубокий философский смысл – обретение подлинной формы человеческого бытия. Сократовское отрицание многознания и утверждение о знании собственного «незнания» выражает собой вовсе не скептицизм и недоверие собственному уму. Дело в том, что именно познание самого себя становится основанием мудрости, т. е. своеобразным «эфиром» обретения человеком собственной сущности, ускользающей всякий раз при попытке ее редуцирования к какой-то конкретной области жизнедеятельности или знания. Познание самого себя создает форму *единства* знания как таковую, чтобы само это знание смогло подняться до уровня действительно всеобщего мышления *всеобщих же* форм-фигур опыта целого социальности. Предметная реализация этого единства, доводящая его до необходимой закономерности связей отдельных моментов, возможна именно на уровне философского вопрошания, направленного на всеобщее или само мышление. Сократ фактически первый, кто прямо связал истинность и подлинность человеческого бытия с философией.

Интересен сократовский метод – майевтика. Это такое искусство ведения спора, при котором «рождение истины»

происходит в ходе поэтапной постановки вопросов собеседнику, развивающих заявленную логику оппонента и выводящих его к очевидности собственного заблуждения, противоречия со своим первым тезисом (например, что есть красота сама по себе, благо само по себе, единое и т. д.). В целом Сократ – знаковая фигура для всей античности по той причине, что он, может, единственный из философов, кто попытался в своей собственной жизни (если верить Платону, Ксенофонту и Аристотелю, так как сам Сократ после себя не оставил письменных источников) реализовать *непосредственное* единство всеобщего и единичного. Что само по себе – задача специфически культурная, но, возможно, в рамках именно древнегреческой традиции, еще только наивно созерцавшей величие и красоту Космоса-Бытия, и выступавшая как предмет личного усилия – усилия слова. Именно под этим знаменем подобного «стяжания цельности духа», собственно, и прошла вся история классической Европы. Однобокое толкование этой цельности как только рациональной в смысле формально-логизированной стихии соотнесения представления и предмета отражает лишь самую малую толику всеобщей формы самосознания.

Вершина всей античной философии это фигуры Платона (428/427–348/347 гг. до н. э.) и Аристотеля (384–322 гг. до н. э.), являющиеся крупнейшими в истории западного мышления вообще. Без них в принципе невозможно представить себе историю философии (как и культуры в целом). Составляя венец античной мысли (не хронологический, а смысловой), они вместе с тем заложили фундамент обретения философским опытом мышления собственной идентичности в пространстве меняющихся культурных смыслов. Сначала Платон (настоящее имя Аристокл) как ученик Сократа и основатель первой в истории академии, а затем учитель Александра Македонского Аристотель придали заявленным их предшественниками (Парменидом, Демокритом, Протагором, Сократом) идеям качественно новое по своей глубине решение. Оно отразило в себе кризисную трансформацию греческого полиса в IV в.

до н. э., постепенное изживание формы непосредственной достоверности единства всех граждан в нем как условия их индивидуальной и суверенной предметности.

«Имя Платона является не просто известным, значительным или великим. Тонкими и крепкими нитями философия Платона пронизывает не только мировую философию, но и мировую культуру»[1]. Платон оставил после себя большое интеллектуальное наследие в виде диалогов, традиционно группируемых в платоноведческой традиции по основанию раннего (сократовского), переходного и зрелого периодов его творчества. Некоторые наиболее важные для понимания сущности платоновской философии диалоги: «Теэтет», «Горгий», «Пир», «Протагор», «Парменид», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Критий», «Государство» и др. В центре платоновской философии, если очертить ее общий интеграл с учетом идей, содержащихся в его наиболее крупном позднем произведении – «Государстве», находится проблема обоснования *единственности* истинного бытия в качестве именно тотального всеобщего, т. е. проблема *Единого*. Чистые всеобщие сущности (эйдосы, числа, правильные геометрические формы, всеобщее благо) не допускают никакого растворения в чувственной конкретике и отдельно взятом существовании человека. В отличии от парменидовского бытия платоновское «царство идей» принципиально подвижно: Платон показывает реальную противоречивость всеобщего (в диалоге «Парменид» развертывает критику односторонних определений Единого, Предела, Иного и т. д.). Вместе с тем переход от одной «идеи» к другой не является абсолютно имманентным, для его осуществления, т. е. фактически для сцепления разных спецификаций Единого Платон прибегает к Демиургу. Последний вряд ли может быть истолкован как абсолютная божественная личность. Скорее всего следует согласиться с мнением тех исследователей творчества Платона, которые полагают, что речь в данном случае идет о

[1] *Лосев А. Ф.* Комментарии к диалогам Платона // http://psylib.org.ua/books/losew06/.

своеобразной «рационализации мифологии». Мифология, или как минимум метафоризация, ибо пока еще в развертывании философского самосознания не выявлена форма внутреннего и необходимого перехода от эйдосов к единичным вещам. Многообразие сущностей, как это можно судить исходя из диалогов «Парменид» и «Тимей», выступает как нечто гомогенное, как системное качество или, говоря более строго, как количество. В этом смысле платоновское учение об идеях где-то близко к пифагоровскому. Как отмечает А. Ф. Лосев, «Число у Платона не просто мыслится, не просто есть умственная абстракция и даже не просто самостоятельно существующий смысловой предмет, то есть не просто есть структура. Эта числовая структура активно определяет собою формы вещей; а ведь если вещь лишена формы, то она и вообще перестает существовать. Поэтому число у Платона есть то, что создает собою вещи и весь их распорядок. Число является как бы каким-то заряженным оружием, и заряженность эта есть заряженность бытием и самой действительностью. Именно здесь объективный, количественный идеализм Платона получает свое наибольшее *заострение*»[1].

Душа человека является бессмертной. Платоновский проект идеального государства, выступая крупнейшей утопией в истории культуры, вместе с тем есть реакция на происходившие изменения полисного типа социального миропорядка. Для удержания и сохранения данного полисного единства сам принцип связи индивидов фактически культивируется и доводится до идеальной необходимости. В платоновском государстве господствует именно всеобщее. Только оно обладает всей суверенностью бытийности и только благодаря ему отдельное единичное возможно. Отношение между ними носит пирамидальный иерархичный характер. Но в данном случае понятно, что единичное возможно только как своего рода орган одного организма, вне которого он просто погибнет

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики Т.II. [СОФИСТЫ. СОКРАТ. ПЛАТОН]. М.: Искусство, 1969. С.369.

(реальные предметы лишь «бледная тень» мира идеального, также и время лишь почти ненужная тень вечности). Человек должен стремиться к общему благу и в этом состоит залог подлинности его существования, или, точнее, приближения к таковому. В этом отношении Платон остается близок к Сократу. Именно по этой причине в платоновском государстве нет частной собственности. Оно сословно и делится на три класса: правителей-мудрецов (философов или, как сказали бы мы сейчас, интеллектуальной элиты), стражей государственности и так называемое третье сословие ремесленников, крестьян и прочего рабочего люда (плебса). Благо, о котором говорит Платон, не исчерпывается этическим смыслом. Хотя некоторые комментаторы философии Платона, её истоков и следствий для Греции (как, например, русский философ Е. Н. Трубецкой) именно в этическом видят подлинное основание платоновского идеализма. Смысл платоновского блага (и в этом состоит единство взглядов Платона и Аристотеля) определяется востребованностью со стороны греческого типа социальности замыкания на самое себя как целое и исключительно как **целое**. А отсюда – прямая нить к уже аристотелевскому определению человека как «политического животного». Благо заключено в общем, именно в нем сконцентрировано всякое действительное проявление человека (как и всякого сущего).

Нередко можно встретить резко критические оценки платоновского государства и особенно того, что правителями в нем являются философы. В этой связи выскажем следующее соображение. Самым неверным, ошибочным было бы рассмотрение платоновского проекта с высоты нашей современности. Что, к сожалению, имеет место. Достаточно вспомнить попперовскую оценку платоновского государства как первого образа тоталитарного закрытого общества. Для жителя эпохи глобализации, информационного общества и пр. совершенно чужды и непонятны глубинные мотивы и интуиции греческой мысли вообще и философии Платона в особенности (впрочем, это же относится и к

Аристотелю – мыслимо ли для нас то, что, например, можно обосновывать «рабство по природе»?...).

Выше мы обозначили платоновское идеальное государство как утопический проект. С одной стороны, сложившаяся академическая историко-философская и комментаторская традиция интерпретации для такого обозначения находит определенные основания, связанные с тем, что сам Платон считал описанное им государство реально *фактически* на тот момент времени не существующим. Но, с другой стороны, само понятие «идеальное государство» следует предварительно избавить от наслоений философии и культуры современности в самом широком смысле этого слова, ситуации Модерна и Постмодерна.

Для последней быть идеальным – значит быть чем-то несбыточным, по крайней мере «здесь» и «теперь», значит быть тем, что выступает скорее как ценностная установка коллективного сознания, коллективной идентичности и т. д. Конечно же, и для Древней Греции свойственно было наличие представлений о лучшем общественном устройстве, к которому так или иначе необходимо было бы стремиться. Однако Платон речь ведет вовсе не о том, что «лучше» или «хуже» по степени совершенства, превосходства и т. п. Во-первых, платоновское государство в отличие от всех модернистских социальных проектов обращено не в будущее, а в прошлое. И в этом аспекте полностью подтверждает гегелевское положение о том, что свой полет сова Минервы начинает лишь с наступлением сумерек – Платон жил и творил в эпоху сумерек классической греческой полисной культуры.

Платоновское государство как детище его *мысли*, можно сказать, на уровне античного мира предварило судьбу гегелевского государства из «Философии права». Но прав был Гегель – греки еще дети! Государственная жизнь в Греции еще не достигала и не могла в принципе достигнуть того состояния, чтоб она сама в себе была предметной реализацией «разумной формы» человеческой действительности. Такое государство еще остро нуждается в некоем

лице всеобщего, коим в его чистом виде и выступают философы, аристократические индивидуальности, которые практически, так сказать, реализуют *непосредственное* единство всеобщего, эйдоса и человека. Платоновское государство еще не в состоянии существовать без философии как опыта *длящегося сказывания*, длящегося опосредствования человека с «царством» подлинного и абсолютного, т. е. без философии как еще только обретаемого способа бытия-по-истине.

Ни государственная жизнь как таковая (гражданственность полиса), ни философия в своем пока еще таком временном развертывании у Платона (и вообще в Греции) не достигают собственного предела, и именно по этой причине нуждаются друг в друге. Это не означает их будущего развода по достижению такого предела: но философия в нем завершится как сказывание, а государство само не только в себе станет разумной действительностью, но и для себя обретет форму истины. И именно потому-то Платон и выразил с максимальной возможностью основной нерв, наверное, не только собственно европейской, но и всей мировой культуры *как культуры* – стремление поставить земное существование в абсолютную зависимость от идеальности как таковой, духовности и вечности, стремление к превозможению плена эмпирической стихии человека.

В конечном счете, вся классическая европейская культура, рожденная у подножия Олимпа и завершившая свой путь в немецком университете и была платоновским государством, *мифом* – в том самом фундаментальном значении, в каком сама культура, сама ситуация человека в мире претворяется как миф, как сказываемое **Слово**.

Аристотель многими признается теоретическим олимпом Древней Греции – он «был призван к тому, чтобы заключить собой все умственное движение греческой философии»[1]. Прежде всего

[1] *Виндельбанд В.* История древней философии с приложениями В. Виндельбанда – Августин и средние века. Фуллье. История схоластики. СПб., 1893. С. 193.

отметим, что Аристотель первый в истории философии фактически предпринимает попытку всеохватной масштабной *систематизации* и энциклопедизации всего накопленного к его времени знания (у него первого мы находим оформленную «Физику», «Поэтику», «Этику», «Риторику», «Экономику», «Политику» и т. д.). И в том числе, что очень важно, систематизации истории философии. Стагирит, можно сказать, был первым *историком философии*, причем в том существенном аспекте, что он не просто выводит последовательность своих предшественников, а дает вполне определенную *критику* этих учений и в первую очередь философии Платона. Критику, опирающуюся, соответственно, на определенное видение центральной проблематики греческого мышления. Также следует иметь в виду, что ко времени Аристотеля классический греческий полис фактически пришел в упадок (как отмечает Гегель в своей «Философии истории», период наивысшего расцвета греческого классического духа – это всего лишь какие-то лет 60, отделяющие Пелопонесскую войну от Персидских войн, т. е. сер. V в. до н. э., а это, собственно, еще время софистов и молодости Сократа…), что само по себе и прямо и косвенно не могло не отразиться на его понимании задач философского поиска, на толковании социально-политических реалий. Аристотель стоял перед фактом реального дробления социальной реальности в её прежнем способе самоорганизации и её постепенного поглощения крупными интегративными формами, которые уже выходили за рамки собственно греческой классики (в том числе и такими, которые, например, создал один из его учеников…).

Главная задача, которую в этом контексте ставит и решает Аристотель, это выявление фундамента достоверной *единичной* бытийности. Конституирование такой конкретной вещи мыслитель рассматривает как определенную *родовидовую иерархию*. При этом главными категориями в его анализе (классифицированном позже его учеником как *метафизика*) становятся *материя* и *форма*. Материя выражает собой общий род многих видов, объединяющий в себе

разные противоположные признаки одного сущего. Материя есть чистая *потенция*, возможность актуального «вот этого» бытия. Данную актуальность материя приобретает в собственном *оформлении*. Таким образом, основа всего сущего – это материя, которая и есть всеобщее, взятое в своей голой абстрактности. Вся она подводится Аристотелем под десять высших родов всего сущего, из которых он специально выделяет так называемую *первую сущность*. Первая сущность как раз и выступает основанием такого соединения материи и формы, которое не является случайным, а выражает *закон*, *необходимый* вектор однозначного сцепления-выбора именно такого единства из потенциально бесконечной возможности вариантов. Важнейшим, можно сказать, самым главным примером, который Аристотель рассматривает в качестве демонстрации решения задачи своей «первой философии» является проблема определения сущности человека.

Вообще, социальная тематика в его систематическом построении занимает ведущее место. Человек – это zoon politikon, *политическое животное*, но не только. Человек – это еще и существо, одаренное *логосом*, речью. Две эти дефиниции Аристотель считает взаимозаменяемыми. В этом фундаментальном определении человека схвачена основная интуиция классического греческого мышления. Еще Сократ спрашивал: *что* есть Красота? Благо? Человек? Ответить на эти вопросы нельзя, если оставаться в кругу голого эмпиризма, многообразия отдельно существующих элементов: это *что* всякий раз будет безнадежно ускользать. Можно ли определить сущность человека исходя только из его индивидуальных признаков? Или, наоборот, из признаков, в которых один человек оказывается похожим на множество таких же, как и он сам? (например, является ли сущностью человека наличие у него мягкой мочки уха, если этим признаком обладают абсолютно все люди? Или можно ли сказать, что сущность учителя музыки заключена именно в том, что он передает навыки владения, скажем клавесином, своим ученикам?). Результирующая греческой рефлексии в этом

направлении весьма ценна для всей европейской культуры: человек есть постольку человек, поскольку он все-таки есть конкретная индивидность, т. е. в той мере, в какой положено его самотталкивающее различие от множества других. В противном случае целостный опыт единого общества растает и превратится в пустое монотонное дление голого количества. Но само это различие должно также стать *опосредованным* (в ином же случае различенность оставит после себя лишь неузаконенную «узколичную индивидуальность» (А. Ф. Лосев)) В аристотелевском решении вопроса zoon выступает как общее родовое начало, как потенциальная материя, а politikon как предельная актуальная *форма*, т. е. конкретная спецификация. Однако в этой форме как таковой, взятой отдельно от своей материи, от родового, конкретики, единичности пока еще столь же мало как, собственно, и в материи. Простое соединение родового и politikon само по себе как таковое не составляет конкретной тотальности единичного опыта. И вот почему: это самое politikon выражает собой некую общественную (политийную) прописку человека и поэтому понятно, что эта политийная спецификация не может зиждиться ни на чем, кроме как на прочной увязанности одного индивида со множеством других, данной реально предметно и, что очень важно, *непосредственно,* т. е. оно словно *пред*-находится уже как готовое отдельным человеком, который, таким образом, не участвует в её полагании (последнее вообще недоступно античности, первые формы такого самоопосредствования появятся лишь в христианстве в средние века).

В сущности, Аристотель здесь расшифровывает базис античного полиса, максимально артикулируя его внутренний ключ. Реальное предметное единство политийи (этим греческим словом философ обозначает собственную форму общества как системы взаимосвязанного отношения граждан, т. е. само общество как единство индивидов) – это, говоря современным языком, публичное политическое общение, ибо не зря же Аристотель определяет человека как логосное существо. В своей «Политике» Аристотель

начинает с общего рассуждения о сущности государства и общества. Так же, как и Платон, он не различает содержательно государство и общество, для греческой культуры, для полиса как опредмечивания всеобщего способа человеческого существования это одно и то же. Государство он трактует как некую общительную связь, которая имеет в качестве своего смысла и конечной цели некое благо. Причем целью государства как формы общительной связи является высшее благо, обнимающее собой все остальное. Общение, которое больше и лучше всех стремится к высшему благу, Аристотель называет государством или «общением политическим»[1]. «Государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»[2].

По этому поводу Пьер-Дамиан Юг пишет: «эта эквивалентность по-своему важна: политика в самом точном смысле слова имеется… постольку, поскольку имеется речь. Но говорить – и Аристотель уже говорил об этом на свой лад – это не только сообщать, не только доводить до сведения других, это взаимно расспрашивать, задавать друг другу вопросы»[3]. Таким образом, соединение родового и видового реализуется всякий раз *предельно* – не как абстрактное положение, а как конкретное «это» целого. Этот предел выражен в *чтойности* – oysia (А. Ф. Лосев), выступающей следовательно, сутью бытия, связью первой сущности и того, что о ней мыслится. Эта

---

[1] *Аристотель.* Политика // Мыслители Греции. От мифа к логике. М.; Харьков: Эксмо-Пресс, 1999. С. 441.

[2] Там же. С. 444.

[3] *Юг П.-Д.* Если политика определяется аудиторией // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 107–108.

«чтойность» всегда есть только как актуальная форма, обнаруживаемая именно в специфическом движении от одной конкретности к другой.

Дело именно в том, что человек способен самоутвердиться и самореализоваться как Человек (а для Аристотеля, как и для Платона – это значит стать полноправным членом гражданского сообщества как основы полисной политической структуры) только став частью единого целого общительной связи государства, политийи. Т. е. развитие индивидуальности, а затем личности возможно только за пределами этой индивидуальности как абстрагирующейся от единого бытия, в сфере «между» индивидуальностями. И эта сфера общения, «между» реализуется на практике через отношение господства и подчинения.

На это фундаментальное обстоятельство позднее будет обращать внимание Гегель в своей «Феноменологии духа». В этом реальный смысл аристотелевского определения сущности человека как политического животного. Обратной стороной этого определения будет тезис о необходимости рабства «по природе». Другими словами, специфически человеческое конституируется не в отдельных актах говорения, мышления, направленных на абстракцию предмета, на частное, а в сфере включения этих частностей, элементов в целое – опосредованное своим корнем общительное единство. Внутри этого единства само мышление становится не только в себе, но также и *для себя* необходимой положенностью человека, а не просто голым волением, случайностью.

Государство постольку иерархично, поскольку общительная связь, непосредственно поглощающая органику человека, основывается на преобразовательном отношении силы и слабости во власть и подчинение. «Согласно нашему утверждению, – рассуждает мыслитель, – во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и власть политическую. Душа властвует над телом, а разум над нашими стремлениями – как

государственный муж. Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души – быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души, и наоборот, какой всегда получается вред при равном или обратном соотношении. То же самое положение остается в силе и в отношении человека и остальных живых существ»[1]. Чтобы быть человеком, по Аристотелю, нужно быть членом государства, его органом, частью гражданского общества; нужно быть либо господином в этом обществе, либо рабом. Вот как Аристотель пишет об этом: «всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта – возьмем, например, природу человека, коня, семьи – то его состояние, какое получается при завершении его развития. Сверх того, в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием.

Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что *человек по природе своей есть существо политическое*. А тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря, “без роду, без племени, вне законов, без очага”; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске»[2] (выделено мной. – А. М.).

Существует точка зрения на Аристотеля как идеолога древнегреческого рабовладельческого общества. Точка зрения, следует признать, полностью модернистская, современная,

---

[1] *Аристотель.* Политика // Мыслители Греции. От мифа к логике. М.; Харьков: Эксмо-Пресс, 1999. С. 447.

[2] Там же. С. 443–444.

пытающая видеть в деле философии оправдание наличной действительности. Аристотель ничего вовсе не оправдывает. Категории господства и рабства в его метафизике (в широком смысле слова) – это не политико-правовые конструкты, каковыми они стали в наше время. Быть господином или быть рабом есть практическая истина человека, находящегося в процессе собственного становления как еще не завершенного для себя целого опыта самосознания.

В аристотелевском дешифровании «телоса культуры» явно прочитывается такая важнейшая черта всей античности, как цикличность в восприятии Макрокосмоса и Микрокосмоса. Отдельный человек завязан на мировое «вечное движение», на «небесный» круговорот, бывший для греков наглядным образцом идеального движения, чистым *что* всякого движения в принципе.

Развитие античной философии после Аристотеля идет самыми разнообразными путями, которым традиционно в историографии дается именование *эллинизм*. Понять сущность поздней античной философии невозможно вне ее социально-исторического контекста. Для раннего эллинизма это разложение классического малого города-государства (полиса) и выработка крупных форм социальной интеграции. Отсюда, как подчеркивает А. Ф. Лосев, следуют базовые принципы эллинизма: *индивидуализм, военно-монархическое единоначалие, космополитизм.*[1] «Субъект, действующий тут в философии, в жизни, в искусстве, гораздо более человеческий субъект, чем это было раньше. В чувстве он гораздо интимнее, теплее, сердечнее, в воле он гораздо насущнее, понятнее, гораздо обычнее того старого строго и сурового эллинского субъекта… Если в классической эллинской эпохе мы тоже видели какой-то относительный индивидуализм (в сравнении с общинно-родовой формацией)… то эллинистический период не есть просто эпоха индивидуализма. Ее внутренний принцип не индивидуум, а

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 8–9.

индивидуальность… Эллинизм… опирается на конкретную и единичную индивидуальность. Отсюда и идея монархии; отсюда и стремление… утвердить и спасти личность человека»[1]. Как отмечает Лосев, в эллинизме философия в первую очередь обращается к внутреннему устройству личности, а уже потом к логике, физике и т. д. Представители и стоицизма, и эпикуреизма, и скептицизма практически в равной мере проповедуют ценность безмятежного внутреннего равновесия человека. Крупнейшей фигурой позднего эллинизма является Плотин, представитель так называемого неоплатонизма. По мнению некоторых исследователей этого периода философии (например, по мнению Г. Г. Майорова), на развитие неоплатоников оказала влияние раннее христианство. Лосев же вообще считает неоплатонизм вершиной всей античной духовности: «Совместив в себе Платона и Аристотеля, античный неоплатонизм (III–VI вв.) создал наиболее систематическую и максимально заостренную философскую систему, которая уже оказалась не какой-нибудь одной школой, ведущей борьбу с другими школами, но совмещением всего передового и оригинального, что вообще было создано античностью в области мысли. Здесь ставился вопрос не о борьбе отдельных античных школ между собою, но о борьбе всей античной философии с новым и еще небывалым в античности ее врагом, а именно с монотеизмом»[2].

В целом античная философия, прежде всего греческая, открыла человечеству совершенно неведомые ранее формы отношения к действительности и к самому себе. Вместе с тем, рожденная в Греции субъективность «не была человеческой индивидуальностью во всей ее глубине. Она была индивидуальностью постольку, поскольку в ней отражался идеал гармонии духовного и телесного, внутреннего и внешнего, психологического и космологического»[3]. Приведем в завершении нашей лекции слова Гегеля, пожалуй, лучше всего

---

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 10.
[2] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 174.
[3] Там же. С. 37.

раскрывающие специфику всей античной формы культуры и мышления. Он пишет: «Но хотя эта греческая нравственность в высшей степени прекрасна, симпатичная и интересна в своем проявлении, она все-таки не является выражением высшей точки духовного самосознания: ей недостает бесконечной формы, и именно… рефлексии мышления в себе, освобождения от природного момента, от содержащегося в красоте и божественности чувственного элемента, а также от непосредственности, в которой состоит нравственность. В ней мысль не постигает самой себя: в ней нет бесконечности самосознания, нет сознания, что право и нравственность должны подтверждаться во мне на основании свидетельства моего духа»[1]. Греческая мудрость «еще не дошла до субъективной свободы самого «Я»… до определения духа как *этого*»[2]. При этом глубоким смыслом «упадка» греческого мира, «его принципом является *становящийся свободным для себя внутренний мир*»[3].

ЛЕКЦИЯ 3. ФИЛОСОФИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Высокая греческая культура заложила основы совершенно уникальной цивилизационной традиции, именуемой ныне Западом, или Европой. Её базовый принцип – это постепенное становление личностной формы социального бытия, обретение человеком *свободы* в качестве не голого произвола, а подлинного фундамента действительно суверенного, самоутвердительного развития, обладающего в себе универсальностью. Другими словами, классическая западноевропейская социальность в своем историческом развертывании опредметила, опосредствовала свободу, положив *всеобщий ключ* связи совокупного антропологического

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 289.
[2] Там же. С. 344.
[3] Там же. С. 291.

опыта как *реальную* основу трансформации и образования всякий раз нового *уникального* отношения одного человека к другому и в его лице ко множественному социальному целому.

Обретению человеком своей фундаментальной свободы, её предметному закреплению и конституированию тем самым всеобщей определенности социальных практик способствовали два основных духовных вектора европейской истории, зародившихся с разницей в шесть веков в восточном Средиземноморье – *Философия и Христианство*. Они развивались не просто в одном социокультурном пространстве и времени, но внутренне составляли *одно* движение духа, синтезировавшее саму чистую форму всеобщности как таковую. Тем более если иметь в виду то глубинное обстоятельство, что у христианства имелись древнейшие иудейские корни, которые были не только старше греческой мудрости, но и впоследствии конвергировали с высотами последней, особенно платонизмом; достаточно вспомнить Филона Александрийского и его греко-иудейский теоретический синтез, учение о Логосе и пр.

В Римской империи всеобщность социальности носила внешний формальный характер, выраженный в *праве*. «Но Запад требовал более глубокой, чисто внутренней всеобщности, такого бесконечного, которому в то же время была бы присуща определенность»[1]. Обретение такой всеобщности и произошло в христианстве. «Благодаря христианской религии абсолютная идея Бога была осознана в своей истинности; в этой идее и человек в соответствии со своей истинной природой, данной в определенной интуиции сына, находит самого себя. Человек, рассматриваемый как конечный для себя, есть в то же время и образ Божий и источник бесконечности в нем самом; он есть самоцель, имеет в самом себе бесконечную ценность и назначен для вечности. Итак, его родина находится в сверхчувственном мире, в бесконечной внутренней жизни, которую он обретает лишь благодаря разрыву с естественным

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 348.

наличным бытием и хотением и благодаря своим стараниям преодолеть его в себе. Таково религиозное сознание»[1]. Благодаря христианству и философии, а точнее их, грубо говоря, историческому союзу опыт *самосознания* стал действительной формой обретения человеком собственной самости в культуре, способом обретения таких твердых столпов. Философия и христианство едины: сначала был подготовлен универсальный язык автобиографического проговаривания пребывания конечного смертного эмпирического человека в вечном абсолютном трансцендентном – ***Личности***, затем же отношение к этой Личности вновь вернулось в стихию чистой формы мышления. Говоря о значении христианства для Западного мира и истории вообще, Гегель специально подчеркивает: «Этот новый принцип есть ось, вокруг которой вращается всемирная история. История идет *до этого пункта* и направляется *отсюда* далее… Это означает не что иное, как то, что самосознание возвысилось до таких моментов, которые принадлежат понятию духа и до потребности понимать эти моменты как абсолютные»[2].

Однако европейская история далеко не столь однородна, как, скажем, история Индии или Китая. Но в том и состоит её кардинальное несовпадение с миром Востока, что её движение совершалось от одного *излома* к другому, от одного срыва самой социальности к другому (крушение полисной системы и формирование мировой империи Рима, падение которой привело к становлению христианского средневекового феодального общества, трансформировавшегося в абсолютные монархии и аристократии). Эти изломы представляют собой максимальное развертывание внутреннего противоречия индивидуального и общего. В первые века нашей эры закладываются основы нового – феодального способа производства, который уже в границах всемирной империи Рима стал постепенно отвоевывать доминанты культуры. На смену античной

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 351.
[2] Там же. С. 339–340.

философии приходит средневековая, не отменяя её, а создавая новую форму её бытия в новых культурных условиях.

Определение специфики и существа этого нового этапа развития классического западного мышления возможно именно в контексте понимания фундаментальной трансформации самой социальности, обретшей христианство. Хронологические границы средневековой философии не совпадают с границами средневековья как этапа европейской истории, как они традиционно толкуются историографами западного мира. Мы присоединяемся к позиции отечественного исследователя Г. Г. Майорова, который указывает, что «более оправдан… такой подход к средневековой философии, когда с этим термином связывается прежде всего исторически своеобразный *способ философствования*, характерный для Европы и Ближнего Востока эпохи феодализма, однако возникший еще задолго до утверждения классического феодализма и сошедший с исторической сцены много раньше, чем окончательно сошел с нее европейский феодализм»[1]. Именно этот способ философствования составил следующую за античной логическую форму развертывания противоречивого отношения европейского социо-антропологического опыта. Форму, которая синтезировала в себе греческий интеллектуализм и христианский принцип свободы и довела это качественно новое единство до следующего замыкания основания социальности на само себя и обретения вершины всей западной классики уже в Новое время.

Исходя из обозначенных обстоятельств, временные рамки философии западноевропейского средневековья можно обозначить приблизительно следующим образом: II/III – XIV вв., т. е. немногим более тысячи лет. При этом становится очевидно, что ранняя средневековая философия развивалась параллельно позднему эллинизму (в частности, неоплатонизму, существовавшему вплоть до VI в.) и еще внутри Римского государства. В этом качестве

[1] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 4.

средневековая философия включает в себя три основных этапа: *апологетика, патристика и схоластика.* Главная же сущностная спецификация средневекового философского самосознания – это его непосредственная связь с христианством. Это вовсе не означает, что после средневековья философия навсегда простилась с христианством! Речь идет конкретно о том, что в эпоху социального слома Античности именно христианство как практика обращения к Богу и осмысление возможностей данного опыта стало «прибежищем» технологии и содержания категориального мышления. Которое само оказалось весьма кстати в условиях развития раннего христианства, оформления его догматики и прояснения ключевых смыслов как практики «заполнения» символического пространства Европы, высвобождавшегося из под формы Римского права и варварской «германской» языческой мифологии.

Можно обозначить некоторые общие характерные особенности средневековой философской мысли, которые роднят ее различные этапы (скажем, раннюю апологетику и позднюю схоластику) в один культурный феномен в рамках одной же цивилизации.

Во-первых, это ретроспективность и консерватизм в том смысле, что конечной целью философского усилия средневекового ума была Истина, уже однажды данная людям в *прошлом*. Интересно отметить, что своего рода классикой средневековой философии был именно её ранний период. Как пишет Г. Г. Майоров, «чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее – такова максима средневекового сознания. Самое древнее – это Библия, и она есть единственный в своем роде полный свод всех возможных истин… сообщенных человечеству божественной благодатью на все времена. Следовательно, достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии. Задача экзегета-философа и состоит в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные письмена. Чем ближе экзегет стоит ко

времени откровения, тем лучше он знаком с тайнами аутентичной экзегезы. Наоборот, чем дальше он отстоит от этого времени, тем большая вероятность его ошибки»[1].

Во-вторых, специфической чертой именно средневековой философии, обусловленной выше указанным моментом, является ее «привязанность» к тексту, её «вращение» вокруг текстов, обладающих наивысшим авторитетом. Текст Евангелий, первых Отцов Церкви не только выступает предметом интеллектуального вслушивания, но также и размышления. Этот текст полисемантичен, исключительно богат содержанием, которое нередко покрыто тайной. Именно такой текст стал своего рода основой становления свободного теоретизирования в новых условиях средневековья. В этом смысле «заслугой» средневековой философии является рождение и концептуальное оформление *герменевтики* как особого искусства толкования текста, направленного на раскрытие смыслов, сокрытых в нем. Средневековый анализ текста мог включать в себя несколько уровней: от простого этимолого-семантического до творческого, дающего не только анализ мыслей *автора* текста, но и в большей степени развитие собственной позиции.

В-третьих, в исторической эволюции всего средневекового мышления от ранней патристики до поздней схоластики можно обозначить такую тенденцию – религиозный авторитет и вера, с одной стороны, и усилия человеческого разума, теоретически добытые истины, с другой, постепенно как бы менялись местами в приоритете философствования. На раннем этапе доминировало первое, а уже в поздней схоластике второе.

В-четвертых, вся средневековая философия развивалась прежде всего как некий опыт учительства и дидактики. Центрами философской образованности были монастыри, аббатства. А сама практика философствования прежде всего была по своему содержанию транслирующим опытом. Наиболее распространенные

[1] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 9.

формы философского текста – это *компиляции* (на раннем этапе) и *суммы* в период расцвета схоластики. В данном случае не следует проводить жесткую параллель схоластической дидактики и современной педагогической практики. За средневековым учительским опытом стоял мощный фундамент – проговаривание самой парадигмальной основы целой традиции.

В-пятых, развитие как патристической мысли, так и позднейшей схоластики проходило под влиянием античной интеллектуальной традиции. Из этого не следует, что средневековая философия находилась в чьей-либо тени. Напротив, средневековая философия как абсолютно автономное духовно-символическое образование впервые породила целый ряд фундаментальных теоретических проблем, которые уже в XX столетии были «открыты» современной философией. К их числу относится теория интенциональности, учение о различии между грамматической и логической структурой высказываний, между «событиями» и «атомарными предложениями», ставшими предметом исследований Витгенштейна в его «Логико-философском трактате» и др. Но вместе с тем влияние Платона и Аристотеля было велико. Особенно в части решения сложных теоретических вопросов, связанных с прояснением отношения Творца и мира, сущности творения, человека, уровней реальности и т. д.

Развитие ранней средневековой философской мысли проходило в контексте становления самого христианства в качестве такого религиозного опыта, который смог выступить, что очень важно, новым цементирующим основанием социокультурной реальности в условиях крушения Западной империи, новой идентификационной платформой. Этот процесс был долгим и противоречивым. Он требовал серьезных теоретических усилий по формулировке основного догматического содержания христианского вероучения и его дистанцированию от многочисленных ересей, которые, обладая довольно глубокими корнями в греческой и иудейской духовности, в первые пару столетий нашей эры сами претендовали на истинное

толкование христианства (монофизитство, гностицизм, арианство, манихейство и др.).

Не следует полностью сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что в условиях крушения Рима и определенной неразберихи в социально-политическом пространстве Средиземноморья в середине первого тысячелетия н. э., укреплении позиций Византии, интеллектуальное обоснование догматов христианского вероучения также служило процессу институционализации религии в качестве исходного образца государственного мировоззрения. И, следовательно, становлению христианского опыта на уровне коммуникативной практики и рефлексии предельных инстанций легитимности нового социального порядка в качестве доминирующего фактора культурно-исторического развития Западного мира, его символики и структуры.

Апологетика как самый первый специфически философский опыт обоснования истин христианского вероучения в своей хронологии охватывает период до сер. III в., хотя сразу оговоримся, что эти временные рамки очень условны. Собственно, основное теоретическое содержание апологетической литературы, учения первых апологетов представляет собой именно защиту, отстаивание христианства в глазах многочисленных тогда еще язычников и еретических сект (в особенности гностиков), на что и указывает сам этот термин. В рамках апологетики были впервые предложены решения основных мировоззренческих вопросов с христианской позиции, а также заявлены ключевые проблемы будущей средневековой философии: проблема отношения веры и разума, сущности монотеизма, творения мира «из ничего» и т. д. Наиболее крупные фигуры раннехристианской греческой апологетики: Юстин, Татиан, Марциан Аристид, Кодрат, Афинагор, Теофил, Ириней, Ипполит. Важнейшей заслугой первых апологетов было утверждение тезиса о том (в частности, Иринеем против гностицизма), что *мир есть абсолютно свободное творение трансцендентного Бога.*

Особо следует отметить фигуры высокой греческой апологетики – Климента и Оригена Александрийских. Именно Клименту принадлежит первая обстоятельная разработка важнейшей для всего средневековья проблемы отношения веры и разума. Вера и разум не отменяют друг друга. У истинной философии и религии один предмет. Ориген дает первый опыт систематизации христианской теологии. Он дает толкование понятиям Бог, Логос, мир, душа, свобода. В числе крупнейших представителей западной латинской апологетики следует назвать Минуция Феликса, Квинта Тертуллиана, Арнобия, Лактанция. Развитие латинской патристики отличалось от греческой уже хотя бы тем, что отсутствовал авторитетно признанный перевод Библии на латинский, подобно греческой Септуагинте. В целом, как отмечает Г. Г. Майоров, «в области теоретической философии ни собственно апологеты, ни даже александрийцы не создали ничего оригинального. Но именно они создали на христианской основе тот тип религиозно-философского синкретизма, который будет столь характерен для всей эпохи средних веков»[1].

Развитие патристики также проходило по двум основным направлениям – восточной греческой и западной латинской. Главные представители патристической мысли признаны Отцами Церкви. К ним относятся в Византии – Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский; на латиноязычном Западе – Амвросий Медиоланский, Иероним Стридонский и Аврелий Августин. К латинским «отцам» еще добавляют Папу Григория I как Григория Великого. Несколько позже в Византии появился еще ряд выдающихся авторов, ставших в один ряд с Григорием Нисским – Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др. Безусловно, крупнейшей фигурой всей патристической мысли, оказавшей колоссальное влияние не только на средневековую, но и на всю классическую западную

[1] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 142.

философию является Аврелий Августин (354-430 гг.). Его масштаб в рамках классической философии сопоставим с Платоном и Аристотелем, Фомой, Кантом и др. Краткость лекционного объема не позволяет нам остановиться на этой фигуре подробно, поэтому обозначим лишь наиболее существенные для всего средневековья философские положения, разработанные Августином. Наиболее значимыми произведениями зрелого периода творчества Августина являются «Исповедь», «О Троице», «О Граде Божьем».

Главная проблема, рассматриваемая в них – это отношение веры и разума. Приоритет её для христианской мысли понятен. Августин закладывает основы понимания такого отношения как определенного союза, получившего в высокой схоластике свое дальнейшее обоснование. Вера *не* противостоит разуму, она *сверх*разумна. Он проводит разграничение между верой и доверием, верой авторитету и верой разуму. Его знаменитое положение: «верую, чтобы понимать» означает именно то, что отношение человека к Богу не может опираться ни на что иное кроме как на веру, глубина и сила которой должны выступать «эфиром» понимания Абсолютного. В религиозном сознании в отличие от науки, в том числе от умозрительной логики и математики, вера не тождественна пониманию, но выступает сама его условием. Как пишет Августин, «Верное направление исследования должно начинаться с веры… Давайте искать подобно тем, которые находят; и давайте находить подобно тем, которые все еще должны продолжать поиск»[1].

Неоценимый вклад Августина в западную метафизику заключается также в разработке проблемы *времени* (по мнению некоторых исследователей, обнаруживается очень сильное сходство августиновского понимания времени и его понимания в произведениях Василия Великого и Григория Нисского). Время, конечно, становилось предметом рефлексии греческой мысли, однако

[1] Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 228.

именно в рамках христианского сознания были выработаны фундаментальные предпосылки определения времени специфически *философски* как отношения становящейся субъективности. По мнению Б. Рассела, августиновское толкование времени превзошло всю античную мысль в этой сфере (и платоновское его определение как образа вечности и аристотелевское как число движения).

Прежде всего Августин объявляет само время творением Бога. Поэтому вопросы о том, *что было до* сотворения мира, чем занимался Бог *раньше* и почему он сотворил мир именно в *этот* момент времени – снимаются сами собой. Бог есть вечность и по отношению к вечности нет никакого смысла как-то измерять или определять «пропорцию» временных отрезков, в которых существует человек. Годы, столетия, тысячелетия и т. д. суть не маленькие количества времени по сравнению с вечностью, а *абсолютные нули*: «Все определения пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю»[1]. Вечность есть бесконечная длительность, время же есть конечное прерывное дление. Вечность в противоположность времени всегда и абсолютно всецело есть *актуальное настоящее*, которое *налично*. Августин задается вопросом: если человек существует во времени, что очевидно, то как можно понять это время (и, следовательно, такое пребывание в нем), если актуально всегда есть только настоящее? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Вместе с тем время в отличие от вечности *всецело* в этом настоящем актуально не дано: настоящее зависит от прошлого, и само определяет будущее. «Что же касается настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило в прошлое, оно не было бы временем, а вечностью, поскольку через него будущее переходит в прошлое, то как можно говорить, что оно есть, если основание его бытия как раз в том, чего нет? Уж не приписывать ли ему бытие в том смысле, что оно постоянно стремится к небытию, в каждый

[1] Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 293.

момент переставая существовать?»[1]. «Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью»[2]. Вывод, который таким образом делает Августин из всего этого, такой: «…неточно выражаются те, которые говорят, что есть три времени: прошлое, настоящее и будущее. Точнее, по-видимому, было бы сказать так: имеются три таких времени: настоящее, относящееся к вещам прошлым; настоящее, относящееся к вещам настоящим, и настоящее, относящееся к вещам будущим. Поистине эти три объекта существуют только в душе нашей, и я не вижу их нигде, кроме как в ней: настоящее вещей прошедших состоит в *воспоминании*; настоящее предметов настоящих – в *созерцании*; настоящее будущих предметов – в *ожидании*».[3] Измерить же время можно также только в *душе* человека. Время и есть протяженность человеческой души. Нет какого-то само по себе существующего до и вне всякого восприятия мерила для времени. Определение сущности самого времени Августин оставляет во многом вопросом открытым. Однако указывает, что оно отражает отношение между различными предметностями, между следованиями их друг за другом и т. д. Августиновское понимание времени нашло свой отпечаток и в его первой действительно философской трактовке *истории*. «Отцов истории» можно искать где угодно, однако именно в рамках христианской культуры возникло впервые понимание истории как живого *необратимого нециклического движения* от начала (сотворения Мира и изгнания Адама и Евы из Рая после их грехопадения) через центр или всемирную Ось (Христос) к окончанию земной человеческой истории (Второму пришествию и Страшному Суду).

---

[1] Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 293–294.
[2] Цит. по: *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 60.
[3] Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 295.

Одна из центральных проблем всей христианской теологии – проблема определения Троицы или понимания триединой сущности Бога (Отца, Сына и Святого Духа – *как есть Один Бог в трех лицах*, но не три бога) – получила также свою разработку у Августина, который специально посвятил ей трактат «О Троице». Во-первых, сам процесс творения Богом «все из ничего» Августин объясняет с помощью понятия «семенные причины», которые, как зародыши, развивались в организмы. При этом библейское повествование о шести днях творения Августин трактует аллегорически: *все* было сотворено Богом *Словом* в одно мгновение, которое потом Им последовательно раскрывалось как актуализация тайн. Все вещи изначально были созданы как «сперматические логосы», потенциально содержащие в себе все богатство будущего многообразия.

Чтобы верно понять, как Августин объясняет сущность трехипостасного Бога, необходимо вновь актуализировать логическую связку всеобщего и единичного, идущую от Парменида, Платона и Аристотеля и фиксирующую ключевое матричное самоопределение классического европейского культурного канона. Бога в трех Лицах нельзя мыслить нумерически (в этом случае мы получили бы три бога), нельзя мыслить как три вида одного рода (в этом случае эти Лица перестали бы быть именно полновесными Лицами как *абсолютно* вбирающими в себя всю божественность). Как же есть Он *Один как Три*? Бог есть абсолютная единичность, т.е. Он есть не как абстрактная сущность, «не вообще есть», а в своем «есть» Он есть как что-то конкретно-различенное, которое возможно «только во множественном числе, что и заставляет различать в этой сущности троичность и при этом иметь в виду, что, хотя «три» различаются «релятивно», т. е. по отношению друг к другу, спецификой этого их соотношения является… то, что каждый из них трех не меньше всех вбирает в себя полноту божественности, так что взятый сам по себе, он не одинок, а есть весь Бог… и более того, в качестве абсолютной единичности Бог есть лицо: *“ибо неверно, что*

для Бога быть есть нечто иное, чем быть лицом, но это абсолютно одно и тоже". Слово "лицо" требуется не только для того, чтобы различить троичность от единства той же самой сущности… но чтобы зафиксировать полученную здесь полновесную единичность в совокупности всех необходимых для её бытия условий»[1]. Далее Августин делает фундаментальный вывод относительно того, что значит для человека как твари быть «по образу и подобию» Бога. Это подобие не есть голая телесность. В трактате «О Троице» он пишет: «Человек зовется образом Бога не в соответствии со всем, что принадлежит его природе, но лишь в соответствии со своим умом, и только в соответствии с умом он есть одна личность».[2] Именно ***Слово*** связует людей в единстве духовного соития так же как Слово связует Три лица Бога. Забегая значительно вперед, отметим, что сущность Бога в христианстве как Троицы так проговоренная в учении Августина не то чтобы напоминает, но скорее выступает своеобразным первым опытом приближающегося освидетельствования в Слове *абсолютной формы*. Процесса, завершившего собою вообще историческое движение самого Духа и сказанного *налично* Гегелем.

Такое понимание троичности как принципиальной множественности единства (и наоборот), а также сущности времени как стяжания различенных в душе одного человека, все это фактически составило качественно новое логическое обоснование рождения *личности* в христианской культуре Запада. Подтверждает это и тот факт, что именно Августину как христианскому мыслителю принадлежит первая в истории философии «Исповедь». Она представляет собой не просто и не столько обычно понимаемое автобиографическое повествование о пути собственного обретения истинной веры. Его «Исповедь» – это специфически *культурный текст*, задавший «параметры» самоосвидетельствования субъективности-личности, которая в обращении к Богу, точнее, в

[1] *Иващук О. Ф.* «Я» как понятийная форма. Ростов-н/Д: Изд-во РГУ, 2005. С. 105.
[2] Цит. по: *Иващук О. Ф.* Указ. соч. С. 112.

размыкании-открытии своего сердца Богу полагает собственную же самоценность, самодостаточность, свое принципиальное и глубочайшее несовпадение со множеством других таких же ищущих «Я», генерирующее его уникальность, единичность, суверенность. Классическое античное мышление не могло породить подобный исповедальный текст, ибо оно не было вовлечено в *личностное* отношение Творца и тварного, данное только в религии откровения – христианстве.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог…» (Ев. Ин. 1:1–3). *Слово* как фундамент христианской средневековой культуры позволило в четкой форме отрефлектировать саму возможность обретения субъектом собственной суверенности в рамках культурного целостного опыта. И это Слово было словом автобиографическим. *Слово* как закон значимо для всей европейской классической традиции. Более того, Слово вообще образует эфир всей исторически становящейся человеческой культуры. Через него культура в своей истине, в своем пределе есть автобиография человека как момент Духа. В этом Слове человек подобен Создателю. Человек становится человеком, будучи сказывающим. В нем он трансцендентен другому субъекту и это Слово как такое *между-ними-сущее* есть их всеобщая связь друг с другом как несовпадающих различных опытов. «Тождество субъекта и Бога является в мире, *когда исполнилось время*; сознание этого тождества есть познание Бога в его истине… Атомистическая субъективность как простое отношение к себе сама оказывается *всеобщим, тождественным с собою началом*… В этой истине выражается отношение человека к самой этой истине. Ведь дух противополагает себе себя как свое другое, и он есть возвращение из этого различия к самому себе. Другое, рассматриваемое в чистой идее, есть сын Бога, но это другое в своем обособлении есть мир, природа и конечный дух… Итак, человек сам содержится в понятии Бога и то, что он содержится в этом понятии, может быть выражено

таким образом, что единство человека и Бога полагается в христианской религии»[1] (последнее выделено мной. – А. М.).

Сформулированные Августином положения (многие из которых мы здесь опускаем) определили динамику интеллектуального поиска в течение всего средневековья. В том числе повлияли и на схоластику (Фома цитирует Августина более 2000 раз!). Схоластика, наивысший расцвет которой приходится на XII–XIII столетия, а первым схоластом признается Северин Боэций («Утешение философией»), живший еще на рубеже V–VI вв., максимально полно выразила специфику средневекового европейского общества. Центральные проблемы схоластики – отношение веры и разума, сущность отношения всеобщего и единичного (знаменитый спор об универсалиях, спор номиналистов и реалистов), проблема возможности прямого или косвенного доказательства Бытия Божия.

На развитие схоластики огромное влияние оказали труды Аристотеля, и в первую очередь его Метафизика. К числу основных представителей схоластики относятся: Иоанн Скот Эриугена, Росцелин, Хильдеберт Лавардинский, Марбод Реннский, Давид Денантский, Сигер Брабантский, Альберт Великий, Александр Галльский, Вильгельм Овернский, Уильям Оккам, Роджер Бекон и др. Вершина схоластической мысли – Фома Аквинский (1225–1274), создатель учения, получившего впоследствии именование *томизм* и ставшего официальной идеологией Римской Католической Церкви. Его главными произведениями являются «Сумма истины католической веры против язычников» (1259–1264), и «Сумма теологии» (1269–1274), которая осталась незавершенной.

Дадим только краткую характеристику грандиозного учения Фомы и сквозь её призму покажем основные пути решения обозначенных выше ключевых проблем схоластического (да и всего средневекового) интеллектуализма. Для начала отметим, что именно в рамках схоластики философия, как и вообще теоретическое знание

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 343.

как таковое получает новую форму систематизации и классификации. Причем эта форма напрямую зависела от решения вопроса о соотношении веры и разума. Задача философского разума – *разъяснить, истолковать, продемонстрировать* и тем самым способствовать укреплению *веры* в человеке. То есть вере нужен разум не потому, что она без него беспомощна и несостоятельна, а потому, что для человеческого ограниченного ума требуется помощь в движении к этой вере и в вере.

Как пишет крупнейший знаток средневековой схоластики и готической культуры Эрвин Панофский, «во-первых, человеческий разум способен представить прямое и полное доказательство всего того, что может быть выведено из любых принципов, кроме Откровения, то есть доказательство всех этических, физических и метафизических догматов, включая даже такую "преамбулу веры", как существование (но не сущность) Бога, которое может быть доказано путем аргументации от следствия к причине. Во-вторых, разум способен истолковать суть самого Откровения: путем аргументации, хотя и исключительно обратной, он может доказать несостоятельность всех рациональных возражений против постулатов веры – возражений, которые по необходимости должны быть либо ложными, либо неубедительными; и кроме того, разум, безусловно способен, хотя и без аргументации, обнаружить (подобия), «проявляющие» таинства путем аналогии…»[1]. Вот это ключевое требование истолкования-демонстрации, полагающее самоценность разума, привело к тому, что схоластические тексты и особенно *Суммы* (как образец высокосхоластического спекулирования) составлялись в некоем внутреннем соответствии с данной задачей «манифестации». Панофский выделяет как минимум три «требования» к организации мыслительно добываемого и подаваемого знания: «(1) тотальность (достаточное суммирование основных доводов); (2) классификация по принципу единообразия

[1] *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 234.

частей и частей этих частей (достаточное членение); (3) четкость и дедуктивная убедительность (достаточная взаимосвязь)»[1].

С таким пониманием роли разума как раз и связаны знаменитые доказательства бытия Бога, которые приводит Аквинат в своей главной Сумме. Фома не считает возможным *прямое* онтологическое доказательство (как у Ансельма Кентерберийского), возможно только косвенное, опирающееся именно на средства разума. Мы не будем детально разбирать все пять доказательств. Укажем только, что они строятся на основании понятий *движения, производящей причины, случайности и необходимости, степени совершенства и предельной цели всего сущего*. Во всех этих случаях требуется некая высшая и конечная импульсация, которая и актуальна в Боге. В своей метафизике «ангельский доктор» скрупулезно разрабатывает проблему универсалий, выступая при этом, как принято считать, «умеренным» реалистом. Проводя различие между сущностью и существованием (эссенцией и экзистенцией), доктор указывает, что только в Боге они полностью совпадают, во всем же тварном они различены так, что сущность выражает собой общее, соотносимое с божественным разумом, а существование – конкретное *это* вещи, нуждающееся, однако, в Его милости. Так же как и Стагирит, Аквинат прибегает к использованию понятий *форма* и *материя*. Материя выражает собой все индивидуальное предмета, а форма – его всеобщее или сущность. Но в отличие от греческого философа он допускает существование бестелесных форм. В частности, когда речь идет об ангелах, для бытия которых нет необходимости в материи, а достаточно всего лишь существования Бога, поэтому ангелы и не существуют, *не экзистируют*, они *всецело субсистируют*. Нематериальные формы он называет *субстистентными*, а материальные – *ингерентными*. Также он выделяет три вида универсалий (субстанций): 1) реальное сходное в единичных вещах;

[1] *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 235.

2) извлекаемое разумом сходное в вещах; 3) всеобщее сущее само по себе, содержащее в Высшем уме как образцы.

В целом, творчество Фомы является вершиной средневекового типа мышления во всем его специфическом. Последующее за ним движение мысли пришло к теории «двух истин», т. е. к фактическому распадению самой возможности именно средствами религиозного самосознания как такового обеспечить форму становления личностной стратегии социального бытия.

Конечно же, в нашей лекции мы не претендуем на исчерпывающую характеристику средневекового типа философствования. Обозначив пунктирно некоторые наиболее существенные аспекты этой формы мысли, нашедшие симптоматичное выражение в трудах двух самых знаковых фигур средневековья, мы теперь должны двигаться дальше. И в этом движении показать дальнейшие «складки» эволюции классической западной философии с тем, чтобы подойти к её вершине – гегелевской философии не только, так сказать, с позиции приближения к ней *из прошлого*, но и её значения «постскриптум».

ЛЕКЦИЯ 4. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА

Возрождение или Ренессанс – эпоха, традиционно оцениваемая очень высоко как в рамках истории культуры, так и в рамках истории философии. Её хронология может быть обозначена следующим образом: XIV–XVI вв. Хотя в данном случае следует сразу оговориться, что нижняя граница Возрождения условна. А. Ф. Лосев, Э. Панофский и некоторые другие исследователи, говорят о проторенессансе XIII в., а его верхние пределы тем более противоречивы. В зависимости от того, насколько расширительно мы толкуем саму сущность Возрождения в Западной Европе, можно говорить о том, что после Высокого Ренессанса эпохи Леонардо и Рафаэля (до 1520-х гг.) наступает его кризис и «разложение». Сам по

себе этот вопрос требует очень тонкого и специального анализа, который уже выходит за рамки настоящего лекционного курса. Он важен для нас в том отношении, что касается области понимания специфики возрожденческой философской практики, занимающей как бы промежуточное положение между средневековым (ближайшим образом, схоластическим) и нововременным мышлением.

Сам термин «возрождение» этимологически заставляет думать о некоей реставрации. И действительно, об этой эпохе очень часто можно слышать как о культурном восстановлении идеалов античности после длительного средневекового теологического монополизма. В каком-то отношении это конечно так. Но, с другой стороны, и само средневековье как эпоха мышления, определенного смыслового горизонта отнюдь не противопоставлялось высокой греческой интеллектуальности, если говорить именно о философии. Развитие и апологетической, и патристической мысли проходило под влиянием как минимум Платона и Аристотеля (или каких-то преемственных им направлений в их позднейших переложениях). Не говоря уже о схоластике, по отношению к которой даже возник специальный термин «средневековый аристотелизм». Опосредовано – через арабскую философию – средневековая мысль находилась в теснейшем диалоге с греческой мыслью. Если же мы имеем в виду, изменение роли христианства, сдвиги в социокультурном плане и т. д., то тут, конечно, необходимо предварительно обозначить те наиболее существенные перемены в самом обществе, которые позволяют дифференцированно подходить к этим нескольким столетиям в истории классической европейской традиции.

Во-первых, к этому времени стал постепенно обозначаться лимит классического феодального способа организации общественной жизни. Уже в XIII столетии в городах Северной Италии стали развиваться отношения принципиального нового, отличного от простой феодальной «личной» (Маркс) зависимости, товарно-денежного типа. Тому способствовало их положение на пути

торговых морских путей из Азии в Европу, по которым приходили ценившиеся восточные товары. Венецианские и генуэзские купцы были в то время богатейшими людьми в Европе, обязанные своим положением главным образом *личному* усердию, предприимчивости и активности.

Постепенно также и на Севере Европы, в Англии, стали прорастать первые побеги будущего капиталистического производства. Эти процессы нельзя рассматривать в отдельности от становления единых мононациональных централизованных государств с монархическим по преимуществу типом правления, приходивших на смену феодальной раздробленности Европы X–XIII вв. Монархическим в смысле укрепляющейся абсолютной монархии, достигшей своего наивысшего расцвета уже в следующую за Ренессансом эпоху во Франции (ибо монархия как форма личного наследования власти была известна, разумеется, задолго до всякого Ренессанса). Новый тип монархии «состоит в возникновении верховной власти, которая есть нечто общее, в возникновении государственной власти как таковой, подвластные лица которой получают равные права и в которой особенная воля подчинена субстанциональной цели. В этом заключается прогресс, выражающийся в переходе от феодализма к *монархии*. Принципом феодальной системы является внешняя сила отдельных сил, князей, династов, не содержащая правового принципа в самой себе… Монархическим принципом является и верховная власть, но над такими лицами, у которых для осуществления их произвола нет самостоятельной силы, причем произвол уже не противостоит произволу, потому что монархическая верховная власть по существу дела есть государственная власть и заключает в себе субстанциональную правовую цель»[1]. «Самое существенное заключается в том, что основою и предпосылкою для такого образования государств являются *отдельные нации*. Существуют

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 409.

отдельные нации, которые с самого начала образуют единство и имеют абсолютную тенденцию образовать государство»[1].

Во-вторых, на рубеже XV–XVI столетий Европа выплеснулась за свои собственные границы. Значение географических открытий определяется в первую очередь даже не открытием новых земель как таковым. И даже не тем, что эти новые земли стали способствовать экономическому росту Европы за счет притока золота и других ресурсов, не имевшихся ранее (есть мнение, что расцвет европейского капитализма обязан именно колониализму). Главное заключается в качественном расширении *мировоззренческого горизонта* европейца. Мир оказался вдруг больше чем Европа, и он нуждается в активном освоении цивилизацией. «Рыцарский дух португальских и испанских героев-мореплавателей нашел новый путь в Ост-Индию и открыл Америку. Но этот прогресс еще не входил за пределы церкви… Человек узнал, что земля кругла, что, следовательно, она является для него чем-то замкнутым, и мореплавание воспользовалось вновь открытым техническим средством, а именно магнитной стрелкой, благодаря которой оно перестало быть лишь прибрежным судоходством; техническое усовершенствование появляется, когда обнаруживается потребность в нем»[2].

Третий момент, обозначающий особенную специфику Возрождения на исторической карте мира – это, конечно, Реформация начала XVI в. Можно по-разному оценивать отношение возрожденческой традиции и Реформации как таковых (ведь многие деятели Возрождения, творцы его, были напрямую очень тесно связаны с католической церковью, а реформация наоборот рвет с ней), но очевидно одно: понять динамику философского мышления в это время вне реформационного контекста практически нельзя. Главная причина этого заключается конкретно в той самой основной, так сказать, плоскости Возрождения, по которой она не совпадает с

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 410–411.
[2] Там же. С. 418–419.

предшествующим и последующим движением самой культуры. А именно: изменение самого европейского субъекта, личности. Причем в этом ключевом аспекте дальнейшего развертывания самой формы самосознания как бытийного утверждения личности Ренессанс вовсе не противостоит средневековью, а скорее даже его *углубляет*, полностью сохраняя заложенные в христианстве принципы онтологического суверенитета субъекта. Традиционный взгляд на Возрождение как постепенное освобождение философии от теологии верен лишь в том смысле, что сама философия отныне все более сосредоточивается на самоутвердительных возможностях тварного человека. Теологическое теперь не уходит в небытие. Тут очень важно понять, что оно становится внутренним субстанциональным аспектом развития формы философского самосознания.

Однако при этом Возрождение не доводит дело самоутверждения человека в его родной стихии до конца, выступая лишь моментом движения классического европейского духа, оставляя его вершине европейской классики уже в Новое время. Речь идет о том, что в предыдущих лекциях рассматривалось как становление суверенно закрепленной в теле культуры свободной личности, которому именно христианство создало предпосылки замыкания на собственное всеобщее основание. В данном случае, естественно, следует проводить различие между церковью как социальным институтом и самим Духом (Церковь Земная и Церковь Небесная). О церкви в первом смысле Гегель применительно к данной эпохе сказал: «*С этих пор она отстает от мирового духа*»[1]. Т. е. перестала выражать собою *всеобщее* основание самой культуры как целостного опыта. Когда в данном случае мы говорим о становлении личностной формы социального бытия, не следует ни в коем случае путь такое определение с индивидуализмом, как это очень часто происходит. Причем индивидуализмом в его *современной* трактовке, опосредованной модернистским разломом

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 421.

социальной реальности и чувством прогрессизма как ожидания от человека строительства в *будущем* самого себя. Как пишет Гегель, «Простое учение Лютера заключается в том, что *это*, бесконечная субъективность, т. е. истинная духовность, Христос, никоим образом не присутствует и не оказывается действительным как нечто внешнее, но как духовное начало он вообще обретается лишь в примирении с Богом, в *вере* и в *приобщении*»[1]. «Таково существенное содержание реформации: человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным»[2]. Здесь может показаться отказ от христианской позиции, ведь человека Бог определил как свободное существо. Христос не сошел с Креста чудесным образом, ибо именно в *свободной любви* человек должен прийти к Богу. Однако именно христианство заложило фундаментальнейшее опосредствующее звено для становления личности себя самою. Ибо именно на уровне религии откровения впервые всеобщее в культуре и человеке было дано как отношение двух личностей, не одинаковых субъектов (вспомним августиновское толкование троичной сущности Бога), и, следовательно, могущих быть подлинной автономной единичностью, а в противном случае свобода перестает быть таковою, превращаясь в голый животный произвол. В христианстве же (уже в Ветхом Завете) впервые проводится *граница* человечности, полагающая её как тотальную самость, позволяющая быть ей суверенной *предметно* закрепленной стихией свободного духа. С этим напрямую связана суть грехопадения первого человека, перешедшего грань и обозначившего *свою волю* как стеснительно противящуюся Его Воле.

Реформация, хронологически совпадая уже с завершением Ренессанса, тем не менее, не может рассматриваться как-то отдельно от Возрождения, а, напротив, помогает раскрытию внутренних смыслов последнего, взятого в большом масштабе истории и времени самого человека. Мы в данном случае не будем детально останавливаться на догматическом отличии протестантизма от

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 422.
[2] Там же. С. 424.

католической веры. Укажем только кратко, что в ходе этих трансформаций сформировалась своего рода «идеологическая» установка на самостоятельную трудовую деятельность личности, сыгравшая свою роль в процессе становления капиталистических отношений на Западе. На это обстоятельство *первым* обращает внимание Гегель[1], а вовсе не Макс Вебер, как об этом часто пишут в расхожих учебниках по истории социальной мысли. Протестантизм отвергает многие традиционные христианские таинства (кроме причастия и крещения), католическое представление о Чистилище, Священное Предание, целибат, поклонение святым, иконам, радикальное отличие мирян от священников, которые лишаются права отпущения грехов, молитвы за усопших и т. д. Признается возможность абсолютно личного спасения путем столь же самостоятельного (без церковного посредничества) обращения к Священному Писанию.

Если попытаться выразить кратко основную философскую интуицию Возрождения, то следует признать объективную сложность подобной задачи. Хотя в литературе часто дается такая общая оценка возрожденческого мышления, которая связывается с принципами *гуманизма* и *антропоцентризма.* В понимании отношения Бога и мира, природы здесь следует отметить прежде всего усиление пантеистических установок. Как отмечает А. Ф. Лосев, в основе возрожденческой философской культуры лежит фактически неоплатонизм (а через него опосредованно и аристотелизм), центральная идея которого – идея Единого и Эманации – оказалась очень кстати в эту эпоху, конечно, претерпев изменения в направлении самообоснования человека как суверена (но не вассала): Возрождение постепенно уходит от средневековой идеи абсолютной трансцендентности Бога сотворенному им миру и человеку. Однако неоплатонизм «модифицированный» – «антропоцентрический» (Лосев). «…Платонизм Ренессанса есть

[1] См., напр.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 427–431 и др.

светский, мирской, платонизм. Он привлекается только для обоснования индивидуально-человеческого самоутверждения».[1] «Ведь возрожденческий человек хотел обосновать и себя и окружающий его материальный мир. Но обосновать материальный мир значило для возрожденческой эстетики представить его в максимально одушевленном, максимально красочном и увлекательном для зрения и слуха виде. Возрожденческие философы в этом восхвалении мира и природы часто доходили до настоящего пантеизма, доводя и всю структуру и всю историю космоса до прямого обожествления… Прекрасно чувствуя самодвижение в мире и не находя возможным обойтись без него для самоутверждения индивидуального человека, она мыслила это самодвижение в виде отдельной субстанции, а именно в виде Мировой Души, которая согласно мыслителям Ренессанса, и была Первым движущим, т.е. самодвижущим, началом всей природы и всего космоса. Поэтому в неоплатонически возрожденческом учении о Мировом Уме и Мировой Душе вовсе не была только одна глупость. Тут сказалось героическое стремление обосновать индивидуального человека во всем его стихийном самоутверждении, которое оказывалось с такой точки зрения только приближением к Уму и Душе в космосе, а Ум и Душа становились лишь необходимым для последовательной мысли пределом человеческого самоутверждения. Тут тоже был глубочайший и коренной синтез неоплатонизма и гуманизма…»[2].

Человек понимается главным образом как *творец*, как художник, как мастер, который подобно Всевышнему Творцу, сотворяет самого себя и, прежде всего, как телесное существо. Творческий процесс есть как минимум приближение к истинному бытию самого себя как индивидуальности. Величайшие, самые, так сказать, знаковые фигуры этой эпохи – художники, поэты, скульпторы, архитекторы: Данте, Петрарка, Альберти, Леонардо, Рафаэль, Боттичелли, Микеланджело (хотя по поводу его творчества

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 82.
[2] Там же. С. 86–87.

как всецело и чисто возрожденческого можно основательно поспорить), Шекспир и Сервантес (также и тут можно посомневаться относительно их полной принадлежности *только* Возрождению) и мн. др. «Поэтому не будем удивляться, – пишет Лосев, – тому, что Леонардо трактует всю философию и всю философскую мудрость именно только как живопись. Эта живопись для возрожденческого ощущения живописи и есть самая настоящая философия или мудрость, и даже не только философия и мудрость, но и вся наука. *Наука для артистически мыслящего возрожденца есть нечто иное, как живопись*»[1] (выделено мной. – А. М.).

В отличие от средневековой культуры в эту эпоху происходит своеобразная «реставрация» человеческого тела как специфической культурной ценности и нормы бытия. Вместе с тем, ренессансное тело вовсе не тождественно телу греческому (между Аполлоном Бельведерским и Давидом, созданным Микеланджело, огромная разница, хотя уже и сам этот Давид и его создатель *на грани* Возрождения, многие, и не без оснований, его считают «отцом» барокко). «…Нужно сказать, что здесь не было ни античного субстанционального понимания тела, ни средневекового тела как только тени, ничтожного подобия вечного и вполне сверхтелесного мира. Возрожденец всматривался в человеческое тело как таковое и погружался в него как в самостоятельную эстетическую данность. Не столь важны были происхождение этого тела или его судьба, эмпирическая и метафизическая, сколь его самодовлеющая эстетическая значимость»[2].

К самым крупным философским фигурам Возрождения относятся Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Лоренцо Валла, Пьетро Помпонацци, М. де Монтень, Н. Макиавелли, Томас Мор, Томазо Кампанелла, Джордано Бруно, Николай Коперник, Б. Телезио и др. Кузанскому, Бруно и Копернику принадлежит обоснование возрожденческого пантеистического

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 55.
[2] Там же. С. 54–55.

толкования природы, космоса и Бога (прежде всего у Николая Кузанского, сформулировавшего положение о тождестве конечного и бесконечного, тождества *и* не-тождества как выражения сущности божественного), разработка гелиоцентрической космологии. В литературе традиционно эти взгляды оцениваются как *натурфилософские*. Мы не настаиваем именно на такой формулировке, тем более что она сама вызывает споры. Если Кузанского считать натурфилософом, то в не меньшей степени его можно считать и католическим теологом. Макиавелли в своем трактате «Государь» фактически рассматривает наиболее актуальные и для дня сегодняшнего проблемы политического устройства, зависимости власти от типа личности правителя и т. д. В «Опытах» Монтеня в центре оказывается человек, совмещающий в себе наряду с *титанизмом* Возрождения драматизм собственного отдельного существования.

В целом, философия и сама культура Ренессанса традиционно оценивается как рождение европейского «индивидуализма». Такая оценка как указание на *общую тенденцию* сомнений не вызывает, хотя, особо это подчеркнем, само по себе рождение личностной формы социокультурного опыта обязано вовсе не Возрождению, а, как мы это показали в предыдущих лекциях, античности и вообще составляет отличительную особенность *всей* классической западноевропейской цивилизационно-исторической традиции, опирающейся на философское и христианское сознание. Однако впервые именно в это время человек, можно сказать, заявил о себе как таковом в качестве необходимейшей собственной же предпосылки.

Оценка Возрождения как рубежного, *переломного* для Западной культуры момента, который самостоятельно стал некой точкой отсчета для последующей социокультурной динамики и эволюции сознания, по нашему мнению, не совсем корректна. Безусловно, никто и никогда не будет спорить по поводу колоссального значения и величия Ренессанса. Но и наделять его значением

основополагающей меры для последующего становления европейской личности – все же не совсем законно. И прежде всего именно потому, что возрожденческий тип личности *по отношению* ко всей западной классической линии – *не завершен*, он есть лишь один из узлов на теле данной исторической традиции. Лосев, безусловно, справедливо называет возрожденца наивным ребенком или, в лучшем случае прекрасным юношей, т. е. еще *не* зрелой личностью. Именно позже, уже в следующую за Возрождением эпоху этот процесс получит свое окончательное решение и оформление весьма специфическими культурными средствами, которые как таковые значительно, и даже очень, *превзойдут* возрожденческую меру антропологического как культурного. Поэтому когда А. Ф. Лосев спрашивает: «Но является ли изолированный и мечтающий о своем абсолютном самоутверждении человеческий субъект достаточно твердой и основательной почвой для всех бесконечно расширительных толкований подобного рода индивидуализма?… Но может ли для нас этот буржуазно-капиталистический субъект представляться чем-то бесконечно твердым, безусловно надежным и не требующим никакого для себя ограничения?»[1]. Конечно же, необходимо ответить – *нет*. Однако, и это самое главное (в чем мы позволим себе не согласиться с выводом Лосева), принципиально нельзя проводить прямую линию от индивидуализма ренессансного к индивидуализму новейшего времени, т. е. века XX (а Лосев указывает именно на то, что современная история должна нас избавить от излишнего оптимизма и радужности в оценке Ренессанса). И это при всем том громадном влиянии Возрождения в области искусства, в том числе и на современность, которое является несомненным.

Возрождение *абсолютно* принадлежит классической западной традиции не только по своей генетике, географии и конкретной символике, но и по той самой глубинной задаче, которую оно решало исключительно в контексте общего исторического движения

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 67.

западного духа к самому себе. Но эту классическую европейскую традицию от времени новейшего, точнее от Модерна и Постмодерна отделяет действительно по-настоящему важный рубеж, граница, обозначенная в философии Гегелем, завершившим процесс самосознания (которому Лосев косвенно дает негативную оценку в свете развития рационализма), а практически представленная целым многоуровневым процессом либерализации (или как хотите) Европы (французская революция, Наполеон, капитализм и пр., о чем мы сейчас подробно не говорим). Личность возрожденческая сколь угодно могла освобождаться из плена средневековых аббатств, сколь угодно могла любоваться собственным телом или своим портретом, однако она оставалась и уже после Возрождения всецело как культурно «прописанный» опыт. Сущий постольку, поскольку обладал мощной корневой системой, дававшей ему возможность менять собственную форму, подыскивая именно ту, которая как всеобщий механизм конституировала бы всякое бесконечно варьируемое его конкретное содержание. Можно много говорить о том, что именно в городах Северной Италии где-то примерно в XIII-XIV вв. дали о себе знать первые ростки будущих рыночных отношений, но это ничего не изменит в сущности. И более того, прочное сцепление экономического развития в его абстрактной и потому ложной самодостаточности с эволюцией самого европейского духа есть *точка зрения уже Модерна* (максимально полно выраженная Марксом), но не самой этой классической культурной целостности, которая, разумеется, по понятным причинам стала активно третироваться в XX столетии.

ЛЕКЦИЯ 5. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И РОЖДЕНИЕ НАУКИ

Для начала определимся с понятием «новое время». В истории философии и культуры оно – одно из самых часто употребляемых.

Хронологически под ним традиционно охватывается период с к. XVI до сер. XVIII вв. (а в некоторых источниках верхняя граница протягивается вплоть до середины XIX столетия). Однако здесь необходимо внести существенные коррективы. Если под новым временем понимать фактически эти два столетия, то тем самым как бы предполагается, что в философском и культурно-антропологическом плане они были если не полностью однородными, то, во всяком случае, никак в себе качественно не различенными, составляющими принципиально одно целое и по отношению к предшествующему Ренессансу и по отношению к последующему историческому движению XIX столетия. Однако это далеко не так.

Развитие философии в XVII в. отличается от её развития в следующем столетии и по своей проблематике и по задачам, которые были поставлены и решены. К числу основных философских фигур относятся Г. Галилей, Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Ньютон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Дж. Беркли. Д. Юм. В данной лекции мы не будем детально останавливаться на концепции каждого из этих авторов, что потребовало бы специального курса. Отметим только наиболее существенные моменты, вырисовывающие общие тенденции новоевропейской мысли, вписывающие её в общий историко-логический контекст классической европейской духовности на уровне выявления субъективности в собственной, пока еще абстрактной, определенности.

Во-первых, в данном случае следует четко отграничивать от новоевропейской философии Просвещение как философский и культурный феномен. Причем, что очень важно, Просвещение не является каким-то придаточным или малозначащим этапом европейской духовности классического образца, занимающим некое неустойчивое положение между, грубо говоря, Декартом и Кантом. Границы же новоевропейской философии преимущественно совпадают с XVII в., однако в лице Беркли, Юма, отчасти Лейбница, Ньютона и Локка перешагивают в XVIII в. В следующей лекции мы

также покажем, что нижняя и верхняя границы Просвещения достаточно условны и привязаны не к хронологии века как таковой, а к другим датам. В любом случае эпохи в истории классического западного мышления, метафизической рефлексии отграничены друг от друга символически, знаково. Даты же как таковые носят условный характер.

Новоевропейская философия в этом обозначенном специфическом дифференцировании составляет важнейший ключевой этап развития всего классического европейского интеллектуализма, стоящий по масштабности в одном ряду с платоновско-аристотелевским, августиновским и томистическим синтезами. Специфика этой философии объяснима в контексте становления классического образца науки, которая уже позднее займет ведущие позиции в развитии прежде всего производства и составит основание современной техногенной цивилизации. Однако это будет потом. А в XVII в. речь идет о формулировке самой парадигмы (образца) европейского субъекта. Ключевые фигуры новоевропейской мысли – Галилей, Бэкон, Гоббс, Локк, Беркли и Юм (традиционно относимые к эмпирикам), Декарт, Спиноза, Лейбниц (оцениваемые в учебной литературе как рационалисты) – внесли каждый свой вклад в оформление этого образца, в результате чего высветились его внутренние противоречия и ограниченность, потребовавшие от дальнейшей мысли разработки более высокого уровня всеобщего схематизма самосознания.

Внешними подступами к выработке формы нововременного субъекта были проблемы, сопряженные с обоснованием *метода научного познания*, поиском оснований самой науки как таковой в качестве не системы абстрактного (сиречь схоластического) знания, а такого знания, которое способно быть методом организации самой общественной жизни. Другими словами, ставилась проблема обоснования науки в качестве *ценности*, способной сделать развитие человека более прогрессивным, счастливым и т. д. Первым Галилей попытался вывести совершенно новое понятие науки, основанное на

эксперименте. Он проводит разграничение между «книгой бытия», которая писалась предшествующей метафизикой то ли в аристотелевском, то ли в схоластическо-теологическом варианте и «книгой природы», которая может и должна быть написана на языке *математики* – единственном, способном быть подлинно универсальным для развития науки. Впервые именно Галилей и проводил научные изыскания, основанные полностью на эксперименте, открыв ряд фундаментальных закономерностей механики, астрономии и оптики. Эксперимент представляет собой такую сознательно организуемую форму деятельности, которая по своему процедурному наполнению есть размещение предмета познания в определенные искусственные условия, обладающие константными параметрами, в которых данный предмет начинает реагировать либо с другими такими же предметами, либо менять собственные параметры. В результате, в силу того, что условия опыта могут быть воссозданы сколь угодно много раз, полученные данные свидетельствуют о собственных этого предмета внутренних закономерностях. Например, если мы будем соединять металл и соляную кислоту, то в результате всегда будем получать соль. Соль как результат эксперимента никак не зависит от нашего субъективного воления и предпочтительности. Таким образом, основанием нового типа знания о природе должен быть именно опыт, или эксперимент. Ибо именно он дает такое знание о вещах, которое помогает нам лучше понимать «поведение» этих вещей, обусловленное самими ими же, а следовательно, мы можем применять такое знание как основание практического использования экспериментально исследованных предметов или явлений.

Важнейший вклад в развитие этих идей внес английский философ рубежа XVI–XVII вв. Френсис Бэкон. Бэкона считают основоположником новоевропейского эмпиризма, или сенсуализма, как одного из двух направлений в развитии новоевропейской методологии научного познания. Другим выступает рационализм. Такая часто встречающаяся схема трактовки философии Нового

времени (как бы состоящей из двух ветвей, признающих в качестве основы познания либо чувства, либо интеллект соответственно) лишь отчасти может быть принята на вооружение. Глубинное существо новоевропейского этапа развертывания философского самосознания классического образца было *едино*. Ниже мы покажем в чем конкретно оно выразилось. Причем не только, так сказать, позитивно, но и в своем отрицательном результате. Отрицательном в том смысле, что уже в немецкой классике вся эта нововременная парадигма была подвергнута пересмотру и дальнейшей развертке в качественно новом направлении.

Бэкону принадлежит знаменитое «знание – сила». По его мнению, будущее всего человеческого рода, его счастье и прогресс напрямую зависят именно от науки. Но науки, кардинально реформированной. Важнейшее требование его философии – «великая реформа всех наук». Цель такой реформы – привести знание к реалистичной основе и избавить человеческое отношение к природе от абстрактной схоластики. Таковой же может быть только *ощущение* предмета и делаемые на основе этого ощущения *обобщающие* выводы. Таким образом в основе познавательной деятельности лежит так называемая индукция или *эмпирико-индуктивный метод*.

При этом Бэкон требует расчистить все существующее знание или, точнее, сформированные в прошлом образы мира и самого человека, имеющиеся в человеческой интеллектуальной практике. Аллегорически он называет основные типы стереотипов-заблуждений «идолами познания»: идолы пещеры, рода, рынка (площади), театра. Имеется в виду обусловленность человеческого знания характеристиками человека как «родового» существа, опирающегося в восприятии мира на традиции, знания прошлых эпох, специфику языка и речевой практики, а также его индивидные, в том числе физиологические особенности и т. п.

Главная цель познания – это сама природа. Но природа не как предмет созерцания, не как эстетический объект, Космос, как это было в Древней Греции. И не в смысле первоначала всего сущего. А

как источник именно человеческого процветания. В центре теперь основания самой субъективности, рассматриваемые на уровне нововременного мышления как лежащие на стороне чистого противоположения объективности. В этом смысле блестящую характеристику философии Бэкона дал А. Ф. Лосев. Приведем здесь специально выдержку из его «Эстетики Возрождения», в которой он раскрывает основную интуицию бэконовской философии, связывая её вместе с тем именно с Ренессансом и ренессансным возвеличиванием человека. «Нам представляется, что при оценке философии Бэкона не нужно акцентировать ни неоплатонизм, ни эмпирический индуктивизм. То и другое получает у Бэкона свой подлинный смысл только в связи с его учением о *могуществе человека*. Бесчисленные восхвалители и трубадуры Бэкона слишком плохо и невразумительно расценивают его учение о могуществе человека. Бэкон мечтал не просто об индуктивном методе, не просто о человеческом прогрессе и не просто о могуществе человека, но о таком состоянии человека, когда он сумеет научно-техническими средствами создавать и преобразовывать всю природу наподобие бога. Ему мало было знать реальные свойства вещей. В каждой вещи он находил такую её таинственную силу, знание которой могло бы создавать эти вещи и превращать их одна в другую. Вот тут-то ему и понадобилось для упрочения своего индуктивного метода опираться еще и на какие-то глубочайшие основы вещей, на то, что он называл формами вещей, употребляя здесь антично-средневековый термин, но внося в него еще небывалый и уже совсем не античный, совсем не средневековый смысл»[1].

Центральной фигурой новоевропейской философии, сформулировавшей ключевое положение её парадигмы, был французский философ и математик Рене Декарт. В его философии была проработана основополагающая схема отношения человека к миру, составившая основание классического образца науки. На его

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 491–492.

философии мы остановимся чуть подробнее, потому что именно в ней содержится своего рода «точка роста» европейской философской традиции, к которой подошла она после средневековья и от которой двинулась дальше к метафизике немецкого идеализма, ближайшим образом, кантовского трансцендентализма. Понять специфику картезианства (от лат. имени Декарта) – значит понять специфику всей новоевропейской метафизики, её достижения, противоречия и очевидные лимиты так называемого классического научного способа построения собственной достоверности для того, чтобы стать окончательной формой становления субъекта самим собою в качестве результирующей всего европейского духа.

Декарт ставит проблему поиска оснований науки как таковой, самой способности человека относится к окружающему миру и самому себе не безразлично, а также проблему реформы всего сложившегося на тот момент знания. Для этого необходимо подвергнуть все существующее знание, все представления *радикальному сомнению*, способному очистить сам опыт сознания: «Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, – пишет философ, – что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов»[1].

Сомневаться можно абсолютно во всем кроме самого этого акта сомнения как такового. Не вдаваясь в детали картезианского сомнения, мы лишь отметим, что в его результате остается чистое

[1] *Декарт Р.* Рассуждение о методе // http://lib.rus.ec/b/72944/read#t2.

мыслящее сознание, чистое «Я», именуемое Декартом cogito, рассудок как таковой. Знаменитая картезианская формула «я мыслю, следовательно, я существую» выражает собой основное положение такой метафизики, зиждущейся на чистом, замкнутом в себе «Я». «Внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и её легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»[1]. Это мыслящее «Я» Декарт, следуя еще фактически античной традиции, отождествляет с бытием: то, что дано мне в опыте мышления есть от бытия, а не от небытия. То, что от небытия – смутно и не может быть абсолютно очевидным образом доступно для света чистого разума, своего рода интеллектуальной интуиции подобно тому, что дано в чистом акте «Я». При этом Декарт формулирует критерии такой очевидности: «Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

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

[1] *Декарт Р.* Рассуждение о методе // http://lib.rus.ec/b/72944/read#t2.

Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»[1].

Это «Я» составляет основание научного в классическом образце постижения мира, представленного наглядно в механике Ньютона. Как именно это происходит, помогает объяснить разработанная Декартом система координат. Две её главные оси выражают собой пространство и время. Пространство выступает абстракцией материи, а время – «примысливается» к длительности вещей. Вот, в частности, как Декарт характеризует время: «Одни из тех свойств, кои мы именуем атрибутами или модусами, существуют в самих вещах, другие же – в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения [аналогично определял время и Аристотель], это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах… Однако для измерения длительности любой вещи мы сопоставляем данную длительность с длительностью максимально интенсивных и равномерных движений вещей, из которых складываются годы и дни; вот эту-то длительность мы именуем временем. А посему такое понимание не добавляет к длительности, взятой в общем её смысле ничего, кроме модуса мышления»[2].

Точка пересечения, или математический ноль, и есть чистый рассудок, абсолютный субъект. Мера этого пространственно-временного координирования задается cogito. Любая предметность для того, чтобы стать объектом познания должна быть включена в

[1] *Декарт Р.* Рассуждение о методе // http://lib.rus.ec/b/72944/read#t2.
[2] *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 337.

это пространство-время. Вне его невозможно никакой утвердительно данной реальности, ничего в принципе достоверно существующего. Декарт проводит жесткое разграничение мыслящей и протяженной субстанций – я и не-я. «…Из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я – вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я – мыслящая вещь. И хотя, быть может… я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него»[1]. В такой схеме координат полагание достоверности «Я» возможно только через пространственно-временное объятие «не-я». Декарт не отрицает полностью роль чувственного восприятия в процессе познания, однако в отличие от Бэкона, считает, что знание конституируется «светом ума», следовательно, есть результат интеллектуальной интуиции. Его метод поэтому получил характеристику как дедуктивный в противоположность индукции. Впрочем, данное различие не меняет, в сущности, развитие обоснования субъекта в новоевропейской философии. Ибо вполне очевидным становится факт одинокости этого субъекта.

Если присмотреться внимательнее к картезианской модели, математически выраженной в системе координат, то становится понятно, что её центр как стяжение пространства-времени, начало отсчета возможно только единственным образом. Все, что не есть «Я», может быть только объектом или «не-я», так как оно словно подминается под себя этим самым пространством-временем. Но специфика такого координирования такова, что *внутри его*, т. е. в этих координатах нечто не может быть дано как *само* полагающее

[1] *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 47.

собственные координаты или меру. Всякое «не-я» дано только в координатах «Я», а, следовательно, это «Я» есть единственное («ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум», – говорит Декарт в «Размышлениях о первой философии»). Для того чтобы рядом с ним возникло другое такое же полноправное «Я», нужно было бы воздвигнуть систему координат с совершенно *иным*, *различающимся от этого «Я» началом отсчета*. Но в мире картезианской позиции это абсолютно невозможно: система отсчета дана только единственным образом и поскольку она *одна,* постольку она вообще в себе достоверна. Можно конечно на листе бумаги нарисовать хоть миллион декартовских систем координат, но все они будут сливаться в одну, ибо исходят из одного единственного начала – математического нуля или cogito. Для того чтобы оно было не одиноко, форма его единства должна в себе получить предел, положить себя как не просто чисто абстрактное сознание как сознание-очевидность, но как более существенно конкретизированное «Я», иными словами, собственно стать *формой*. Что было невозможно внутри абсолютного константного континуума, в котором нет оснований необходимого различия «Я» от самого же себя: сам Декарт признает, что главное отличие мыслящей субстанции от субстанции протяженной заключается в том только, что первая не может быть разложима на отдельные части подобно кускам пространства. Механистический, геометризированный континуум гомогенен и не знает формы множественного сопряжения «Я», выпрямляет все его малейшие «складки», не может составлять основание его предельного опосредствования.

Именно в таком пространстве-времени как абсолютном позже Ньютон разработал законы своей механики, существенно подчинив реальность претензии cogito все *исчислить*, положить в качестве простого лишь количественно отличающегося *фрагмента* пространства как «голого» вместилища тел, полностью сливающегося по всему своему монолинейному «протяжению». В своих «Математических началах натуральной философии» ученый

пишет: «*Абсолютное, истинное математическое время* само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью… *Абсолютное пространство* по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным… *Абсолютное движение* есть перемещение тела из одного абсолютного места в другое»[1]. Хотя сам Ньютон критиковал Декарта и в своем определении абсолютного и относительного континуумов исходил из того, что пространство и время существует независимо от субъекта. Впрочем, и в рамках этой критики их взгляды едины в том самом глубинном аспекте, что, в конечном счете, время связано с человеческим восприятием, а вечность или абсолютный континуум, как и собственно сама достоверность «Я» у Декарта – с Богом и Его Всемогуществом, Благостью[2]. «…Части времени, – рассуждает французский философ, - не зависят одна от другой, а посему из того, что тело… предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т.е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем – разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит»[3]. Континуум же остается и в том и в другом случае в себе не завершенным. Пространство-время не может тогда рассматриваться как *целое*.

Круговое движение не может претендовать на подобное полагание собственной формы, так как в его простом длении начало и конец абстрактно слиты, абсолютно в себе не различены, и, следовательно, время, например, тотально и никак бытийно не закрепляет его, т. е. *свое* осознание. «Где бы мы ни вырезали мысленно кусок пространства, все геометрические свойства его будут совершенно тождественными со свойствами куска из другого

---

[1] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и прим. А. Н. Крылова. М.: Наука, 1989. С. 30.

[2] По поводу теологических истоков ньютоновского понимания сущности пространства и времени см., напр.: *Дмитриев И. С.* Неизвестный Ньютон: Силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейя. 1999. *Никулин Д. В.* Пространство и время в метафизике XVII века. Новосибирск: Наука, 1993.

[3] *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 90.

места… Любое геометрическое построение, сколь угодно большое или сколь угодно малое, может быть перемещено в пространстве куда угодно, и никаких последствий этого перемещения внутри самого образа наблюдено не будет».[1]

По этой причине классическая научная картина мира и выступает как существенно математизированная. Правда, эта интенция науки все исчислять и тем самым *как бы* обнаруживать некую предельную универсальность сохранится и позже. Но она сама по себе свидетельствует о тщетности попыток выявить какую бы то ни было абсолютно твердую почву под ногами познающего субъекта, остающегося *вне* положенности самим культурным опытом как целостным и всеобщим. Универсальность языка математики только на первый взгляд выглядит в себе завершенной и действительной. Тотальная исчисляемость еще не есть свидетельство реализованности собственной сущности. В мире, как его видит геометрия, нет свободы. Позиция cogito, следует это признать, не просто составила стержень новоевропейской парадигмы философии и основание классической науки, но в принципе именно в таком своем существенно ограниченном незавершенном виде составляет вообще исходную абстракцию субъективности как таковой. Движение культуры к самой себе, как авторефлексивное самоотслеживание архитектоники, и начинается всякий раз с такого простого противопоставления чистого мышления как схватывания формального единства. Оно только потом обретает мощь инициирующего абсолютность собственной меры органа телоса. Этот абстрактный формализм есть *иное* личности в её сопряжении с Личностью абсолютной.

Таким образом, парадигмальные основания новоевропейского схематизма культуры, науки в её классическом варианте, сама форма научности основаны на жестком разграничении субъекта и объекта. Понятие науки в данном случае фиксирует не поверхностное

[1] *Флоренский П. А.* История и философия искусства. М.: Мысль, 2000. С. 278.

определение системы знаний из различных конкретных областей, а сам способ организации культурного опыта, определивший впоследствии эволюцию европейской традиции и её же модернизацию. В этом качестве наука выступает не просто знанием о мире, пусть и достоверным, но своеобразной социокультурной институцией, некой индикацией приемлемого в качестве движительных оснований прогрессивного восхождения общества.

Другое дело, что в преддверии Модерна (не говоря уже о современности) была утрачена корневая связь науки как такого способа с ее культурной формой. И, кстати говоря, вся современная цивилизация Модерна, несмотря на существенные сдвиги в развитии физики, математики и астрономии, продолжает жить в мире, как он дан в такой подавляющей абстракции чистого протяжения и длительности. Видимо, это общее свойство научно-позитивного взгляда на мир и самого человека в принципе, не позволяющего в противоположность Слову-Мифу, Философии, разомкнуться Бытию Духа. И даже в том случае если такое протяжение толковать пантеистически, как фактически и делал Ньютон, объясняя природу физического механического взаимодействия *сил*.

Сформулированная Декартом позиция чистой абсолютной субъективности легла в основу дальнейшего движения европейской мысли XVII – нач. XVIII вв. Независимо от того, будет ли признаваться в качестве основы самого познавательного процесса чувственное ощущение того или иного порядка или «свет разума», специфика самого познающего субъекта будет оставаться в пределах такого специфически гносеологического определимого пространственно-временным образом отношения «Я» и «не-я». Поэтому часто встречающаяся характеристика новоевропейской философии как эволюции двух противоположных направлений вряд ли может быть принята безоговорочно. Главное доказательство тому – в общем итоге этого периода истории классической метафизики, который в лице Беркли и Юма получил уже от Канта название «скандал в философии». И понятно почему. Попытка обосновать

достоверность такого замкнутого субъекта средствами, заложенными в картезианско-ньютоновскую координатную парадигму отвлечения «Я» от протяжения и дления, не могла в принципе увенчаться успехом (дело дошло до того, что самые фундаментальные категории науки, такие как *причина*, объявлены были сущими по привычке). Искать основание подобной достоверности на стороне объекта, данного только в координатах пространства-времени, мера коих задается всегда внеположным объективности «Я», бессмысленно, ибо такая объективность сама в себе недостаточна, конституирована именно этим моментом *включенности в* систему отсчета «Я».

В таком монолинейном константном пространстве-времени, как мы уже отметили, проблематизируется и Бог. И это несмотря на то, что и Декарт и Ньютон постоянно подчеркивали необходимость Бога как высшей субстанции. Если Кузанский мог себе позволить говорить о тождестве конечного и бесконечного, Бога и мира, Бога и Космоса, то можем ли мы, строго следуя ньютоновской механике, отождествить Бога как абсолютное и трансцендентное и такое бесконечное монотонно длящееся пространство-время? Можем ли мы поставить знак равенства между Космосом античности и Средних веков и механистическим бесконечным пространством? Ведь бесконечность Космоса в античности дана в вечном круговороте-цикле, мера которого задается всеобщей аристотелевской формой форм, а бесконечность ньютоновского пространства никак не замкнута, она, фактически, говоря словами Гегеля, убегает куда-то в «дурную» бесконечность (таковой именно и оказывается движение по кругу у Ньютона) или безмерную даль как пустоту. Конечно, вопрос этот чрезвычайно сложный и здесь в рамках лекции мы его не решим исчерпывающим образом. Вместе с тем отметим, что такое «дурно» длящееся абсолютное пространство-время вряд ли может быть отождествлено с Богом как трансцендентной *Абсолютной Личностью*. Хотя без Бога ни Декарт, ни кто либо другой в новоевропейской философии практически не обходится. У Картезия именно Бог, в конечном счете, как-то скрепляет единство «Я» и «не-

я» как *закономерное* образование, поддающееся, следовательно, расшифровке в научном познании (отсюда ниточка к деизму). Остается только отметить, что такое пространство-время для своей эпохи – эпохи барокко – стало выражением практического становления культуры как опыта «Я», *еще нуждающегося* в таком своем *конечно длящемся* опосредствовании как пребывании в своем ином, которое вместе с тем уже выступает как положенность в чистом созерцании «Я».

Между прочим, еще одним доказательством в пользу принципиального внутреннего единства новоевропейской философии выступает тот факт, что Гоббс, считающийся по праву крупнейшим сенсуалистом (эмпириком), признает, что мышление понятийное, т. е. собственно наука, может обрести свою предметность не где-нибудь, а в *языке*. В частности, хотя «…нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения»[1], тем не менее математические истины (бывшие для классической науки вообще образцом всякой научности, ибо имели природу всецело исчислимую, т. е. гомогенную) основаны на речевом опыте, который в свою очередь членится на два уровня – означивание вещей мира и означивание полученных в первом случае слов или мыслей. Непосредственное же созерцание, чувственное восприятие, не может дать полное основание их всеобщности. Также и в понимании пространства и времени Гоббс отмечает, что они суть не вместилища, а «воображаемые образы» либо самих вещей как таковых, либо их перемещения, движения.

Несколько особняком в ряду новоевропейских мыслителей стоит Готфрид Вильгельм Лейбниц (Ляйбниц). Старший современник И. С. Баха, он, наверное, единственный из нововременных авторов развил плюралистичную метафизику, или онтологию, и выступил с критикой ньютоновского абсолютного

[1] *Гоббс Т.* Левиафан // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 50.

континуума. Пространство и время с его точки зрения относительны как то, что лишь выражает отношения предметов и последовательностей, будучи чистой возможностью их бесконечного варьирования.

Забегая вперед отметим, что лейбницевское понимание пространства и времени как «философских камней» нововременной философии близко гегелевскому в том смысле, что не полагает их как субстанции. В отличие от спинозовской субстанции, которая была одна, Лейбниц выдвинул принцип бесконечного множества таких субстанциональных единств – *монад*. Спиноза рассматривал мышление и протяжение не как две субстанции (Декарт), а в качестве двух атрибутов одной субстанции. Причем в известном смысле Спиноза реабилитирует классическое аристотелевско-томистское понимание субстанции как действующей через себя причины – causa sui. Однако спинозовский вариант объяснения сущности как становления самим собою остается неудовлетворительным, на что обращает внимание Гегель. «*Спинозизм* – неудовлетворительная философия потому, что *рефлексия* и её многообразный процесс определения есть в нем *внешнее мышление*… “Определенность есть отрицание” – таков абсолютный принцип спинозовской философии… Но Спиноза не идет дальше отрицания как определенности или качества… тем самым *спинозовская субстанция сама не содержит абсолютной формы*, и познание этой субстанции не есть имманентное познание… Этой субстанции… не достает вследствие этого принципа *личности*… (она) действует как внешний рассудок, принимает определения как *данные* и *сводит* их к абсолютному, вместо того, чтобы начинать с него»[1].

Примечательно то, что высшей характеристикой монады, её предельной атрибуцией он считает *самосознание*, обозначаемое им как апперцепция в противоположность простой перцептивности сознания или голого восприятия. Причем истина перцепции – в

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 598–599.

апперцепции. Монада как субстанция всегда активна, она в принципе есть такое актуальное бесконечное сущее. Причем каждая монада абсолютно в себе *индивидуальна*, что особенно важно в нашем контексте. В связи с этим Лейбниц разрабатывает учение о *предустановленной гармонии*. Не вдаваясь здесь в детальный анализ этого положения, только отметим, что в нем находит свое сильнейшее выражение сам основополагающий принцип *барочной* культуры Нового времени.

Мы здесь совсем не случайно вдруг вспомнили Баха: он в музыке выразил динамизм и плюральность всеобщего, синтезировав тем самым искания классической традиции в этом направлении[1]. Можно ли, исходя из такого принципа множественности индивидуальных монад, сказать, что Лейбниц преодолевает ущербную одинокость картезианского cogito? Сам же его автор отвечает на этот вопрос – нет. И именно поэтому он прибегает к Богу и предустановленной гармонии. Монада, хотя и индивидуальна, но она всецело замкнута в себе, и эта её индивидуальность не является чем-то таким, что определено было бы из факта сопряженности со множеством таких же индивидуальных миров. Такая индивидуальность *предпослана* монаде (предпослана ей Богом). В этом смысле блестящую характеристику лейбницевского плюрализма дал Гегель. Приведем здесь выдержку из его *Логики*, в которой показана причина, не позволившая монадологическому субстанционализму стать замыкающим звеном в развертывании логической фигуры классического европейского субъекта (хотя и приблизившегося к таковому весьма и весьма близко), потребовавшего дальнейшего синтеза. Гегель подчеркивает, что лейбницевский плюрализм дошел «лишь до *множественности*, как таковой, в которой каждое «одно» есть лишь для себя… Монада есть для себя весь замкнутый мир; она не нуждается в других монадах… Лейбницевский идеализм понимает *множественность*

[1] См., об этом напр.: *Друскин М. С.* Иоганн Себастьян Бах. М.: Музыка, 1982. С. 22–23, 73, 131, 142, 155–158, 163–170.

непосредственно как нечто *данное* и не постигает её как некоторое *отталкивание* монады; для него поэтому множественность имеется лишь со стороны её абстрактной внешности»[1]. «*Монада* – это "*одно*"… она целокупность содержания мира… При этом монада также *определена*, *отлична от других*; определенность относится к отдельному содержанию и к способу обнаружения себя. Поэтому монада – это целокупность *в себе*, по своей *субстанции*, а *не в обнаружении себя*. Это *ограничение* монады необходимо относится не к *полагающей самое себя* или *представляющей* монаде…, это ограничение есть абсолютная граница, *предопределение*, положенное отличной от нее сущностью. Далее, так как ограниченное дано лишь как соотносящееся с другим ограниченным, монада же есть в тоже время замкнутое в себе абсолютное, то *гармония* этих ограничений, а именно соотношение монад друг с другом, имеет место вне их и также предустановленна другой сущностью или *в себе*… Таким образом, принцип индивидуации не получает своего более глубокого обоснования; понятия о различении разных конечных монад и об их отношении к их абсолютному не вытекают из самой этой сущности…»[2].

Лейбниц, как известно, наряду с Ньютоном стоит у истоков дифференциального и интегрального исчисления, т. е. математического анализа бесконечно малых величин. Его интерес к математике далеко не случаен в этом контексте. Дело в том, что именно математические истины он считает максимально приближенными к идеальному образцу совершенной теории или науки вообще. Кстати, по его мнению, к математике в этом смысле близка именно музыка: «Музыка есть арифметическое упражнение души, которая исчисляет себя, не осознавая этого».[3] Причина чего коренится в том, что они абсолютно себе тождественны, не требуют для своего обоснования отсылки к фактам. Для фактов же требуется

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 168–169.
[2] Там же. С. 601–602.
[3] Цит. по: *Друскин М. С.* Иоганн Себастьян Бах. М.: Музыка, 1982. С. 170.

закон достаточного основания, позволяющий вообще развиваться научному естествознанию. Суждения математики аналитичны, т. е. направлены не формирование нового знания, а на расшифровку имеющихся положений, тогда как суждения конкретных наук о природе синтетичны. Это различие аналитических и синтетических суждений важно, так как уже через 60 лет после смерти Лейбница будет использоваться Кантом.

Ну и, наконец, нельзя не отметить такой любопытный для всей философии факт, как то, что в 1710 г. Лейбниц публикует работу в которой впервые использует понятие *теодицея* (греч.) для обозначения проблемы *оправдания* Бога. Конечно, сама по себе эта проблема гораздо старше немецкого мыслителя. Как минимум, она связана с христианским интеллектуализмом. Но в Новое время эта тема получила свое трансформированное звучание.

В завершение отметим еще раз, что понятия рационализм и эмпиризм, традиционно применяемые для обозначения специфики основных интенций новоевропейской философской мысли ни в коем случае не следует экстраполировать на общую специфику европейской рациональности; не следует представлять плоско попытки XVII столетия гносеологическими путями обосновать самодостаточность бытийности субъекта. Картезианская парадигма cogito как точка роста европейского философского самосознания достигла своего лимита в творчестве Беркли и Юма и была преобразована впоследствии в трансцендентальный субъект Канта. Однако между картезианством и трансцендентализмом лежит специфический нередуцируемый к прошлому или будущему культурно-метафизический феномен XVIII века. Феномен, очерченный не хронологически, ибо и Кант фактически современник этого века, а прежде всего смыслосимволически в контексте общего исторического движения западного мира, о чем подробнее и скажем в следующей лекции.

ЛЕКЦИЯ 6. ПРОСВЕЩЕНИЕ: ФИЛОСОФСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ

Часто можно встретить оценку Просвещения как философской идейной подготовки Великой Французской Революции конца XVIII в. В данном случае конечно нельзя отрицать факт огромного влияния, которое оказали представители Просвещения на формирование мировоззрения главных революционеров, на выработку основных декларативных документов революции (а также американской Декларации и Конституции, принятых также в к. XVIII в.). Вместе с тем, уникальное своеобразие духовной интеллектуальной культуры той эпохи никак нельзя редуцировать только к некой «подготовке» каких бы то ни было событий социально-политического свойства. Может быть, даже сам термин «просвещение» не исчерпывает полностью специфику и палитру смыслов европейского духа XVIII в. Основная причина этого видится в первую очередь в том, что оперирование этим понятием в основном проходило уже в эпоху Модерна и Постмодерна, и во многом социокультурная реальность, стоящая за таким обозначением, рассматривалась критически и даже прямо негативно в свете имевших в XX в. место коллизий и срывов человеческого мышления. Известные штампы «смерти Запада», «поминок по Просвещению» и т. п., обильно наполнившие собой дискурсивное пространство новейшего времени, стали своего рода призмой восприятия того времени. Причем такого восприятия, которое *ретроспективно* накладывало свою мерку культурно-антропологического опыта и с каким-то полуинфантильным удивлением «вдруг» обнаруживало «противоречия» Просвещения: мол, как же это так можно было наивно абсолютизировать человеческий разум?...

Именно для новейшей эпохи характерно понимание Просвещения как некоего «проекта», который почему-то не удался, и трагическая история XX в. якобы свидетельствует о его полнейшем социально-историческом фиаско. Если уже и говорить о какой-либо исторической «неудаче», то в гораздо большей степени это относится

именно к самому Модерну. Хотя, на самом деле, необходимо просто избавиться от навязчивой привычки мерить историю и опыт человеческой духовности «удачами» и «неудачами». Можно ли говорить о неудаче культуры Рима, если она окончилась под ударами варваров? Можно ли рассматривать как неудачу средневековой традиции Ренессанс? Или как неудачу последнего барокко? Конечно же *нет*! Сама эта привычка биполярной оценки истории, правда, корнями связана именно с общей интенцией Модерна полагать основание социальности и духовности конструкционистски и операционалистски (не познать, а *изменить* мир, – Маркс).

Модерн был таким, каким он был, и другим быть не мог *в принципе*. Конечно, Модерн родился в лоне Классического Запада, но его собственное размыкание в истории никак не изоморфно классической культурной матрице. Вырваться же из его соблазнительных объятий мы пока только смогли в ситуации Постмодерна, обернувшейся вообще какой-то апатией культуры, мышления и, что более всего разочаровывает, ребяческой погоней философии, или, точнее, её мыслительного пространства, за собственной псевдомодернизацией и смешным осовремениванием. В итоге, нынче мы являемся свидетелями полной деструкции *реальности* духовного как фундамента человеческого бытия, кризиса самой «человечности».

Нередко можно слышать оценку Просвещения как чего-то мало значащего, занимающего как бы промежуточное положение между традицией методологии XVII в. и немецкой классикой, которое не столь оригинально в качестве самостоятельного слова в культуре как, скажем, средневековая схоластика или поздний эллинизм. Все это возникает во многом оттого, что в самом этом феномене практически не видят что либо существенное, кроме так называемого материализма некоторых французских энциклопедистов и общественно-публицистической мысли, острившей по поводу упоительных вечеров в Версале. Между тем *феномен* Просвещения, взятый в масштабе исторического времени западноевропейской

культурной традиции, представляет собой важнейший момент, составляющий фактически последнюю собственную страницу классической старой Европы, того особого способа бытия социальности, который родился в греческом полисе и вместе с ним, в рамках которого сама философия заявила о себе как о всеобщей идентичности человека *как человека*. Просвещение непосредственно предшествует Модерну. Причем, что очень важно, для понимания специфики смыслового пространства XVIII столетия необходимо его обозначить, во-первых, по отношению к предшествующей ситуации XVII в., ставшего для западного мира высшей точкой в развитии абсолютизма (во Франции) и определения человека в барочном мире и, во-вторых, по отношению к последующим бурным переменам в социально-политическом и культурном отношении.

Исходя из этого, можно условно обозначить следующие границы Просвещения: его *нижняя* граница может быть увязана с символичной для истории философии датой 1 сентября 1715 г.: в этот день останавливается сердце величайшего монарха в истории Франции (да и других европейских государств тоже) Людовика XIV, *верхняя* же граница Просвещения также условно может быть отнесена к 14 июля 1789 г., т. е. к началу французской революции. Заметим, что в ни в историко-философской, ни в культурологической литературе практически нет такого прямого обозначения рамок Просвещения. Предложенные рамки более правильно считать не хронологическими (хотя они и соотносятся с датами), а *знаково-символическими*. В качестве таковых они помогают высветить именно такое измерение самого феномена Просвещения, которое вскрывает его существо в контексте развертывания антропологического опыта как интегральной платформы всего классического европейского цивилизационного очага. С этой точки зрения сам термин «Просвещение» в том наполнении, в каком он чаще всего используется, становится несколько тесноватым, выхолащивающим, например, семантику рококо из пространства становления субъективности. А между тем она есть неотъемлемая

составляющая последнего этапа эволюции классического способа самоудостоверения человека, без которой никак нельзя понять преддверие Большого Модерна.

Не вдаваясь в детали, отметим, что рококо по отношению к традиции барокко есть своего рода отдохновение классического европейца от тяжелой помпезной театрализованной барочной жизни, нашедшей свое максимальное воплощение в организованном творцом Версаля придворном обществе (см. его характеристику в известной книге с одноименным названием Норберта Элиаса). В рококо возникает сфера интимного как легитимное пространство уединившегося субъекта, не отнимающая вместе с тем его всеобщей культурной достоверности! Однако это рококо не длится до конца самого столетия. Его нижний предел связан именно со смертью Короля-Солнца. А верхний приходится на 60-е гг. Вспомним знаменитую картину Антуана Ватто «Вывеска Жерсена»: фактически она иллюстрирует наступление новой эпохи – эпохи света разума. На ней показано как портрет Людовика XIV укладывается в ящик и заколачивается на долгое хранение на пыльных полках истории. Великая большая игра сменяется легким жеманством и томным заигрыванием. Приблизительно последняя треть XVIII столетия, обозначившаяся в искусстве ранним классицизмом, сентиментализмом и первыми ростками романтизма (в литературе, музыке и живописи) в прямом смысле слова является непосредственным преддверием Большого Модерна, активно развернувшегося в революционном вихре Франции, росте английского капитала и шествии идей либерализма по всей Европе.

Каково значение Просвещения именно для философии? Надо отметить, что оно достаточно специфично и несколько отличается от привычного по прошлым эпохам Средневековья, Ренессанса и пр. Просвещение как *философский* феномен значимо именно как особая настроенность или ритм эпохи. Слово, сказанное Монтескье, Вольтером, Руссо, Дидро, Гольбахом, Бюффоном, Гельвецием, Д'Аламбером и мн. др., лишь частично выражает собой этот ритм.

Отражает не саму его мерность, а выступает одной из форм бытования субъекта как обретшего собственную единичную модальность, но еще *не* знающего себя, по выражению Гегеля, *всеобщим* образом. «Сознание духовного теперь по существу есть основа, и благодаря этому господствовать стала *философия*»[1]. Но такое господство философии еще не стало определяющим моментом собственной формы субъекта. Такое просвещенческое «салонное» философствование есть еще только искусственное *образование* человека. Место, которое такое образование занимает в эволюции европейского духа, указал Гегель еще в «Феноменологии духа»: «Если рассматривать достигнутый предмет в отношении к этой сфере в целом, то действительный мир образованности наше свое выражение в *тщеславии* самосознания… которое своим содержанием еще имеет его хаотичность и которое есть еще *единичное* понятие, но еще не есть понятие для себя *всеобщее*. …Этой полноте недостает еще… действительности самосознания»[2]. Такое просвещенное самосознание может лишь *обладать* свободой, заключать в себе её как некую абстрактную *внутреннюю* сущность (руководствуясь принципами «здравомыслия» и «полезности» (Гегель)), но не быть ею самой *для себя*. Дух Просвещения может либо верить в *свое* всеобщее, либо относится к нему как к практически нужному предмету. В данном случае мы можем наблюдать некое историко-культурное противоречие: сам *способ* самоутвердительного бытия субъекта-личности уже состоялся в классическом европейском социокультурном каноне, однако его положенность в качестве имманентной рефлексии самого субъекта, в качестве собственной, так сказать, метафизической биографии личности еще не стало актуальностью как свободным самоопределением его. Европеец попытается конструктивно это совершить. И этот его шаг будет уже революцией, попыткой реализовать «мудрость в мирской жизни» (Гегель). Но это уже будет Модерн. И это еще очень большой вопрос:

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 446.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 313.

можно ли организовать социальное пространство-время в соответствии с какими-то теоретическими схемами. Ведь весь итог классической западной традиции будет именно теоретичным – это будет философия немецкого идеализма.

В числе философских идей Просвещения можно выделить, прежде всего, идею *просвещенного абсолютизма*, идею разделения властей и республиканизма, идею общественного договора и, наконец, целый комплекс естественнонаучных идей, касающихся развития ботаники, механики и химии. Наверное, восемнадцатое столетие не было бы самим собою, если бы не то известное расположение власти и философии, под знаменем которого прошли царствования всех значительных монархов Европы, почитавших своим долгом не просто охотиться, танцевать менуэт, но и внести сколько-нибудь весомый вклад в историю собственного народа. К числу таковых в первую очередь следует отнести короля Пруссии Фридриха II Великого, австрийскую императрицу Марию-Терезию и её сына, конечно же, российскую императрицу Екатерину II Великую. В известном смысле к числу просвещенных монархов относится и Людовик XVI, окончивший не только свое правление, но и саму жизнь под ножом гильотины. Увы! Вопреки всем расхожим мнениям относительно того, что истинный монарх должен быть скромным, экономным и т. д., Франция не простила этому потомку Великого Короля его либеральничанья, его тяготения и стеснения собственным саном, его в конечном счете нерешительности и невозможности *быть автором* всеобщего в государственной жизни, быть её лицом. Все его правление как раз и пришлось на последние годы Просвещения не только и не столько хронологически, сколько именно по существу. Сословный принцип перестал быть всеобщей формой организации общественной жизни. Придворное общество само всеми силами стремилось покинуть символические пределы двора. Искренняя увлеченность супруги Людовика XVI Марии-Антуанетты Малым Трианоном, её желание удалиться как можно дальше от Большого Версаля, от этой мучительной роли на этой

красивейшей и вместе с тем холодной сцене, скрыться в глубинах уже нерегулярного романтического сада и устроить главным образом свою *личную* интимную жизнь – все это и многое другое очень ярко свидетельствовало о том, что веку «придворного общества», а вместе с ним и старой Европе пришел конец.

На примере Фридриха Великого Гегель дает зарисовку образа просвещенного монарха: «Фридриха II можно назвать правителем, при котором в действительности наступает новая эпоха, при котором действительный государственный интерес становится всеобщим и признается в высшей степени правомерным. Фридриха II следует ставить высоко в особенности потому, что он постигнул мыслью всеобщую цель государства и первый из правителей отстаивал всеобщее в государстве, а частное устранял, если оно противоречило государственной цели. Его бессмертным творением был отечественный свод законов, гражданское право. Он дал единственный пример того, как отец заботиться о благе своего домашнего круга, старательно обеспечивает благо своих подданных и энергично правит ими»[1].

Просвещение иногда называют веком Вольтера и Руссо. Их влияние на умы того времени было колоссально. Вольтер – «патриарх Просвещения» – дал толчок просвещенческой критике католической церкви как социального института, идее просвещенного абсолютизма (он вел активную переписку со многими монархами, заручаясь их покровительством и помощью), развитию представлений о Боге как свое рода «перводвигателе» мироздания, заложившим его разумные законы (деизм) и т. д. Руссо создал свою концепцию общественного договора, в которой негативно оценивал современное ему состояние социально-политической и нравственной атмосферы общества, а также представил определенное понимание так называемых естественных прав. Его «Исповедь» стала одним из образцов автобиографического текста-смысла в классической

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 442–443.

европейской культуре. Именно Руссо фактически принадлежит литературное первенство сентиментализма.

Своеобразной вершиной просвещенческой духовной культуры является знаменитый коллективный труд «*Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел*» (первый том которой вышел в 1751 г.). Его вдохновителем и автором многих статей был Дени Дидро (1713–1784), один из крупнейших представителей философской и социальной мысли XVIII в. В числе других авторов «Энциклопедии» (первое издание которой с перерывом в 14 лет после приостановления в 1758 г. было завершено в 1772 г., а до начала революции в 1789 г. было осуществлено пять изданий) были друзья и единомышленники Дидро: Жан Ле Рон Д'Аламбер, Жорж Луи Леклерк де Бюффон, Поль Анри Гольбах, Клод Адриан Гельвеций, Этьен Морис Фальконе, Жан Франсуа Блондель, Николя Бозе, Жан Франсуа де Сен-Ламбер, Сезар Шено Дю Марсэ, Жан Батист Папийон, Луи Добантон, Франсуа Кенэ, Жан Перронэ и еще многие другие публицисты, экономисты, юристы, литературные критики, историки и ученые-естествоиспытатели. На самом деле, трудно переоценить вклад этого огромного коллективного труда для развития науки и интеллектуальной культуры Европы. «Энциклопедия» представляет собой один самых солидных опытов по систематизации, обработке, классификации и иерархизации существовавшего на тот момент знания практически по всем отраслям общественной жизнедеятельности, начиная от науки, религии, философии, искусств, политики, права и заканчивая торговлей, земледелием, техническим оснащением ремесел и т. п.

Вообще, необходимо отметить, что для восемнадцатого столетия очень характерно в науке стремление выстраивать классификационные таблицы и схемы (о которых мечтал столетием ранее Декарт), что само по себе отражает интенцию классической научной картины мира, основанной на позиции cogito. Энциклопедия Дидро вряд ли может рассматриваться как какая-то прямая памфлетная подготовка революции. Хотя в ней содержались в том

числе и критические статьи в адрес института церкви, монархии, но вместе с тем в ней и не отдавалось какое-то явное и позиционируемое превознесение республиканского строя, например, женевского. Вопрос, в частности, о социальной иерархии, о привилегиях дворянства нередко рассматривался таким образом, что принципы такой общественной дифференциации необходимы для развития государства, ибо несут на себе важную нагрузку регулятивных функций. В некоторых статьях «Энциклопедии» выражалась поддержка и абсолютной монархии, в которой видели высшую гарантию всеобщего блага и устройства. Таким образом, можно сказать, что если в чем и реализовалась основная *образовывающая* идея Просвещения, то это и была как раз «Энциклопедия», которая по замыслу Дидро должна была противостоять проявлениям фанатизма и невежества в обществе.

Нечто подобное «Энциклопедии» Дидро было издано в 1695–1697 гг. – «Исторический и критический словарь» Пьера Бейля, наделавший тоже немало шума в европейских салонах. В данном случае, безусловно, нельзя обойти вниманием научную деятельность Карла Линнея (1707–1778), крупнейшего ученого-натуралиста, создавшего одну из самых авторитетных систематически строгих классификаций биологического (ботанического и зоологического) знания, еще и сегодня выступающего основанием развития данной области естествознания. В числе его важнейших работ «Система природы», «Виды растений», «Философия ботаники», «Флора Лапландии» и др. Перечень интеллектуальных высот Просвещения был также не полным без упоминания Антуана Лорана Лавуазье (1743–1794), крупнейшего ученого, значительно продвинувшего развитие химии, разработавшего в частности, закон сохранения массы вещества (открытого правда впервые Ломоносовым). Жизнь Лавуазье окончилась под ножом гильотины по обвинению в «заговоре против французского народа». Также следует назвать другого крупнейшего ученого современника Лавуазье Жозефа Луи Лагранжа (1736–1813), внесшего огромный вклад в развитие

небесной механики, алгебры, теории чисел, теории колебаний и теории бесконечно малых величин. В своем фундаментальном труде «Аналитическая механика», изданном накануне революции в Париже в 1788 году, Лагранж формулирует общий знаменатель механической теории, дает ряд формул, позволяющих решать любые задачи.

В заключение данной лекции (прежде чем перейти к Канту), одно небольшое, но важное соображение. Можно ли говорить об *итогах Просвещения*? Можно ли говорить о культурных, философских, социальных итогах феномена Просвещения? На первый взгляд, вопрос звучит тривиально. У всякого развивающегося духовно-практического явления человеческой жизни есть некий итог. В таком вот абстрактном виде некоей о-конченности процесса – *да*, наверное, можно. Можно ли тогда сказать, что таким итогом Просвещения была революция? Или какое-то другое конкретное событие, или факт социальной политической практики, или науки, или философии? Конкретно-событийного итога самого феномена Просвещения не было. Факт революции как верхняя символическая граница его не есть итог просвещенческого самосознания, таковой для отдельного европейского индивида мог быть дан как *его образование*, для опыта же духа в целом он увидел свое превозможение в немецкой классике.

ЛЕКЦИЯ 7. ФИЛОСОФИЯ КАНТА

Иммануил Кант является одной из величайших вершин европейской духовной культуры, выражая собой не только важнейший рубеж классической метафизики, но и вообще истории философии как таковой, включая современность. Кант родился в 1724 г. в Восточной Пруссии в городе Кенигсберге (ныне Калининград), где и прожил безвыездно всю свою жизнь до самой смерти в 1804 г. Некоторые исследователи желая особо подчеркнуть значение Канта говорят о делении всей западной мысли на

докантовскую и послекантовскую. Сразу оговоримся, что мы не разделяем в полной мере эту точку зрения. Более точным было бы понимание роли кантовской философии для развертывания именно классического философского самосознания. Хотя конечно ни в коем случае нельзя отрицать факт громадного влияния Канта на развитие неклассической философии в XIX в. и становление многих современных философских направлений. Так называемые школы неокантианства в интеллектуальном пространстве Модерна составляли одну из самых влиятельных традиций. Многие кантовские идеи (особенно понимание пространства и времени) оказались очень привлекательными для тех (как, например, Шопенгауэр), кто с какой-то юношеской самонадеянной запальчивостью пытались нащупать альтернативные варианты экспликации сущности субъекта, чем те, которые содержались в собственном логическом завершении классической европейской философии, в её последнем слове, сказанном Гегелем.

Начиная с Энгельса, философскую традицию в Германии, включающую в себя Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха, стали именовать немецкой классической философией. Подобная формулировка если и правомерна, то только по отношению к первым четырем мыслителям. И в том смысле, что действительно они всецело принадлежали к одной традиции собственной классической западноевропейской философии, берущей свое начало, как мы об этом выше писали, еще в ранней античности. Традиции, которая в силу определенных культурно-исторических причин (о которых Гегель говорит в своей философии истории) получила свое завершение на немецкой почве. Однако Фейербаха никак нельзя отнести к немецкой *классике* в этом её самом глубинном значении, в котором она сама себя определяла как единство мысли. У Маркса и Энгельса были свои собственные причины видеть именно в Фейербахе «конец классической немецкой философии», которые нет никаких оснований экстраполировать на саму суть дела в том её имманентном обличии, в каком она и совершила свой великий

духовный подвиг, благодаря которому мы, собственно, и можем сегодня соотносится как причастные к одному предметному и смысловому полю деятельности.

Творчество Канта делится на два периода, которые в историко-философской литературе принято называть «докритическим» и «критическим». Первый из них, ранний, характеризуется интересом Канта к проблемам естественнонаучного характера. Он переосмысляет существовавшие на тот момент представления об устройстве материи, о происхождении вселенной, и известных тогда небесных тел. Свои воззрения на природу Кант изложил в труде «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Мы здесь не будем подробно останавливаться на самом содержании гипотезы Канта относительно происхождения вселенной. Она достаточно хорошо представлена в соответствующей учебной литературе. Собственно основание традиции немецкой классики и вклад Канта в дело развертывания европейской философии, благодаря которому он стал крупнейшим мыслителем в её истории, заложены в критическом периоде его творчества. Примерный рубеж, который отделяет этот период от раннего, – это 1770 год, когда Кант в своей диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» впервые формулирует качественно отличающиеся принципы понимания процесса познания, которые уже никак не вписывались ни в господствовавшую в то время в Пруссии лейбницевско-вольфианскую метафизику, ни в популярную в Европе в целом традицию сенсуализма локковского типа. В течение следующих двадцати лет Кант последовательно опубликует ряд своих фундаментальных работ, в которых и представит существо кардинально нового этапа развертывания мышления. От названия этих работ и от их коренного замысла и получил свое именование зрелый период творчества Канта. В 1781 г. выходит «Критика чистого разума», в 1788 г. – «Критика практического разума», в 1790 г. – «Критика способности суждения». В 1793 г. выходит работа Канта, которую иной раз называют четвертой критикой Канта –

«Религия в пределах только разума». Кроме того, Кант в 80-90-е гг. опубликовал целый ряд важнейших работ, в которых рассматривались различные проблемы социально-исторического, нравственного, политико-правового свойства, интерес к которым был обусловлен также событиями во Франции и общим брожением Европы, вовлеченной с головой в масштабный Модерн. Собственно, на рубеже XVIII–XIX вв. от классической европейской цивилизационной традиции в качестве актуально сущей реальности уже только и осталась одна философия, и этой философией была именно немецкая мысль.

Важнейшее произведение всей кантовской философии – это «Критика чистого разума». В ней формулируются основополагающие принципы всей зрелой кантовской философии, позволяющие нам судить о том, что представлял собой кантовский трансцендентализм как этап, или веха на пути движения европейского духа. Поэтому на ней мы остановимся более подробно. Для понимания сущности того «коперниканского» по характеристике самого Канта *переворота* в философии, который он произвел, необходимо четко себе представить, в чем, собственно, Кант видел главную цель своего исследования, как он себе представлял основные задачи, которые следует решить для её достижения.

Комплекс проблем, заставивших Канта кардинально переосмыслить саму стратегию философского поиска, связан с той тупиковой ситуацией в новоевропейской философии, которая сложилась в начале XVIII в. и связана, в соответствии с выводами философии Беркли и Юма в особенности, с невозможностью обосновать объективное содержание и достоверность научного познания и, соответственно, построения научной картины мира. Этот «скандал в философии» (Кант) вызван развитием той самой схемы новоевропейского субъекта, о которой шла речь в одной из предыдущих лекций. Вопрос о том, как в процессе познания, основанной на *опыте* вместе с тем получают форму необходимости всеобщие понятия, остался открытым. И более того, Юм фактически

признал, что вообще нет никаких объективных оснований, никакого объективно реально данного моста, который мог бы полноправно воссоединить познающего субъекта и то, что ему дано в опыте.

В заложенной еще Декартом схеме не было возможности обнаружить в «Я» нечто, что позволяло бы ему всеобщим образом соотноситься с «не-я» так, чтобы форма достоверности заключалась бы в самом таком «Я». Взаимное определение «Я» и «не-я» в системе координат по основанию *одной* точки отсчета пространства-времени фактически означало замкнутый логический круг, в котором обе эти стороны оказывались зависимыми друг от друга и поэтому не обладающими *в себе* полнотой достоверности.

Поглощенность «не-я» пространством-временем привела к явным противоречиям в попытке вывести из чувственного опыта теоретическое знание (например, знание математическое). Путь выведения достоверности представлялся в рамках картезианско-ньютоновской модели мира полярно. Об этом Кант пишет следующим образом: «Знаменитый Локк не обратил внимания на этот вопрос и, встречая чистые рассудочные понятия в опыте, выводил из опыта; при этом он был настолько непоследователен, что отважился с этими понятиями пускаться в область знаний, выходящих далеко за пределы всякого опыта. Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение. Но так как он не мог объяснить, как это возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнулся на мысль, что вполне вероятно, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы, – то он вынужден был выводить эти понятия из опыта (а именно из *привычки*, т. е. из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за объективную реальность)… Тем не менее эмпирическая дедукция, которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с

действительностью наших априорных научных знаний, а именно с *чистой математикой* и *общим естествознанием*, и, следовательно, опровергается фактами»[1].

Путь выхода из сложившейся кризисной ситуации Кант видит в кардинальном переосмыслении самой сущности познавательного процесса, самих принципов построения человеческого знания, которые вообще позволяют состояться неким нашим представлениям о мире. Однако качественное отличие кантовского метода от всех предшествовавших ему попыток состоит именно в том, что он впервые проблему оснований познания ставит как вопрос об основаниях самого субъекта, т. е. связывает достоверность получения знания и его самого с достоверностью самого субъекта для себя. Поскольку достоверность объективного опыта познания есть в то же время, по мнению Канта, достоверность субъективного. Решение проблемы Кант реализует, отыскивая в самом субъекте некое фундаментальное глубинное измерение, которое определяет структуру и форму субъективного опыта, *конституирует предметность этого опыта* и тем самым задает основание самоутвердительности субъекта: «условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость»[2]. Субъект представляется в виде некоего «*здания*» (Кант), разные этажи которого в целокупности образуют единую *архитектонику* самоопределения субъекта как обнаруживающего себя в опыте. Причем такое здание, по Канту, было бы не совсем верно представлять как просто покоящееся на прочности фундамента, верхние этажи которого могли бы в принципе быть либо дополнительно присовокупленными, либо также случайно убранными. Прочность архитектоники субъекта полностью определяется целостностью и взаимным переплетением разных моментов его опыта.

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 99.
[2] Там же. С. 137.

Кант отрицательно относится к традиционной форме метафизики, которая занималась тем, что пыталась познавать Бога, свободу, душу, бесконечность как таковые, словно эти предметы были даны человеку в его непосредственном опыте. Истинная задача философии заключается именно в том, что она должна быть направлена на прояснение самих принципов познания. Возможно, те теоретические противоречия с которыми столкнулась новоевропейская философия остались бы мало что значащими реально, если не одно большое *но* – само развитие математики и естествознания как таковое, которое вовсе не остановилась с признанием Юма об ассоциативной природе ключевых понятий научной картины мира. А поэтому вопрос о том *как* возможны эти науки является не только не решенным, но и важнейшим для самой философии, если последняя претендует все-таки быть наукой, а не пустым резонерством по поводу отвлеченных сущностей.

Построить метафизику как науку старым «догматическим» методом не представляется возможным. Как наука она возможна только в качестве прояснения и выявления именно конкретных оснований и глубинных механизмов функционирования человеческого разума. Для спецификации такого вектора и своей собственной задачи Кант вводит новое для того времени понятие – *трансцендентальное*, одно из самых значимых в истории философии. А обнаруживаемое измерение субъективности, в силу которого вообще субъект может состояться как обладающий в себе формой достоверности *трансцендентальный субъект*. Трансцендентальное есть такой срез, который фиксирует не сами предметы познания, скажем, не само по себе пространство, а саму *возможность* становления знания о нем. Причем, что самое главное, возможность не по основанию наличия предмета в эмпирическом смысле, т. е. как если бы не было предмета знания, то и не было знания о таком предмете. Специфика кантовского подхода именно в том, что речь идет о внеопытном, суверенном по отношению ко всякому опыту *в принципе* основании дедуцирования знания. А такое основание

инкорпорировано в сам же субъект, составляя собственно *его же форму*. «…Трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно a priori, а также как это возможно… Трансцендентальным может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом, они тем не менее могут a priori относиться к предметам опыта… Таким образом, различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается отношения к их предмету».[1]

Предваряя расшифровку трансцендентального измерения субъекта Кант для конкретизации своей задачи специально разграничивает все существующее знание по нескольким основаниям. Собственно, в этом пункте он отчасти следует уже сложившейся традиции, а именно делению всех суждений на аналитические и синтетические, а также априорные и апостериорные. Аналитические – это такие суждения, которые проясняют уже существующее знание, ничего нового к нему не добавляя. Классический пример: все тела протяженные, ибо в самом определении тела как такового уже заложен предикат протяжения, в противном же случае исчезнет само тело. Даже если это тело микроскопически мало, тем не менее оно занимает некое реальное место в пространстве, отличном от *моего*, заключающего в себе воспринимающую направленность на такое тело. Вспомним, как Декарт связывал протяжение и материю. «Аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими»[2]. Таким образом, синтетические суждения расширяют наше знание о

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 74.
[2] Там же. С. 36.

мире, прибавляют нечто новое к уже имеющемуся. Например: яблоко кислое. В понятии яблока не заложена определенность быть именно и только кислым причем с всеобщей необходимостью, так как яблоко может быть еще и сладким, и кисло-сладким и каким угодно, в том числе и кислым. Деление же суждений на априорные и апостериорные подразумевает наличие либо отсутствие опоры суждений на опыт.

Развитие всего естествознания, собственно, опирается именно на синтетические суждения. И вот тут кроется самая большая трудность для науки, решить которую и берется Кант. С одной стороны, эмпирические синтетические суждения основаны на опыте, но вместе с тем, сам этот голый опыт как таковой не дает нам никакого основания осуществлять заключения относительно *связей* в этом чувственно данном многообразном материале. С другой стороны, развитие математики свидетельствует о том, что могут быть *априорные синтетические* суждения, обладающие вместе с тем всеобщей необходимостью (аподиктичностью). Задача трансцендентального исследования и состоит конкретно в том, чтобы выявить основание *априорной природы синтеза знания*, т. е. обнаружить тот самый мост, который соединяет крепкими узами субъекта и опыт как то, в чем сам субъект узнает себя же, свою форму полагания всякой существенности, всякой цельной предметности, качественно выделенной из общей массы действительности.

Первый и, по мнению самого Канта, самый главный, определяющий момент в трансцендентальной архитектонике субъективности, её *то*, без чего вообще не может состояться вообще никакой опыт, это априорная форма чувственного восприятия или трансцендентальной чувственности – пространство и время. А именно: Кант кардинально переосмысливает сущность пространства и времени. Пространство и время суть не объективные формы самого бытия, как это в частности понимал Ньютон, а *субъективные формы восприятия*, трансцендентальные формы чувственности. В

обоснование своего тезиса Кант рассматривает пример с развитием геометрии. Все мы знаем, что геометрия это чисто умозрительная наука, «чистая», по терминологии самого Канта. Однако её выводы находят полное подтверждение в опыте, сами из него никак не проистекая. Как такое возможно? «Предположим, что пространство и время объективны сами по себе и составляют условия возможности вещей в себе. В таком случае прежде всего окажется, что существуют множество априорных аподиктических и синтетических положений относительно времени и пространства, в особенности относительно пространства… Так как положения геометрии можно назвать синтетически a priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда получаете вы такие положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы прийти к таким безусловно необходимым и общезначимым истинам? Здесь нет иного пути, как через понятия или созерцания, причем и те и другие как таковые даны или a priori, или a posteriori. Последние, а именно эмпирические, понятия, а также то, на чем они основываются, а именно эмпирическое созерцание, могут дать лишь такое синтетическое положение, которое в свою очередь также имеет только эмпирический характер, т. е. представляет собой исходящее из опыта суждение, стало быть, никогда не может содержать необходимость и абсолютную всеобщность, между тем как эти признаки свойственны всем положениям геометрии»[1]. Поэтому единственный путь, на котором возможно обоснование развития геометрии как априорной синтетической науки, а также вообще опыта субъективности как такового, это понимание пространства как трансцендентальной формы восприятия внешнего мира, включая человеческое тело. «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас все внешние созерцания»[2]. Таким образом, пространство это условие, заключенное в самом

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 65–66.
[2] Там же. С. 54.

субъекте, позволяющее состояться опыту этого самого субъекта как отличающегося от всевозможных других предметов и субъектов. Человек не может никак иначе воспринять внешний мир, кроме как под формой пространства. Причем, Кант отмечает, что пространство – это специфически *человеческая* форма восприятия, которая вовсе не является некой абсолютной в высшем значении этого слова. То есть, если бы вдруг нам удалось завтра пообщаться с жителями *иных* миров, то очень может статься, что они воспринимали бы все совсем в иных определенностях.

В свою очередь время выступает формой восприятия *внутреннего* мира субъекта, т. е. трансцендентальной формой *самосознания*, формой схватывания самого себя, своего «Я». Если бы время не относилось к априорной архитектонике трансцендентального субъекта, то «никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте»[1]. «К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем»[2]. Время вообще играет огромную роль в конституировании человеческой субъективности. И мы еще об этом скажем в дальнейшем, поскольку сам Кант именно к временности как таковой прибегает в объяснении главного механизма трансцендентального субъекта. В целом же, пространство и время образуют как предмет краеугольный камень всей «критической» философии Канта, который сам признавался в том, что для опровержения всей его философии, прежде всего, необходимо именно опровергнуть его понимание пространства и времени.

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 57.
[2] Там же. С. 56.

С этим же моментом связано и такое важнейшее положение кантовской философии, как своеобразное деление мира на ноуменальный и феноменальный. Мир, как он дан человеку под формой пространства и времени есть мир, реализации опыта человека, есть мир, познаваемый человеком в качестве предмета науки. Это мир являющийся, т. е. мир феноменов. Мир же, как внешний субъекту, так и заключенный в нем, как он существует до и вне всякого человеческого его восприятия (и, соответственно, *само*восприятия) есть мир ноуменальный – есть *вещь-в-себе*. Вещь-в-себе вообще остается непознанной в принципе. И самой главной такой вещью-в-себе оказывается само же «Я» (об этом мы еще ниже скажем). В одном месте Кант замечает, что восприятие себя самого под формой времени еще не есть знание самого себя. Сам факт восприятия не заключает в себе всю полноту возможных спецификаций «Я», он содержит в себе лишь чистую форму созерцания как условие опыта «Я» в качестве некоего единящего потока или просто единства. Однако в данном случае Канта вряд ли можно упрекать конкретно в том, что он был агностиком в том смысле, что отрицал вообще саму возможность познания человеком самого себя. Более правильным было бы очевидно такое суждение: Кант не ставил себе цель исследовать, может или нет человек познать самого себя, его интересует несколько иной вопрос, а именно: *как же вообще* человек может относиться к себе и другим (и миру) в своем опыте.

Итак, рассмотрим далее, как Кант обосновывает возможность априорного синтеза знания как условие достоверности «Я». На уровне рассудка как такого «этажа» субъективности, который непосредственно соприкасается с опытом, под формой пространства-времени происходит восприятие чувственного многообразия, эмпирического материала, который сам по себе еще вообще не является никаким знанием. Собственно получение такового, объяснение соответствующего механизма составляет, пожалуй, центральное место всей кантовской критики чистого разума, образует

ключевое сцепление в трансцендентальном субъекте. Данный механизм Кант называет априорным (трансцендентальным) категориальным синтезом или «*чистым*» синтезом. Поскольку в данном случае подчеркивается сама значимость «*присоединения*» *одного* чувственно полученного представления *к другому*. В этом самом глубинном смысле синтез первичен по отношению к анализу. Кант говорит, что, конечно же, нельзя отрицать значение процедуры анализа для развития научного знания, однако, прежде чем что-то было бы проанализировано, мы должны получить некое *единое* представление, синтезированное как свидетельство самого своего факта наличия. «Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, многообразное в чистом созерцании; во-вторых, синтез этого многообразного посредством способности воображения, что, однако не дает еще знания. Понятия, сообщающие единство этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке»[1].

Рассудок подводит то или иное представление под априорно имеющиеся понятия, которым Кант по примеру Аристотеля дает название *категории*. Всего он выделяет четыре группы категорий – *количества, качества, отношения, модальности*, содержащие каждая по три категории. Следовательно, всего двенадцать. Отнесение многообразных представлений к той или иной категории осуществляется не эмпирически, а априорно (трансцендентальная дедукция категорий), т. е само это отнесение встроено в трансцендентальную структуру субъективности на исключительных правах её цементирующего момента, её жизненного нерва. Как же осуществляется этот априорный синтез? В ответе на данный вопрос содержится самое главное в механизме трансцендентального субъекта – то, что составляет следующий после картезианского cogito

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 87.

этап развертывания формы философского самосознания классического образца, своего рода, точку роста классического философского мышления, к которой подводится мост от Декарта и от которой осуществляется дальнейшее движение уже к результирующей в системе Гегеля. А именно: *трансцендентальное (первоначально-синтетическое) единство апперцепции*. Поясним.

Априорное единение многообразия, данного под формой пространства и времени в сущности есть не что иное как *сопровождение* функционирования рассудка или сознания актом – *Я мыслю*. Другими словами, внеопытное первоначальное синтезирование знания осуществляется на основании того, что все многообразие представлений осуществляется *мною*, оно принадлежит *мне*, *один я* объемлю мыслью данное многообразие, и потому оно вообще получает форму единства, следовательно, объединяется вообще формально. Это объятие мыслью есть как таковое единство сознания с самим собой, есть, как сказал бы Гегель, его «пребывание у себя». «Должно быть *возможно*, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления… Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности… оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании… В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию… Это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное содержание данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе

тождество сознания в самих *этих представлениях*»[1]. В этих словах Канта и кроется ответ на вопрос, почему же *априорная* структура субъекта составляет основание его достоверности в опыте. Именно потому, что, как мы уже выше отмечали, субъект «узнает» себя самого в мире, оформленном пространственно-временным образом (в современной науке говорят об антропном принципе…). Тождество своего собственного же «Я» это «Я» может узреть *только опытным путем* посредством полагания своей пространственно-временной меры данности. То есть поскольку вообще мир нам дан в некотором опыте *и никак иначе* (!), то уже тем самым задана возможность быть субъекту как самоопределяемому. Картина реальности, образуемая в процессе познания не есть поэтому нечто абсолютно нейтральное по отношению к субъекту или объекту. Она их связывает очень прочными узами.

Кант по отношению к cogito делает весьма важный шаг, углубляя его, открывая в нем фундаментальную способность полагания меры опыта. Если картезианский объект никак не мог индивидуализировать это cogito, то кантовская схема это уже позволяет сделать: единство самосознания – я мыслю – выступает не какой-то абстрактной ассоциативной силой, а организует именно *это* сцепление многообразия данных. Опыт не может состояться в принципе без такого трансцендентального среза, а он в свою очередь задает уникальность такого сообразования. «…Безусловно необходимо, чтобы в моем познании сознание принадлежало в одному сознанию (меня самого). Здесь имеется синтетическое единство многообразного (сознания), которое познается a priori и дает основание априорным синтетическим положениям, относящимся к чистому мышлению, точно также как пространство и время дают основание положениям, касающимся лишь формы созерцания. Синтетическое положение, согласно которому всякое различное *эмпирическое сознание* должно быть связано в одном

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 101–102.

самосознании есть безусловно первое и синтетическое основоположение нашего мышления вообще… Возможность логической формы всякого знания необходимо основывается на отношении к этой апперцепции *как способности*»[1]. Другими словами, по сравнению с картезианским cogito, кантовский субъект в своей определенной существенности выступает уже как *самосознание*. И может *вообще быть*, т.е. быть опытно, только будучи таким самосознанием. И только такому «моему» самосознанию может быть дан и объект: «*Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием»[2]. Это трансцендентальное единство апперцепции – чрезвычайно важный пункт всей философии Канта. Именно в том, что Кант доходит до понимания обретения сознанием своей существенности, своей истины в самосознании – заключен богатейший источник живительной силы для субъекта. Самосознание – это такое качество субъекта, которое определяет его объективность, как подчеркивает Кант, его необходимость и выверенность.

Положение о трансцендентальном единстве апперцепции заслужило самую высокую оценку Гегеля, который в своей *Логике* раскрывает смысл кантовского хода. «…*Единство сознания* есть то, что одно только и составляет отношение представлений к предмету, стало быть, их *объективную значимость*, и то, на чем основывается сама возможность рассудка. От этого единства Кант отличает *субъективное единство* сознания, единство представления, а именно: сознаю ли я многообразное как *одновременное* или как *последовательное*, что как полагает он, зависит от эмпирических условий. Принципы же *объективного* определения представлений должны быть, по Канту, выведены единственно лишь из основоположения *трансцендентального единства апперцепции*. Категории, которые суть эти объективные определения, определяют многообразное содержание данных представлений таким образом,

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 527.
[2] Там же. С. 104.

что оно приводится к единству сознания. – Согласно этому взгляду, единство понятия есть то, благодаря чему нечто есть не просто *определение чувства*, *созерцание* или просто *представление*, а объект, каковое объективное есть единство Я с самим собой. – *Постижение* того или иного предмета состоит в самом деле единственно лишь в том, что *Я* делает его *своим*, проникает его и придает ему *свою собственную форму*, т. е. *всеобщность*, которая есть непосредственно *определенность*, или определенность, которая есть непосредственно всеобщность»[1]. Однако Гегель далее справедливо отмечает, что кантовское понимание сущности самосознания как основания первичного синтеза носит *психологический* характер, между категориями нет внутренней необходимой связи[2], они выступают всего лишь как *функции* рассудка в том или ином суждении. Поэтому в целом точка зрения Канта еще не является окончательным итогом движения философского самосознания.

Итак, мы получили следующую картину: субъект под формой пространства и времени воспринимает некий многообразный чувственный материал, который, подпадая под «единящую струю» «Я», т. е. вовлекаясь с априорной необходимостью в движение к себе самосознания, синтезируется по основанию той или иной категории, подводится под нее. Формирование внешнего материала как объекта познания связано как уже отмечалось с пространством как трансцендентальной формой созерцания, а вот в ходе восприятия «Я» самим же собою реализуется под формой времени. В этом заключены следующие два ключевых момента.

Во-первых, «Я» себе всегда дано как *объект* или *предмет*, следовательно, только как *явление*, но никогда не как сама сущность, существующая в силу собственной организации. То есть это то, о чем мы уже выше говорили как о кантовской вещи-в-себе. Всякое определение этого «Я» выступает объектным знанием, словно

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 656.
[2] Там же. С. 662.

накладывается на него внешне, а не выводится из его внутренности. И это – единственный путь, каким «Я» вообще может быть дано; только во времени субъект знает о себе, время есть мера самоопределения его (вспомним, как Августин связывал время и человеческую душу). «Но так как для знания о самом себе кроме действия мышления, приводящего многообразное содержание всякого возможного созерцания к единству апперцепции, требуется еще определенный способ созерцания, каким это многообразное дается, то хотя мое собственное существование не есть явление… тем не менее определение моего существования может иметь место только сообразно форме внутреннего чувства по тому особому способу, каким мне дано связываемое мной во внутреннем созерцании многообразное; поэтому я познаю себя только как я себе *являюсь*, а не как я *существую*. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя, несмотря на все категории, посредством которых мы мыслим объект вообще, связывая многообразное в апперцепции… Я существую как умопостигающий субъект, сознающий только свою способность связывания, но в отношении многообразного, которое он должен связывать, подчиненный ограничивающему условию, которое называется внутренним чувством и состоит в том, чтобы эту связь сделать наглядной *только согласно временным отношениям, находящимся целиком вне собственно рассудочных понятий*; поэтому я могу познавать себя лишь так, как я себе только являюсь»[1] (последнее выделено мной. – А. М.).

Мы специально здесь обращаем внимание на эти слова о том, что природа времени как основание самосознания «Я» находится *за пределами* интеллекта. Получается, что форма, под которой «Я» может быть дано себе сама же и отгораживает от субъекта его имманентно многообразное, превращая его в вещь-в-себе. «…Внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 116.

сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть *Я* в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, данное чувственности этой неизвестной нам сущности. Наличие этого внутреннего явления, как вещи существующей самой по себе в таком виде, нельзя допустить, потому что условием его служит время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи в себе… Предметы опыта *никогда не даны сами по себе*: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют»[1].

Это время, по Канту, следовательно, противоположно и противно сущности интеллектуальной интуиции: все было бы как раз наоборот, «если бы мое созерцание было интеллектуальным»[2]. Избавиться же от этого времени вообще никак нельзя. Его «присутствие» обеспечивает в принципе само наличие «Я» как *единства*, как целостного и уникального опыта. Наличие такого несовпадения формы самосознания и его имманентного содержания *вообще* как раз и характеризует кантовскую точку зрения *в принципе* как определенный этап развертывания философского самосознания. Эту точку зрения Гегель назвал *вторым отношением мысли к объективности* (первым было декартовское cogito). Таким отношением, которое уже ставит вопрос о единстве самосознания с самим собой, но не доводит его до полнейшего решения, которое могло бы преодолеть вещь-в-себе как зазор между самосознанием и *его другим*.

По этому поводу Гегель отмечает: «*Вещь в себе* (а под вещью Кант понимает также и дух, и Бога) обозначает предмет, абстрагированный от всего, что он составляет для сознания, от всех определений чувства, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Очевидно, что то, что остается после этого, есть голая абстракция, нечто совершенно пустое, определяемое лишь как

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 314.
[2] Там же. С. 116.

потустороннее – отрицательность представления, чувства, определенного мышления и т. д. Легко также увидеть, что *caput mortuum* есть само лишь *продукт* мышления, а именно мышления, движущегося к чистой абстракции, продукт пустого «Я», которое делает своим предметом это пустое тождество с самим собой»[1]. Поэтому, как подмечает Гегель, тот факт, что мы ничего не знаем о вещи-в-себе, ровно *в том же самом отношении* оборачивается полнейшим знанием её, ибо знание это есть знание пустой абстракции, не таящей в себе вопреки магическим ожиданиям нечто таинственное и более сильное, нежели то «Я», которое дано само себе.

Второй важнейший момент, связанный со временем как единственной формой внутреннего чувства, т. е. фактически самосознания, касается того, что представляет собой механизм синтезирования чистых рассудочных суждений. Именно со временем связан ответ на вопрос о том, какова априорная природа самой способности связывать субъект и предикат в одном умозаключении (к примеру, почему мы, созерцая определенную фигуру, называем её именно треугольник, а не, допустим, параллелограмм?). Вопрос не тривиальный, ибо ведь когда мы чувственно созерцаем некую фигуру, *в самих наших* созерцательно получаемых данных *как таковых*, т. е. в данном случае во множестве точек, *нет* чистого определения треугольника, которое само по себе априорно.

Понятия вообще исключительно интеллектуальны, но вместе с тем они связываются в первоначально-синтетическом единстве апперцепции вместе с созерцательно полученными данными. «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым… и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Именно

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 161.

такова *трансцендентальная схема*»[1]. Природа этой трансцендентальной схемы связана с тем, что именно *во времени* реализуется синтез многообразного формою «Я»; время есть форма-последовательность самой процедуры синтеза. При этом быть *этой* или *другой* последовательностью, иными словами, подводить под *эту* или *ту* категорию есть, образно говоря, дело выбора того самого опосредствующего звена, которое Кант именует схемой. Эта схема выступает своего рода *матрицей распределения* полученных созерцанием данных в ячейки таблиц-категорий.

Кант проводит различие между такой схемой и образом того или иного предмета, например, того же треугольника. Природа схемы связана с *воображением*, но она не есть образ. Любой образ всегда есть нечто конкретное, т. е. он никогда в принципе не исчерпывает абсолютно весь *объем понятия*. А вот схема такой объем содержит в себе матрично. Сам же Кант использует не понятие «матрица», а понятие *правило синтеза* (метод как схематизм), по которому я определенно чувственно данное многообразие называю именно треугольником, а не квадратом. Образ любого предмета есть «продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori»[2]. И далее: «Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, *по условиям его формы (времени)* в отношении всех представлений, *поскольку они должны a priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции*»[3] (выделено мной. – А. М.). Таким образом именно время играет ключевую роль в рассудочном

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 126.
[2] Там же. С. 128.
[3] Там же.

конституировании знания, следовательно, составляет предельно общее основание формы самоудостоверямого опыта субъективности. «Я» не просто во времени сохраняет свое собственное единство как *этого «Я»*, но сам этот процесс как таковой имеет своей оборотной стороной полагание предметности опыта, определение объективности опыта через конституирование разных последовательностей синтеза во времени.

Следует в данном случае полностью согласиться с Гегелем в том, что вещь-в-себе как нечто сущее до и вне всякой формы временного единства есть именно *ничто*, пустая абстракция. Ибо как же еще можно представить себе единство опыта «Я»? На чем же еще может зиждиться такое единство? (сам Гегель в понимании данной проблемы разворачивает возможность *разных времен*, как снимаемых в становлении себя самою абсолютной субъективности). В одном месте «Критики чистого разума» Кант делает оговорку о допустимости того, что пространство и время суть именно *специфически человеческие* формы чувственности (внешней и внутренней), и что у инопланетян, если таковых представить, может наличествовать принципиально *иная* форма чувственности, остающаяся, однако, для человека *абсолютной тайной*.

Тем не менее Кант не ограничивается сферой рассудка в архитектонике трансцендентального субъекта. Категории рассудка, сообразующие предметность опыта, его самодостоверность по «правилу» времени, именно *конституируют* новое знание. Собственно, Кант и ставил себе цель показать как же возможны синтетические суждения a priori. Однако полученное таким путем знание есть лишь своего рода отдельные кусочки мозаики, которые еще требуется довести до целостной, внутренне гармонизированной картины мира.

Эту функцию берет на себя *чистый разум* как таковой. Если функции рассудка были вслед за Аристотелем названы категориями, то подобные ключевые функции разума Кант вслед за Платоном именует *идеями*, прямо указывая на то, что в отличие от

рассудочного знания, идеи разума выходят за пределы опыта и никак с ним вообще не связаны. То есть ни одна из идей не функционирует по правилам пространства-времени. При этом Кант считает, что «человеческий разум имеет… естественную склонность переходить эту границу (границу опыта. – А. М.)»[1]. Идеи разума доводят рассудочное знание до целостности, т. е. *регулируют* его. Выход «Я» за пределы собственного опыта тем не менее необходим для общей целостности его. Он реализуется как выход к предметам, являющимся специфическими идеями, среди которых можно выделить несколько основных: идея бессмертия души, идея бесконечности мира, идея свободы и идея Бога.

Сами по себе эти предметы издревле были предметом интереса традиционной метафизики, однако последняя в их исследовании вовсе не продвинулась, как отмечает Кант, а только зашла в тупик. И причина этого в том, что данные идеи рассматривались как реально сущие в качестве *трансценденций*, т. е. имеющих под собой «действительные предметы». Тогда как Кант считает единственно возможным их смыслом *трансцендентальный*, т. е. связанный не со сверхреальностью, а с возможностью целостности опыта субъективности и построения картины реальности. «Разум никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него – к своему собственному эмпирическому применению; следовательно, он *не создает* никаких понятий (об объектах), а только *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут при максимальном своем расширении, т. е. в отношении к целокупности рядов… Разум имеет своим предметом… только рассудок и его целесообразное применение; и подобно тому как рассудок объединяет многообразное в объекте посредством понятий, так и разум со своей стороны объединяет многообразное содержание понятий посредством идей, ставя

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 395.

некоторое общее единство целью действий рассудка, которые вообще-то занимаются только дистрибутивным единством»[1].

Таким образом, функция разума, его идей заключается в том, чтобы регулировать, *систематизировать* знание, полученное рассудком. Разум дает для рассудка некую предельную *цель*, которая как таковая не может быть достижима, ибо она целиком вне опыта, но в этой своей определенности выступает как *горизонт*, «точка» схождения всех нитей рассудочных суждений о мире, если их расширить до максимума, сообщая им тем самым полное единство, форму завершенности.

Поскольку эти идеи разума выходят за пределы опыта, они вступают с его данными в необходимое противоречие. Кант выделяет, соответственно, четыре таких противоречия, которые называет *антиномиями чистого разума*. Так как эти идеи направлены на систематизацию объекта, т.е. познаваемых явлений, на доведение эмпирических условий рассудочного синтеза до полноты, то образуемые ими противоречия носят, как отмечает Кант, космологический характер. Кантовское объяснение природы трансцендентальных идей поднимает проблематику еще лейбницевского положения о том, что для развития естествознания необходим закон достаточного основания. Кант пишет: «разум предъявляет это требование согласно основоположению *если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, стало быть, абсолютно безусловное*, благодаря которому только и стало возможным обусловленное»[2]. Главная специфика этих антиномий состоит в том, что они включают в себя два взаимопротиворечащих положения (тезис и антитезис), каждое из которых в равной мере может быть подтверждено либо нет как со стороны опыта, так и со стороны гипотетики чистого разума. «Если мы употребляем свой разум не только для применения основоположений рассудка к предметам опыта, но и решаемся распространить эти основоположения за

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 396.
[2] Там же. С. 264.

пределы опыта, то отсюда возникают *умствующие* положения, которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны; при этом каждое из них не только само по себе свободно от противоречий, но даже находит в природе разума условия своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же веские и необходимые основания»[1]. По поводу этой кантовской иронии в адрес разума Гегель столь же метко отмечает: «Понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания, уже не имеют ничего *конститутивного*, как это еще имело место у категорий; они *только* идеи; их, правда, *вполне дозволительно* применять, но под этими умопостигаемыми сущностями, в которых должна была раскрыться вся *истина*, разумеют не что иное, как *гипотезы*, приписывать которым истину в себе и для себя было бы полным произволом и безумной дерзостью, так как они *не могут встретиться ни в каком опыте*. – Можно ли было когда-нибудь подумать, - недоумевает Гегель, – что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?»[2].

Первая антиномия содержит тезис о том, что мир ограничен в пространстве и имеет начало во времени, и антитезис, что мир бесконечен в пространстве и во времени. *Вторая* антиномия в тезисе гласит: все в мире состоит из простых частей, в антитезисе: в мире все сложно, простого как основания всему нет. *Третья* антиномия в тезисе гласит: в мире есть свобода, в антитезисе: в мире свободы нет, господствует жесткая причинно-следственная связь. *Четвертая* антиномия в тезисе гласит: в мире есть абсолютная сущность (далее Кант вообще показывает, что из этой четвертой космологической идеи вытекает трансцендентальное представление о Боге, выступающее главным *трансцендентальным идеалом* чистого

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 271.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 662.

разума как синтезирующем в себе максимальнейшее выражение бытийной целокупной полноты реальности), в антитезисе: такой сущности ни в качестве причины мира, ни как его части – нет (т. е. Бога нет).[1]

В данном случае следует вообще особо заострить внимание на этом аспекте, касающемся того, что Кант назвал трансцендентальным идеалом. По мнению Канта, мышление с необходимостью приходит к понятию Бога, так как такой сверхабсолют есть гипостазированное и персонифицированное *единство* всей реальности и *самой возможности вообще мыслить и определять* всякие вещи в принципе, потому именно Бог как *мыслящая* Личность[2]. Иными словами, такой трансцендентальный Идеал сообщает достоверность не только *этому моему* конкретному опыту, но и вообще всякому опыту в любой его модификации. Кант, видимо, не случайно прибегает к использованию термина *коллективное единство*, схватывая тем самым, правда, в еще незавершенной форме проблему интенциональной адресации моего опыта к опытам многих *других* коллектива: мой опыт может быть (именно *быть* как нечто само по себе достоверное) не только потому, что я обладаю трансцендентальными формами восприятия другого и себя (пространство и время), но также и потому, что есть *другие* опыты. Достоверность моего может быть только через достоверность многих таких же. А в трансцендентальном идеале такая взаимная связь доводится до полной предельно завершенной *предметности* в абсолютном *Лице*, которое таким образом оказывается в роли «генератора» легитимности для бесконечного множества других быть друг для друга в качестве такого восполнения собственной единичной формальной полноты. Другими словами, этот трансцендентальный идеал как Лицо выступает носителем *содержательной* достоверности той полноты и предметности,

---

[1] Более подробно об этом вместе с доказательствами каждого тезиса и антитезиса см.: *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 274–297; С. 356–367.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 362.

которая в каждом единичном дана только как *формальная* сторона опыта в качестве лишь *функции* чистого разума.

Именно данный вообще пункт кантовской философии наряду с указанным выше трансцендентальным единством апперцепции составляет важнейшее качественное приращение той традиции классического философствования, которая позже получила именование немецкой классики, то, что самым фундаментальным образом составляет её принципиальное отличие от предшествовавшей линии, хотя и содержит последнюю в себе как «снятую» (Гегель). А именно: до Канта, в рамках картезианской парадигмы cogito опыт «Я» помысливался вне всякого опосредствования с другими «Я» (декартовская система координат не допускает размещения в себе *иного,* чем свое, начала отсчета), включая также лейбницевскую монаду. О противоречиях такого хода мысли выше уже говорилось. Кант же не просто замыкает движение «Я» в круг самосознания, но и пытается трансцендентально «схватить» необходимость опосредствования такого самосознания с *другим* самосознанием. Но, конечно же, не доводит этот процесс до конца, хотя уже смело указывает, что человеческому опыту потребовалось *Абсолютное Лицо* для опредмечивания собственной формальной полноты.

Возвращаясь к антиномиям отметим, что, по мнению Канта, их разрешение возможно только с позиций трансцендентального идеализма, признающего, что все предметы суть не что иное как организованные нашим созерцанием, т. е. *явления*, а именно: содержание *тезисов* этих утверждений чистого разума имеет свое прямое и необходимое отношение к миру явлений, к тому самому миру, который нам единственно и дан под формой пространства-времени, тогда как *антитезисы* в свою очередь имеют возможное отношение к миру вещей-в-себе, т. е. к миру как он существует в себе до и вне всякого его человеческого восприятия.

Вот в таком виде, если очень кратко, предстает кантовская теория познания, хотя нам, скажем это честно, не нравится данный

термин. Что значит «теория познания»? Это абстракция, изобретение школьной философии новейшего времени, которое не дает полного представления о специфике кантовского замысла, как и замысла любого философа. А уж тем более здесь, когда речь идет о таких фигурах, рубежных для целой культурно-исторической традиции и её рефлексивной квинтэссенции. Более точным и *исторически* верным будет сказать так: в «Критике чистого разума» перед нами предстает определенный этап (уровень, момент…) развертывания европейской субъективности, её движения к собственному *духовному* конкретному «воплощению». Сама европейская метафизика в своем классическом варианте и была собственно обретением этой культурной традицией своей *формы*, т. е. постепенным снятием противоречия между отдельным человеком и культурным опытом как таковым. Почему мы более детально остановились именно на кантовской «критике чистого разума»? Все дело в том, что, хотя предметом её непосредственного анализа, по признанию самого её автора, была критика познавательной способности человека и оснований, соответственно, научной картины мира, однако, сформулированные в ней Кантом положения относительно сущности трансцендентального субъекта определили все последующее движение классического философствования и в том числе самого кантовского. Развитие его критической философии в «Критике практического разума» и «Критике способности суждения» полностью опирается на принципы трансцендентализма, заложенные еще в первой критике. Мы в данном случае не будем подробно уже останавливаться на кантовской метафизике нравственности, эстетике и его социально-исторических воззрениях. Отметим только коротко следующее.

Подобно тому как в первой критике выявляется априорная форма синтеза знания, базирующаяся на трансцендентальной чувственности и априорном единстве самосознания и его имманентном схематизме, также и в «Критике практического разума» (а также в «Основах метафизики нравственности» от 1785 г. и «Метафизике нравов» от 1797 г.) мыслитель пытается вывести

априорную форму нравственного суждения. Для чего? Кант писал, что две вещи во всем мире удивляют более всего – звездное небо над нами и моральный закон внутри нас. Именно сферу морали, нравственности Кант считал тем, что бесконечно возвышает человека. Однако человеческая нравственность обусловлена тем, что человек именно есть *свободное волящее* существо. И в этой своей свободе, однако, человек не может опереться на опыт, подобно тому как в синтезе знания он не мог опереться на что-то вне себя достоверное. Необходимо также выявить трансцендентальную форму нравственности, которая бы в себе имманентно заключала основание достоверности свободного воления.

Человеческая свобода не может быть закреплена ничем предметно сущим, данным либо эмпирически во вне, либо чисто психологически внутри. Её корень – трансцендентален. И Кант обнаруживает такую априорную форму синтеза нравственного суждения. Им оказывается категорический императив, т. е. абсолютно всеобщий для всех условий моральный закон, который в себе совмещает и момент субъективного воления и момент объективного закона. Его суть сводится к тому, что человек должен поступать таким образом, чтобы *максима его воли могла также быть основанием всеобщего законодательства*. Или: другой человек всегда должен быть только *целью* для волящего, но никогда средством. Что означает такой императив? Его статус состоит в том, что он выступает исключительно чистой (априорной) *формой* суждений, претендующих на то, чтобы быть конституитивами человеческой нравственности как сферы бытийного закрепления человеческой свободы. Её ни в коем случае нельзя приравнивать к *содержанию* нравственного поведения, о каковом, к примеру, идет речь в Библейских заповедях. В качестве формы императив объемлет собой все многообразие человеческих поступков. Именно в свободе проявляется практический разум, как *то*, *что* полагает границу этой свободы и по отношению к которой его поведение есть качественное *долженствование*. Важнейшей мыслью Канта является то, что в

противовес расхожей тогда точке зрения на мораль, он считает, что источник религиозного чувства заключается в нравственности, но не наоборот.

Задача, которую Кант решает в «Критике способности суждения», может быть обозначена как попытка выявить такую априорную форму, которая отвечала бы за конституирование суждений относительно таких предметов, которые сами отвечают требованию «общего», могущего выступать или как форма сама по себе, или как цель. В первом случае это суждения искусства, во втором – суждения относительно организмов (живых существ). Сфера художественных суждений характеризуется как «целесообразность без цели»: «Красота – это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели»[1]. В отношении возможности судить об устройстве всего живого, органического Кант высказывает такую мысль, что их вообще никак нельзя понять, исходя из механических, ближайшим образом, ньютоновских законов. Понятие механической каузальности принципиально недостаточно для объяснения органической целесообразности, хотя сам по себе телеологизм не отрицает механицизма. Априорная форма суждений в отношении организмов необходимым образом должна содержать в себе ссылку на Бога как такую первопричину, которая разумно устроила мир: «мы можем мыслить и сделать понятной для себя целесообразность, которая должна быть положена в основу нашего познания внутренней возможности многих природных вещей не иначе, как представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (бога)»[2]. Кант подчеркивает, что данное «основоположение телеологии» ведет к теологии не в том смысле, что требует объективного существования Бога (как вещи-в-себе), а она «есть лишь максима для рефлектирующей… способности суждения и потому имеет силу только субъективно для нас, а не объективно для

[1] *Кант И.* Соч. В 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Т. 5. С. 240.
[2] Там же. С. 428.

возможности вещей этого рода…»[1]. Данная априорная форма «суть только принципы рефлектирующей способности суждения, которые не определяют их происхождения как такового, а только утверждают, что мы – по свойству нашего рассудка и нашего разума – можем мыслить происхождение организмов согласно конечным причинам…».[2] В конечном счете, в этой своей третьей «критике» Кант сохраняет ключевую мысль первой – мысль о том, что человеческое познание лишено возможности интеллектуально созерцать, оно опосредовано пространством-временем, и носит дискурсивный характер, а потому его трансцендентальные структуры вынуждены «прибегать» к использованию понятий о «предельном» как инициирующем содержательность единичной формальной полноты.

В своих социально-исторических взглядах Кант один из первых формулирует положение о величайшей роли *Просвещения*, которому он ставит высокую оценку в качестве «пробуждения» человеческого сознания от тотального господства церковной идеологии и старых принципов социальной организации. Важнейшими социальными идеями Канта выступают республиканизм, но при сохранении уважения к персоне монарха (Кант, видимо, находился под впечатлением революционной расправы над Людовиком XVI), идея «вечного мира» как будущее всеобщее гражданское благоденствие и отсутствие межгосударственных конфликтов, ведущая роль права как реализации практического разума в историческом развитии общества начиная с архаики и вплоть до современного гражданского состояния, примат морали над политической целесообразностью.

Кантовская оценка Просвещения на самом деле очень показательна в отношении самой же его философии. В ней находит свое прямое отражение то место и значение, которое занимает кантовская философия в истории классической европейской культуры и философии. Завершая лекцию, мы хотим обратить особое

[1] *Кант И.* Соч. В 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Т. 5. С. 444.
[2] Там же. С. 461.

внимание на один отрывок из гегелевской «Феноменологии», в котором дается ёмкая характеристика европейского духа, как он сам подошел к результирующей своей длительной исторической метаморфозы и как его собственное чувствование отобразилось именно в критической философии Иммануила Канта. Что, таким образом, лучше всего и помогает понять истинное значение его для западного типа духовной культуры.

Позже Гегеля Маркс, как известно, оценил кантовскую философию как «немецкую теорию французской революции». Однако это уже оценка специфически *модернистская*, но во многом еще схватывающая существо дело. Тем не менее и историческая справедливость, и само требование имманентности движения форм духа полагают необходимым признать то фундаментальнейшее обстоятельство, что именно Гегель не только первый по времени, но и *по сути* определил *место* Канта в истории, поскольку именно в гегелевской системе сам этот её дух замкнулся на себя абсолютно, ретроспективно высветив тем самым магистраль движения форм самосознания. А именно: критическая философия стала *знаком* наступления Модерна. Большой Модерн постучался в двери классической Европы, как мы уже это отмечали в предыдущей лекции, где-то примерно в середине XVIII столетия. Это событие, разумеется, нельзя понимать одномоментно и чисто фактологически. Самым последним словом классического Запада, рожденного на берегу теплого Эгейского моря, было именно *философское слово*, которое прозвучало уже тогда, когда Модерн как политическое, экономическое, социальное, правовое и художественное явление с помощью ножа гильотины, английских бирж, наполеоновских пушек, романтических воздыханий об «идеальной» античности и несбыточной любви вовсю кроил мир на свой амбициозный и заносчивый вкус. Этим словом и была *немецкая классика*. Кстати, и само такое обозначение данной традиции, гуляющее по свету со времен Энгельса, также есть всецело *модернистское* изобретение.

Гегель отмечает, что итог Просвещения как наступление Модерна обернулся высвобождением еще не полностью созревшего самосознания: «Он начинает существовать так, что каждое единичное сознание поднимается из уделенной ему сферы, в этой обособленной массе не находит более своей сущности и своего произведения, а понимает свою самость как *понятие* воли, все массы – как сущность этой воли и тем самым может претворить себя в действительность также лишь в труде, который есть совокупный труд. В этой абсолютной свободе, стало быть, уничтожены все сословия, составляющие те духовные сущности, на которые расчленяется целое; единичное сознание, которое принадлежало одному из таких членов и в нем проявляло волю и осуществляло, *преодолело свои границы; его цель есть общая цель, его язык – общий закон, его произведение – общее произведение*»[1] (последнее выделено мной. – А. М.).

Недозревшее *рефлексивно* самосознание, однако, поспешило заняться переустройством мира, но именно в силу своего юношеского максимализма в центр действия поставило свою *волю*. Принцип воли как таковой свидетельствует об отсутствии пока еще у самосознания *абсолютной формы*. А это и есть кантовский априоризм (доходящий в своем пределе до фантомности трансцендентальной субъективности), это и есть его знаменитый категорический императив, на который прямо указывают выделенные нами слова из «Феноменологии».

Кантовское отождествление субъективной максимы и оснований «всеобщего законодательства», пожалуй, лучше всего демонстрирует это просвещенческое ребячество самосознания и действительно выражает собой наступающий во всю Модерн. Потому-то Кант и говорит, что человек верит в Бога по причине своей нравственности. Ибо этот самый Бог для Модерна уже *умер*. И именно Гегель был первым, кто сказал такие слова, раскрывая

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 315–316.

специфику духа, утрачивающего свою корневую систему (таковым может быть и «несчастное сознание», которое в поздней античности утратило достоверность всеобщего как *свою* форму и, собственно, молодой дух Модерна – «добрая воля» Канта), а вовсе не Фридрих Ницше. Критическое отношение к всеобщему как «предмету веры» есть залог успеха такого просвещенного модернистски увлеченного залихватского самосознания, ибо это всеобщее, с одной стороны, и такое беснующееся самосознание, с другой, еще не разглядели в другом *свое другое* как системное качество самого же себя. Всеобщее *осталось* предметом *веры*, а единичное самосознание пока еще как «голенькое» не достигло своего полноценного истинного самоопосредствования, осталось при своей «воле», которая сколь бы «доброй» не почиталась, однако была лишена той истинной субстанциональности, благодаря которой она могла быть в качестве абсолютного культурного формализма. Потому Кант и говорит столь много и красиво о морали и нравственности. Сами по себе эти слова могут соблазнить: и действительно кто же отважится поспорить с тезисом о том, что «моральный закон внутри меня» есть то, что меня бесконечно возвышает?... Но они, эти схемы «практического разума», именно и выражают собой форму духа, который уже открыл дверь Модерну и на последовавший *оттуда* вопрос отвечает: я есть волящий субъект и я стремлюсь к тому, чтобы мое единичное поведение максимально соответствовало требованиям общего. А само такое общее есть опять-таки не более, чем «мы», – то, что стало столь любимым знаком Модерна. Результат этой «доброй воли» Гегель абсолютно справедливо называет ни как иначе как «*ужас*»[1].

Кант не мог знать, что на таких принципах морального долженствования или вообще принципа субъективности в таком априорном виде нельзя замкнуть историческое движение духа на само себя. Он в качестве послушного ученика просвещенных учителей, ораторствующего о «добре» с высоких трибун социально-

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 316.

политической жизни всегда будет оставаться неудовлетворенным, расколотым внутри себя, ибо лишенным своего всеобщего замыкания на себя в философском же самосознании. С высоты которого уже в Модерне можно было бы обнаружить собственное успокоение в правовой реальности, но последняя остается всегда для такого вырвавшегося духа *чужим*. Судьбу кантовской «доброй воли» показал не только Гегель, но и, например, Достоевский (Ставрогин, братья Карамазовы и др.).

Наша следующая лекция будет посвящена непосредственно Гегелю. О фигурах Фихте и Шеллинга мы здесь подробно не говорим. Хотя они на ранней стадии своего творчества еще входят в классическую философскую форму европейского духа, но между Кантом и Гегелем не образуют столь же мощный образец. В силу ограниченного объема данного курса заранее просим прощения у читателя и сразу же переходим к самой величайшей фигуре в истории западного мышления.

ЛЕКЦИЯ 8. ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) является создателем самой грандиозной философской системы в истории философии вообще. Её рождение стало самым знаковым событием в эволюции западной цивилизации, западного мышления, западной духовности как уникального культурного феномена. Философия Гегеля является *абсолютной вершиной*, логическим завершением всей классической европейской философии, начиная с её первых греческих мудрецов. Гегель – это тот рубеж, та фундаментальнейшая глубинная граница, что отделяет в принципе европейскую классику как определенный опыт человеческой культуры и мышления, как выражение предельно возможной универсальности в истории – универсальности *Духа* как явления самого человека, человека становящегося в этом мире, обретающего в нем собственную

наивысочайшую реальность. Оценка гегелевской философии исключительно мерками той академической историко-философской традиции, в рамках коей динамика философского знания расценивается прежде всего как аккумуляция или простая последовательность и которая составляет основание в том числе школьной философии, не только не эффективна, но и, более того, губительна. Строго говоря, она должна составлять лишь момент осмысления сущности и специфики гегелевской философии, выступающей, в сущности, завещанием Европы миру.

Гегеля ближайшим образом менее всего следует рассматривать как непосредственное завершение того самого Просвещения, которое было им самим же раскритиковано в качестве юношески запальчивого самолюбования образованного субъекта, возомнившего себя способным быть собой в качестве самодостаточного бытия, ограничившись при этом абстракцией самосознания, т. е. лишь голым образом саморефлексивной предметности, но не ею самой как таковой. Поэтому конец такого Просвещения – лишь иллюзия свободы, а реально и по факту – залитая кровью корзина гильотины. Гегель завершает целостную традицию и в этом смысле *также* и Просвещение. Говоря более точно, его слово стало последней точкой Просвещения в той гораздо более фундаментальной и глубинной определенности, что явилось следующей и завершающей стадией развертывания опыта самосознания данной культурной традиции (классической западной), но вовсе не в той (на которую, однако, чаще всего и указывают толкователи модернистского и постмодернистского типа), что присущие Просвещению специфические «идеологемы» и мировоззренческие ориентиры как-то по особому были развиты на немецкой почве. Собственно первый рубеж здесь провел уже Кант (о чем смотрите предыдущую лекцию).

Изложение гегелевской философии в одной учебной лекции – задача в высшей степени трудная, что вызвано как спецификой самой гегелевской философии, так и целым мощным пластом интерпретационных смыслов и суждений, коими необычайно обросла

гегелевская система за почти два столетия своего существования. Сегодня, как никогда ранее, актуально отчленение Гегеля от его многочисленных «двойников». Тех самых «Гегелей», которыми подчас пестрят страницы многих современных авторов, с одной стороны, довольно заносчиво судящих о классической «старой» Европе, о рационализме и метафизике, почитающих правилом хорошего тона и признаком рафинированного интеллектуального вкуса найти очередное «темное пятно» на солнце гегелевского абсолютизма, но в то же самое время, с другой стороны, оказывающихся практически не в состоянии стать автономным словом в культуре, словом, исходящим из какой-то действительно суверенной методологии или образца мышления.

Очевидна также проблематичность подобного суверенитета в условиях современной культуры, все более и более дистанцирующейся от собственной же исторической корневой системы. Практически все критики Гегеля, причем как на русской почве (о чем более подробно в одной из следующих лекций), так и на западной, сами грешат в известном смысле «гегельянством», а сам немецкий философ, его тексты и лекции, выступают, словно необходимый трамплин, для качественной метаморфозы юношеского творческого запала в зрелое профессиональное занятие философией. И, надо сказать честно, для этого есть все основания, лежащие на стороне самой гегелевской системы и её подлинного значения для культуры и самоудостоверения философии как определенного духовного опыта в её пространстве. К этому вопросу мы еще вернемся ниже.

Основные работы Гегеля – «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» в 3 т. (1812–1816), «Энциклопедия философских наук» в 3 т. (1817), «Философия права» (1821). Кроме того, уже после смерти мыслителя были опубликованы его лекции по философии истории, истории философии, эстетике, философии религии, добавления к энциклопедии и философии права.

Обращение к Гегелю даже в рамках учебного процесса есть всегда нечто большее, чем простая историко-философская штудия. Масштаб фигуры Гегеля таков, что проникновение в тайны смыслов его построений невозможно вне той культурной традиции, которая именно в философском вопрошании обнаруживала высшую меру собственного существования. Этот же масштаб существенно осложняет *изложение* гегелевской философии в рамках общего философского курса. Гегелю мы отводим центральное и самое большое по объему место в предлагаемых лекциях, ибо его философия является ключевой для понимания сущности самой философии как возникшего в человеческой истории феномена в принципе. В современном гегелеведении, а также в различных интерпретациях гегелевского наследия (например, во французском экзистенциализме) одним из самых дискуссионных является вопрос о внутренних принципах построения гегелевской системы, её скоординированности и структурированности, о соотношении различных частей этой системы, раннего и более позднего периодов его творчества как обнаруживающих различие замыслов философа и т. д.

Мы в данном случае не ставим себе цель детального освещения всех тех проблемных блоков и сюжетов, которые накопились вокруг изучения гегелевской философии и тем более их однозначного разрешения. Хотя в части их пересечения с интерпретационной рефлексией по поводу роли Гегеля для последующего развития западного мышления в современных интеллектуальных кругах полностью этого избежать нельзя, поскольку она напрямую касается вопроса *самоопределения* классической философии, её *самосознания* по собственному завершению в лице Гегеля, во временном отношении выступающего уже *после*гегелевской мыслью. Тем не менее гегелеведческая проблематика как определенная специализированная область академической истории философии уже выходит за рамки учебного курса как такового, и, кроме того, может создать некоторую иллюзию неартикулированности основных

смыслов и значения гегелевской системы (которой, надо признать, не лишены некоторые отечественные гегелеведческие работы советского периода и последних десятилетий). Поэтому необходимо предварительно обозначить своего рода систему координат, некоторый проблемный ракурс для определения основного содержания гегелевской философии, которые позволят систематически его представить. В качестве такового мы определим гегелевское понимание сущности, специфики и задач самой *философии* как определенного опыта духа, высвечивая тем самым знаковость и судьбоносность самого же гегелевского проекта для философии. Подобный ракурс видения (которому сам Гегель дает очень веские основания), будем надеяться, позволит хотя бы немного приблизиться к тому слову, которое было сказано философией в культуре о самой себе и человеке. Величественному *Слову*, избавляющему нас от иллюзий суетного и безрезультатного стремления рыться в сотнях гипотез и туманных предположений относительно действительной роли и предназначения феномена философии в пространстве всемирной истории.

Общий замысел гегелевской философии, взятый как на уровне «Феноменологии духа», так и на уровне более позднего периода «Энциклопедии» и «Философии права» (тем более об этом говорят написанные последние варианты предисловий), связан, если говорить интегрально, с выведением на уровень ***наличного знания*** той *высочайшей собственной бытийной реальности, которую человек и культура в своем историческом движении обрели в философии.* Это наличное знание есть изображение абсолютной истины, точнее, сама философия на определенном результирующем этапе своего развертывания замыкается в мыслительном опыте на само себя и полагает или открывает тайну этого самого становления человека высшим Духом. *Абсолютное знание* («Феноменология»), раскрывающееся через *Понятие* или *Абсолютную идею* («Логика») со стороны знания есть итог, венец *самосознания* длительнейшего исторического опыта, включающего историю философии, со стороны

же самого опыта, развернутого во времени большой Истории, есть чистая *форма* становления его в качестве абсолютно для себя достоверного бытия.

Основное назначение философии Гегель напрямую связывает именно с закреплением человеческого бытия в его специфике, а именно с тем определяющим фактом, что человек есть существо *мыслящее* и в мышлении обнаруживает себя как принципиально *свободное*. В известном предисловии к «Философии права», написанном в 1820 г., содержится очень ценное замечание относительно внутренней необходимости культуры в философии, которое также проливает свет на отношение такого философского опыта духа к религиозному, конкретно, к христианству. Гегель пишет: «В чем же еще нуждается эта истина, поскольку мыслящий дух не удовлетворяется обладанием ею таким наиболее доступным для него образом [чувственно-образным, созерцательным и т. д.], если не в том, чтобы ее постигли и чтобы самому по себе разумному содержанию была придана *разумная форма*, ***дабы оно явилось оправданным для свободного мышления***, которое не может остановиться на данном, независимо от того, основано ли оно на внешнем положительном авторитете государства, на общем согласии людей, на авторитете внутреннего чувства и сердца и непосредственно определяющим свидетельстве духа, ***исходит из себя и именно поэтому требует знания себя в глубочайшем единении с истиной***?»[1] (выделено мной. – А. М.). Только на уровне философского самосознания возможно полное достижение такой «разумной формы». Обоснованию данного положения Гегель отводит основное исследовательское усилие. Но самое главное заключается в том, что благодаря обретенной в гегелевской системе конкретной форме собственного тождества философия *сама* высвечивает свой исторический путь, и уже тем самым не нуждается в каком-то *внешнем* познавании своей действительности.

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 46.

«Человек, – указывает специально Гегель, – есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек есть эта сила, эта способность сообщить себе всеобщность, то есть погасить всякую особенность, всякую определенность»[1]. В этом и заключается глубочайший источник исторического движения, его первичный импульс, и Гегель, строго говоря, единственный из философов, кто показывает, *каким же именно образом человек сам творит себя в Истории в качестве Человека*. Сама история есть сложный процесс «раздвоения» человека, его удвоения в системе социальных связей и постепенного возвращения к себе, и именно в этом смысле культура есть продукт человеческой деятельности. Человек может стать собою только в опосредствовании коллективным социально-культурным опытом, но Истина его бытия, его последняя тайна заключена в нем самом и становится доступной только *после такого* исторически развернутого и пройденного пути к себе. Конечность человеческого бытия, его обремененность эмпирией переживается как *время* бытия. Совладание со временем возможно только через *абсолютное* опосредствование в философии. Гегелевская система как результат, как состоявшееся слово традиции, показывает, что только философия дает человеку право на время, закрепляет его в наличном опыте этой традиции, размещая её движение к собственной конкретной реализации во времени с тем, чтобы приблизить его предел.

Возвращение человека к самому себе есть процесс *идеальный* – эта обогащенная реальность человека не является неким традиционно понимаемым онтологическим регионом (ни в аристотелевском, ни в кантовском или позднем гуссерлевском трансцендентальных смыслах). Или, говоря по-другому, здесь возникает совершенно новое понимание онтологии, *спекулятивное*, значимое только для гегелевской системы. Эта реальность всецело производна от опыта самосознания (а не просто сознания!). Строго говоря, для того чтобы подобраться к гегелевской философии нельзя применить ни один из

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 71.

масштабов мысли до- или послегегелевского времени. В этом смысле гегелевская точка в развертывании философского самосознания *внеположна* как классической метафизике, так и тем более неклассической философии Модерна и Постмодерна.

Весь феноменологический опыт сознания, описываемый Гегелем, как раз и направлен на установление такой формы знания, которая бы абсолютным образом совпала со своим предметом, т. е. с содержанием, которое и выступало как чистое всеобщее в своей конкретной определенности, как, следовательно, *идеальное*. Но идеальное не в противоположность материальному, а как его размещенность в бесконечном, как *свет вечности сквозь время*. Такое спекулятивное знание замкнуто на само себя и обладает в себе методом полагания себя как целостного самоопределяемого свободно сущего единства. Обретение собственной предметности и закрепление её для мышления возможно только через самосознание (что и показывается как раз в феноменологии).

Самосознание открывает путь к становлению человеческой опредмеченной универсальности, оно само и есть это всеобщее, которое уже в ходе исторического (временного) развертывания обретает свое конкретное различие. Самосознание и есть абсолютно *универсальный способ быть*. На уровне философского самосознания как результата его собственного опосредствования обнаруживается *метод* имманентного полагания своей предметности как реализованной конкретной определенности через универсальное или бесконечное, метод самодвижения предмета – диалектический метод. Гегель тем самым выявляет самое прочное основание, бытийный фундамент человеческой свободы, выступающий в категориях всеобщего и единичного как их полное опосредствование (на уровне результирующей самой гегелевской системы это достигается в «Философии духа» в *Абсолютном Духе*).

Давая общую характеристику гегелевского замысла, И. А. Ильин в своей известной работе специально подчеркивает значимость философии для реализации свершения «программы»

теодицеи, чем в конечном счете в толковании русского философа выступает центральная задача философии в её гегелевском понимании – «постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум… Познать разум как розу на кресте современности… - это разумное понимание есть примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя»[1]. Философия «*конкретна*… потому, что собирает и сосредоточивает в себе истинное содержание всех низших ступеней: нравственности, искусства и религии. Наконец, она *конкретна* потому, что возникает в спекулятивном *тождестве* единичного человеческого субъекта и всеобщего божественного Объекта»[2], – в этом Ильин видит основную интуицию гегелевского понимания природы философского знания.

Предварительно можно сказать так, что для Гегеля именно в философии и только благодаря её внутренним специфическим инструментам, её имманентной способности самополагать свою конкретную определенность через опосредствование чистой всеобщей формой как таковой, т. е. чистой целостностью самого опыта самосознания в его феноменологической ипостаси (отношении к самому себе) (разумеется, в гегелевском значении феноменологии!), человек может, пройдя длительнейший исторический путь, *вернуться к Богу*. Вернуться абсолютно *свободным* образом, т. е. исключительно силами собственного мышления как тотального, объемлющего конкретное опосредствование множества свободных суверенов опыта. Философия оказывается «закланием» человека перед Богом, закланием «на кресте современности», по выражению самого Гегеля. С этой точки зрения, видимо, прав Ильин, который в целом оценивает гегелевскую философию как высочайшую мистику –

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 55.
[2] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 461.

христианская любовь, *Любовь* как существо Бога находит свое предметное закрепление и выражение в *спекулятивном знании*, в «самосознании самосознания», в том, что единственное может вывести некогда павшего через свободный выбор человека на путь обожения. Правда, сам Ильин полагает, что гегелевский замысел, его масштабная теодицея, так и остался не реализованным до конца, как попытка через «панлогизм» осуществить «пантелеологизм» был нереализуем в принципе. Но тут, заметим от себя, уже видимо сказывается фундаментальное цивилизационно-историческое различие традиций православного и классического западно-европейского толкований христианства и самой философии. Даже не столько толкование как таковое (толковать-то можно всегда по-разному), сколько главным образом само положение и роль религии и философии в соответствующих исторических условиях, социально-культурных нормах и т. д.

Итак, для понимания всех основных проблемных узлов гегелевской философии необходимо специально рассмотреть её ключевой нерв – интерес к природе мышления как опыта самосознания, обладающего способностью содержательно и конкретно определять опыт человека во времени через идеальные структуры. Понятие «самосознание» играет в философии Гегеля ключевую роль. С одной стороны, оно само синтезирует в себе различные смысловые и логические определенности духа, с другой, выступает центральным для раскрытия специфической «формы жизни» идеальной реальности, конституирующей саму историчность. Категория «самосознание» выступает, фактически, базовой в философии Гегеля. Через нее раскрывается специфика и феномена философии, и самого человека, проходящего многочисленные ступени собственного становления от природного «естества» до свободно определяемого Духа.

Для того чтобы раскрыть ту специфическую определенность самосознания, благодаря которой можно понять основной системный замысел философа, необходимо, в первую очередь, обратиться к его

«Феноменологии духа». В ней впервые тематизировано самосознание в уникальном гегелевском понимании, которое до сих пор не встречалось ни в Новое время, ни у Канта. Выведенная в феноменологическом анализе целокупность его смыслов станет формой концептуального утверждения всех качественных определений развертывания духа. Важно проследить, как Гегель выводит «чистую абстракцию» самосознания, в которой эксплицируется его собственная архитектоника, без уяснения которой двигаться дальше невозможно. Данная архитектоника кристаллизует те качества самосознания, без которых не состоялась бы определенность всех областей исторической реальности в процессе её самоутверждения, начиная с артикуляции простой абстрактной воли индивида в системе правовых отношений и заканчивая историей самой философии.

В этой связи следует подчеркнуть существенный вклад в прояснение конкретных смыслов гегелевского систематического построения, прежде всего на уровне феноменологического проекта, который внес Александр Кожев. В своих лекциях по «Феноменологии» он разворачивает постепенное обоснование тезиса о том, что гегелевское учение об опыте сознания есть *антропология* (конкретно – секуляризированная иудео-христианская антропология), конечной целью которой является как раз таки выведение метода *самоутверждения человека в его человечности в мире*. С этой точки зрения Кожев детально анализирует все моменты формообразования сознания в феноменологии Гегеля, выявляя при этом специфичность сферы сознания и ее отличие от самосознания по основанию закрепления реального «способа» утверждения человека в человечности. Именно в этом ключе автор ставит проблему гегелевского определения историчности, времени как становления наличного бытия утвердившейся реальности человеческого. В лекциях, прочитанных в зимнем семестре 1938–1939 гг., Кожев подчеркивает, что для Гегеля «История сущностно конечна. И История – это постоянное преобразование Bewußtsein в

Selbstbewußtsein; то есть, в конечном счете, это история Философии. Но эта история Философии предполагает Историю в обычном смысле слова, ход которой "приводит в движение *в себе*" и "реализует и делает предметом откровения /manifeste-ou-revele/ то, что поначалу было лишь внутренним /intern-ou-intime/". Но это сущностное преобразование Природы и объективное осуществление субъективной идеи происходят не иначе, как посредством Действования, с помощью Борьбы и Труда. Пока человек борется и трудится, есть История, есть Время; и Духа нет нигде, кроме как во Времени, где он существует в качестве этих самых битв и трудов Человека. Но в тот миг, когда История "завершена" (vollendet), то есть в тот миг, когда становится ясно, что Человек совершил *все*, что мог, История окончательно останавливается и Время упраздняется, Человек умирает, или исчезает в качестве Человека исторического, и Дух продолжает существовать в качестве Духа, который больше не изменяется и который *есть*, таким образом, Вечность»[1]. И который, добавим от себя, абсолютно *универсален*. Но к этому последнему замечанию мы еще вернемся.

Прежде чем перейти к реконструкции «чистой абстракции» самосознания, необходимо представить основные положения гегелевского «Предисловия» к феноменологии. Во-первых, здесь философ вполне определенно формулирует основную цель своего системного построения, напрямую связывая её с выявлением роли философского сознания и становления человека в истории (субъективности). Во-вторых, поскольку известно, что в основе своей «Предисловие» было в окончательном виде представлено Гегелем уже в 1831 г. для второго, не увидевшего свет из-за неожиданной смерти мыслителя, издания «Феноменологии», постольку это еще раз доказывает *единство* замысла всей системы, не позволяющего, строго говоря, как-то разводить по разные берега итог

[1] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 484–485.

феноменологического исследования и последующее развертывание определений Духа в Логике.

В предисловии к феноменологии Гегель формулирует фундаментальное по своей значимости для определения исторического смысла любого философствования положение о необходимости выведения сущности философии с уровня «любви к знанию» на уровень *«действительного знания»*. При первом знакомстве с этим гегелевским текстом может сложиться впечатление, что имеется в виду в данном требовании трансформация, как это сейчас модно говорить, «эпистемологического» измерения философии. И действительно, ведь речь идет о *знании*, о необходимости его *научной* формы. Однако подлинный смысл формулируемого требования раскрывается только в ходе обсуждения и выработки логики решения проблемы отношения философии к способу самополагания субъективности (бытийного самоутверждения человека). Именно в этом отношении кроется суть положения, что «форма науки» является ступенью, встав на которую философия станет «действительным знанием»[1]. Именно такое определение философии в качестве *науки* является, строго говоря, единственно верным, оправданным исторически и метафизически, ибо выработано оно было сугубо имманентно, самим ходом длительной временной эволюции категориального мышления. Здесь мы не будем забегать вперед и остановимся более подробно на том, как самим Гегелем дедуцируется конечная цель развития философии – спекулятивное или абсолютное знание как тотальная форма научности.

Пока же подчеркнем, что Гегель основную цель видит в построении научной системы философии. Решение этой задачи есть внутренняя сторона построения концепции абсолютного духа, поскольку научный характер философствования оказывается ни чем иным, как тем самым способом самополагания или постоянного

[1] *Гегель Г. Ф.В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 3.

тождества в своем *различии* субъективности (человек как разлом-противоречие всеобщего и единичного), специфицирующим сущность духа *для себя*. Сейчас же следует как раз выяснить возможность такого типа бытия. Прежде чем перейти к данной процедуре, в ходе которой станут ясными функции самосознания и специфика его присутствия в субъекте, отметим более четко основные задачи, формулируемые Гегелем в «Предисловии» к феноменологии, экспликация которых обозначит ту связь, в которую Гегель полагает сущность самосознания и субъективности. В частности, необходимость выражения истинного «не как *субстанции* только, но равным образом и как субъекта»[1]. Конкретизация данной задачи, в которой сё автор интегрально схватываст все остальные, подчиненные ей, но не менее важные, показывает, что речь идет о некоем новом понимании субъективности, связанном не просто с самосознанием, но именно и только с его философской формой, доводящей выявленную в ходе феноменологического анализа «чистую абстракцию» самосознания до всеобщей, универсальной модальности, которая и оказывается абсолютным тождеством сознания и его предметности. Но таким тождеством, абсолютность (утвердительность) которого фундирована именно *всеобщим* образом, то есть на основании саморазвертывания внутренней структуры самого сознания, мышления как такового, что, собственно, и закладывает базу универсальности как специфической способности быть *инструментом охвата абсолютно любой предметности*, быть «отмычкой» принципиально любого опыта.

Указанная модальность и будет являться научной системой философии, поскольку принцип её систематизации будет ей же как форме или отношению самосознания *имманентен*. Только в этом одном единственном смысле о философии допустимо говорить как о *науке*! Философия как наука содержит в себе в снятом виде классическое картезианское определение науки. И, строго говоря,

[1] *Гегель Г. Ф.В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 9.

актуализация философии как науки дискурсивно просто не возможна (в том же картезианском или кантовском смысле). Научность философии нельзя «растянуть» во времени или подобрать какое-то внешнее созерцаемое различие. Его можно только воспринять не иначе как в его спекулятивной определенности, которая не имеет ничего общего с современным толкованием научного мировоззрения. Об этой определенности пишет один из представителей современного отечественного гегелеведения М. Ф. Быкова: «Согласно Гегелю, философское сущностное положение, ведущее к познанию сущности, фундаментально отличается от высказываний обычного и формального мышлений... В философском сущностном положении, напротив, предикат понимается не как один из многих... Он выражает суть субъекта: его субстанцию и его понятие. Это сущностное определение Гегель включает в свою концепцию субъективности. Логический субъект есть для него одновременно понятие и сущность, "собственная самость предмета", понятие, возвращающееся в свои собственные определения...

Философское сущностное положение… предстает у Гегеля в качестве сущностного субъективности. Оно, это определение, одно и тоже на месте логического субъекта и на месте логического предиката, что и делает сущностное положение суждением тождества. Но данное тождество не есть тавтология, а является *абсолютным тождеством*, которое содержит в себе различие. Обычное и формальное мышление не в состоянии постичь такое тождество. Его постижение – дело спекулятивного мышления, которое способно соединить *субъект и предикат в движении понятия*»[1] (выделено мной. – А. М.).

«Живая субстанция, – расшифровывает свою задачу Гегель, – далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления, или поскольку

[1] *Быкова М. Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. С. 86–87.

она есть опосредствование становления для себя иного. Субстанция как субъект есть чистая *простая негативность*, и именно поэтому она есть чистое раздвоение простого, или противополагающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или *непосредственное* единство как таковое, – есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, *круг*, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец»[1].

Конкретизация основного системного замысла, которую осуществляет философ в приведенном суждении, для нас важна в следующем отношении. Во-первых, сама субъективность понимается не как некоторая «точка», определяемая хронотопически (например, как в декартово-ньютоновской системе координат), сама оказывающаяся в плену у времени, а как качество «действительного бытия», точнее даже, *действительности* бытия. Во-вторых, сама эта «действительность» понимается как чистая *«самоутвердительность»*. Этот второй аспект является, пожалуй, наиболее значимым как в конкретном отношении тематизации самосознания, так и в отношении общего, интенсивно выраженного смысла постановки особой проблемы субъективности как проблемы «собирания» человека в мире. В-третьих, данная самоутвердительность есть конкретное восстановление равенства с самим собою в своем инобытии. Это есть утверждение себя в этой тождественности, закрепление собственной уникальной определенности через противоречие, что абсолютно закрепляется в философии.

Вот что пишет М. Ф. Быкова: «Выступая в русле идеалистической истории самосознания, Гегель по-новому

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 9.

формулирует саму проблему субъективности. Она предстает теперь, как правомерно замечает немецкий философ-гегелевед К. Дюзинг, в качестве вопроса: “как или чем определяется структура единства чистых интеллектуальных действий самих по себе и в их взаимосвязи между собой, а также – как проясняется мыслящее отношение к самому себе, то есть, как осуществляется самоконкретизация “себя мыслящего”. Реально – эта проблема обоснования бытия самосознания (толкуемого в качестве деятельности духа) как действительного противоречивого единства самого себя и своего иного в себе, раскрытие механизмов, обеспечивающих движение этого бытия. Речь идет об обосновании такого процесса абсолютного отношения с самим собой, такого бытия самосознания, которое “включало”, “вбирало” бы в себя действительность и реальные отношения самосознания и мышления с миром»[1]. И далее: «Если попытаться в самом общем виде определить проблемный смысл самой гегелевской концепции субъективности, то можно сказать, что она связана с обсуждением сложнейшего вопроса бытия сознания в мире. Причем Гегель не ограничивается простой фиксацией самого факта бытия, а стремиться дать сложнейшую диалектику сознания в его бытийственности. Её реальный смысл в систематическом изложении целостной концепции относительно самопознания (самопризнания) человека. Гегель пытается решить здесь тот “вечный” вопрос, над которым не переставало биться философская мысль: вопрос о познании “подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя”. И Гегель совершенно прав в том, что самопознание человека (а для него это истинное познание духа) не может быть ни только партикулярным познанием индивида, “направленным на его отдельные способности, характер, склонности и слабости”, ни только познанием человека вообще (“идеи” человека) или других людей в их единичности (и их слабостей, страстей и особенностей). Речь должна идти о целостном процессе познания (и потому признания) себя как

[1] *Быкова М. Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. С. 31.

“в себе”, так и “для себя”, то есть себя в ином. И такое познание в качестве предпосылки предполагает познание некоторого “метафизического” элемента жизни человека, который не совпадает с представимым сущим его жизни. Этим объясняется строгая приоритетная последовательность аспектов субъективности в гегелевской трактовке. Здесь же “ключ” пониманию “тайны” самой концепции субъективности»[1]. Вспомним предисловие к философии права, в котором Гегель прямо говорит о том, что философия призвана удовлетворить свободное мышление в его стремлении к разумности бытия и тем самым удостовериться в собственной свободе как вечной и абсолютной Истине.

Очевидно, что такое понимание акцентирует внимание (и концептуализирует полученный результат) на проблеме *самоутверждения человека* (сознания) в мире, которую, согласно данной точке зрения, можно решить, что и делает Гегель, на основе *спекулятивного понимания* ***самого сознания***, мышления. Но при этом принципиально важно иметь в виду, что и сам человек, и его история, а также духовные формообразования – искусство, религия и философия – на уровне полученного Гегелем спекулятивного знания есть части или грани имманентно выработанного западной традицией собственного *Образа* (метаисторического Смысла). Поэтому, говоря о проблеме самоутверждения сознания в мире (человека в мире), следует понимать, что в спекулятивной метафизической ипостаси вершится история идеально как её собственное отражение в зеркале самосознания. Через этот-то образ человек и вступает в отношение к Богу. Предельной и абсолютной мерой истории является её смысловое идеальное сказывание, через которое пульсирует человеческое время.

Высший онтологический предел человека в *этом мире* может быть осуществлен, следовательно, именно и только на уровне *философского* мышления, или, что в гегелевской системе то же

[1] *Быкова М. Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. С. 40.

самое, на уровне научного понятия философии. Философское самосознание есть предметная реализация такого прочного сцепления *понятия* «человек» и конкретной живой *вот этой* индивидуальности. Данное сцепление возможно только через максимально полное развертывание противоречия двух указанных исходных абстракций (ни понятие «человек», ни эмпирический «уникум» не являются истиной в себе и для себя). В ходе которого всякий раз образуется (выявляется) уникальное *особенное* культурно-историческое единство *личности*, обладающее вместе с тем *универсальной* авторской позицией как со-творением в сопряжении многих сущих «Я» (т.е. прошедших полное опосредствование) меры или масштаба самого такого сопрягающего единства, включая право на время, т.е. культурного опыта во всей его масштабности.

В этой связи хочется также отметить статью «Понятие времени в философии Гегеля» Т. Луйка, в которой он проводит очень значимое систематическое рассмотрение гегелевского понятия историчности, связывая его именно с определениями субъективности. При этом автор выходит на очень важную проблему смысла и значения гегелевского историко-философского анализа в определении места философского самосознания в дедукции абсолютной субъективности. Её суть в том, что место и значение философского самосознания определяется в «Феноменологии духа», тогда как история философии есть изображение наличного бытия абсолютно-формального отношения историчности, сущность механизма которого раскрыта в логике. Луйк намечает общие контуры актуализации и активизации гегелевского определения процессуальности в самополагании субъективности через связь преосуществления историчности и времени. Автор анализирует различные смысловые аспекты понятия времени в гегелевской теории самосознания. Однако следует признать экстенсивный характер этого раскрытия, так как в орбиту не попадает, пожалуй, самое главное, а именно: исключение хронотопичности из

абсолютно-формального отношения, т. е. завершение через философию самого времени как времени культуры.

Гегель доказывает, что человек (субъект) в своем историческом пределе есть такое тождество в различии, которое не сводимо к пространственной или временной определенности, есть абсолютный субъект. Пространственно-временное различие человека как единичного на этом высшем уровне опосредствования уже не является моментом *формы*. Культура как сопряжение хронотопов еще не достигла собственного абсолютного тождества. В своей эмпирической предметности, в организации «публичного» пространства она до Гегеля обрела наиболее истинную (в *идеальном* смысле слова) хронотопическую конфигурацию – в *барокко*. В барокко максимально совпадают прошлое и настоящее, они тождественны как актуальное состояние наличного опыта. В высшей степени важным представляется поэтому замечание Луйка относительно гегелевского вклада в понимание предела историчности и времени социальной предметной дифференциации: «понятие историчности у Гегеля не может уже охватывать измерения будущего как существенно иного присутствия духа, ибо его становление самим собой осуществлялось в *прошлом*, и поэтому временное *будущее* в значимо лишь для единичного самосознания в его деятельности или для духа разных народов, вовлеченных в мировую историю абсолютного духа»[1].

Итак, на уровне феноменологического анализа Гегель формулирует цель выведения научной системы философии, которая и будет обнаружением конкретности истины или, говоря точнее, самим понятием истины как чистой формы опыта. Этот «способ существования» Гегель и определяет как «самодвижение формы», которая как таковая «равна сущности»[2]. Ответ на вопрос «как», однако, уже дается в «Логике», раскрывающей суть этого отношения

---

[1] *Луйк Т.* Понятие времени в философии Гегеля // Смысловые концепты историко-философского знания. Тарту: ТГУ, 1990. С. 46.

[2] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 9–10.

формы как механизма или метода, *диалектического метода*. На уровне же конкретных задач феноменологического исследования Гегель только показывает, что это отношение формы и есть «способ существования» абсолютной субъективности, и есть, собственно, ***наука философия***, которая и есть Дух. Уже здесь вполне понятно то, почему именно духовная реальность является высшей и наиболее действительной, т. е. специфически *разумной*.

Заметим, что Гегель не выстраивает некой пирамидальной иерархии степеней реальности (подобно средневековому реализму). Речь может идти только о выявлении (феноменологии) для себя самой этой истинной формы бытия, или просто обретением собственной истины в Высшем (полное опосредствование). Она обнимает собою абсолютно все именно потому, что её «в себе» или её плотность есть само это объятие как таковое. «То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*, – самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии. Лишь духовное есть то, что *действительно*; оно есть сущность или *в-себе-сущее*, оно есть то, что вступает в *отношения*, и то, что *определено*; оно есть *инобытие* и *для-себя-бытие*, – и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии оно есть неизменное внутри себя; – или оно есть *в себе и для себя*. – Но оно есть это в-себе-и-для-себя-бытие только для нас или *в себе* оно есть духовная *субстанция*. Оно должно быть тем же и *для себя самого*, оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть для себя в качестве *предмета*, но столь же непосредственно в качестве предмета снятого рефлектированного в себя. Предмет для себя есть лишь для нас, поскольку его духовное содержание порождено им самим; поскольку же он и для самого себя есть для себя, то что самопорождение, чистое понятие, есть в то же время для него предметная стихия. В которой он имеет свое наличное бытие; и таким образом предмет в своем наличном бытии есть для

себя самого предмет, рефлектированный в себя, – дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть *наука*»[1].

Таким образом, уже в «Предисловии» Гегель природу именно философского знания связывает с постоянным «вожделением» самого себя в ином. Эта «страсть» есть стихия сознания вообще, но как «вообще» она есть только «в-себе-бытие», а как философское сознание она становится конкретным предметным бытием, *стихией*. Качество чистой, кристально чистой и разумной, духовности обретается только на всеобщем уровне, который, по сути, прост и непосредственен как отношение к себе. Эта «непосредственность» есть *существование духа*, и именно она есть субстанциональность его[2]. Духовная тотальность есть высочайшая, предельно возможная концентрация интереса к себе, но точно в такой же, прямо пропорциональной степени она есть уничтожение себя, есть рождение в смерти, и смерть в рождении, все большее смирение во все большем обожении.

Гегель указывает, что само по себе сознание как таковая «стихия» страсти есть уже самосознание, ни чем другим оно быть, будучи сознанием, просто не может. Эта «чистая абстракция» есть, собственно, форма, точнее, «абсолютная форма», которая есть индивид в его определенности «непосредственной достоверности»[3], которая есть ни что иное, как просто сознание.

Итог феноменологии – становление науки или *отождествление самосознания* с собой. Такое самоопосредствование в этом случае и образует «телос» такой духовности, суть абсолютной субъективности. Он не вынесен за её пределы, не противопоставлен её логосу, а представляет с ним одно нерасчленимое целое. А поскольку само это опосредствование осуществляется *всеобщим* образом и в различении *всеобщего*, постольку пределы субъективности (как философское самосознание) отсутствуют в

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 12–13.
[2] Там же. С. 13.
[3] Там же.

смысле чего-то конечного. Предел человека не есть его пространственно-временная граница – именно наоборот: предел человека есть преодоление временности человеческой реальности. Философия как высший онтологический уровень человека есть его бесконечность и как таковая определяет его *границы*, опредмечивает свободу «Я» в мышлении, полагая коренное фундаментальное противоречие человека – разлом сознания и предметности как его сущность – в качестве *вобранного внутрь* отношения самосознания. То есть человек поборает противостоящую себе стихию в опредмеченном мышлении на уровне философии. Феноменология выражает собой таким образом результат длительной и тяжелейшей саморефлексии европейской традиции. В этом смысле феноменология это очень необычный текст в качестве философского слова в культуре. При первом приближении кажется оправданием философии во времени, но в действительности выступает высшим вердиктом самой же культуре, определенной традиции, сращением человеческого опыта и времени.

В отношении того, в общем-то, известного гегелевского положения, согласно которому задача феноменологии – в выведении «индивида из его необразованной точки зрения» и приведения к всеобщей определенности духа[1], следует заметить, что в данном случае не надо искать какого-то конкретного эмпирического индивида, жизненный путь которого мог бы быть описан таким феноменологическим образом. Гегелевская феноменология духа, равно как и вся система в целом не есть биография отдельного индивида, она выступила в итоге *автобиографией* целостной культурно-исторической традиции, знаком определенной цивилизационной матрицы.

После же того как состоялась научная система философии в качестве факта истории, системы наличного знания, и в «Логике» дается *метод* такого развертывания действительности

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 14.

самоутверждающегося исторически человека (сознания), феноменология автоматически становится формой *образования*, на что и указывает, собственно, Гегель. При этом очень важно иметь в виду, что как таковая архитектоника представленного Гегелем опыта не может быть перенесена на *образующееся* эмпирическое индивидуальное существование (обучение «вот этого» человека), поскольку она представляла собой некоторую глубину самого сознания вне зависимости от того, каким «форматом» оно жило. Не может быть перенесена силами своей собственной интенции. Но лишь только *внешним* образом и уже за рамками философского формата европейской классики. Практика образования неизбежно есть дискурсивная практика, а не спекулятивная, выражающая реальность субъективности через историчность. Специально подчеркнем, что размежевание дискурсивности и спекулятивности связано *не* с проблемой отношения мышления и языка (что Гегель отмечает особо), а с временным аспектом бытия социальности и человека как конкретной субъективности в мире. Дискурсивность есть там, где самосознание еще не достигло собственного абсолютного тождества. Поэтому сам язык гегелевской «Феноменологии» и «Логики» уникален и не может быть описан формально-логическими средствами. В этом своем качестве он стал уже в наше время предметом любопытства постмодернистов.

Таким образом, именно через самосознание бытие отождествляется со своим понятием. Уже в этих рамках Гегель вводит важнейшее определение всей своей философии – определение абсолютного формализма. Его «механизм», собственно, диалектический метод раскрывается в «Логике». Но уже здесь Гегель показывает, что именно через отношение формы выражается бытие абсолютной субъективности, которое по результатам феноменологического анализа связывается с «абсолютным знанием», выражающим завершение временного пути человеческого мышления и философии. Другими словами, феноменология выявляет принципиальную значимость опыта самосознания для обретения

человеком в мышлении высочайшей истины. Каковы же характеристики самосознания как формообразования сознания? Резюмируя свой анализ *феномена* сознания, предшествующий самосознанию, Гегель показывает, что, с одной стороны, бытие предметности *для* сознания, и, с другой, отношение к нему сознания есть *вообще* самосознание как «рефлектированность в себя, сознание себя самого в своем инобытии»[1]. Истиной отношения сознания и предметности оказывается именно самосознание.

Самосознание вообще как некий феномен предстает раскрытием *внутреннего* содержания предметности. На его уровне исчезает внешность сознания по отношению к инобытию. Теперь оно само себя «отталкивает», изнутри самого себя полагает свою определенность. Различие теперь есть внутреннее отношение. Но от этого оно не умаляется, а, скорее, наоборот, значительно обостряется. В-себе-бытие предметности с необходимостью полагается самосознанием и в самосознании, будучи абсолютным неравенством самому себе. Это абсолютное неравенство есть конституирование бесконечности. Когда предметность отождествляется с сознанием, она полагается в своей всеобщей определенности, в которой свидетельство, удостоверяющее бытийность, заложено в нем же самом.

Как указывает Гегель, «с самосознанием мы вступаем теперь в родное ему царство истины»[2]. Опыт сознания оборачивается тем, что оно само для себя становится истиной, полагая при этом абсолютное различие, при котором «и для сознания в-себе-бытие предмета и бытия его некоторого "иного" есть одно и то же; *"я" есть содержание соотношения и само соотношение*»[3].

На уровне самосознания различные моменты предшествующих формообразований сохраняются как *моменты* самосознания. Утрачивается самое основное, а именно, *самостоятельное*

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 91.
[2] Там же. С. 93.
[3] Там же.

существование предметности для сознания. Таким образом, в самом общем виде самосознание можно определить как сосредоточенность «Я» на самом себе, как его постоянное возвращение к себе из инобытия и закрепление в качестве фундаментального аспекта момента этого возвращения.

Отношение самосознания к самому себе есть, как показывает Гегель, тавтология, поскольку оно есть «движение», в котором «оно различает от себя *только себя само* как себя само»[1]. Вследствие чего само это различие оказывается снятым. Это отношение в данном случае можно выразить известной формулой «Я = Я» или «Я есть Я». Из чего можно заключить, как отмечает Гегель, что самосознание для самого себя *не* есть самосознание[2]. А поэтому оно само для себя выступает в двух существенных отношениях. Во-первых, оно для себя есть инобытие и, во-вторых, оно для себя есть единство себя с этим различием[3]. В первом оно выступает сознанием, а второй аспект демонстрирует то, что устойчивость самосознания заключена в его единстве себя самого с абсолютным неравенством. Вообще, в самосознании важен этот момент единства как таковой. Именно в нем его истина и его существенность.

Однако Гегель отмечает, что это единство должно стать «существенным»[4], т. е. его тождество должно быть положено как тождество тождества и нетождества; всеобщее должно быть конституировано через различие, должно перестать быть простой абстракцией общего, должно в себе обнаруживать потенцию самостановления конкретной самости.

В силу того что истина самосознания определяется его единством, то сознание как самосознание или, что, по сути, здесь и имеется в виду, «Я» в «своебытности» своей самоутвердительной «самости», обладает некой симметрией предметности как целокупности чувственной достоверности и самого себя.

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. 94.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

Самосознание является *движением* в этой симметрии в самой себе, в котором разность предметности снимается, претворяя ткань равенства самосознания с самим собой. Таким образом, Гегель определяет самосознание не как простое полагание сознания в качестве предметности. Это традиционный взгляд. Самосознание в своей абстракции выступает как полагание бесконечности предметности или её актуальности в своем у-себя-бытии. Дальнейшее движение конкретизирует эту определенность. Другими словами, в гегелевском анализе самосознания принципиальным оказывается не сам момент возвращенности в само себя как таковой, а полагание равенства «Я» динамичному континууму предметности.

По нашему мнению, представленный здесь образ самосознания напрямую связан с сущностью историчности, которую Гегель будет рассматривать позже, на уровне философии объективного и абсолютного духа. Историчность или просто сфера истории, область времени, есть полагание абсолютной субъективности, она, говоря точнее, сама всецело *внутри этого её отношения*, определяя её *идеальность*. В этой историчности, как мы уже отмечали, культура есть сопряжение множества единичностей в своем становлении, а не простой абстрактности. Заслуга Гегеля в том, что по отношению к истории (той, которую он потом назовет «всемирной историей») он выводит такое определение действительности, которое *абсолютно все* есть отношение субъективности (как движение от простой пустой абстракции «человека вообще» и «голой» свободы как произвола к личностной форме социальности и свободе как предметному опосредствованию её). Именно в этом отношении исторический процесс в основе своей есть духовная реальность, суть которой в бытии-по-форме; человеческая история существенно есть история *идеального* отношения. Форма выражает собой свободу, постепенно наполняемую действительной предметностью в ходе исторического пути. Именно на уровне самосознания обретают действительность своего бытия все смыслы человеческого существования, взятого в

определении понятия, конституирующего тотальную область культуры.

Гегель проводит важнейшую дифференциацию самосознания, определяя его чистую абстракцию. В этой определенности оно выступает исключительно как действительность формы (для-себя-бытие), как *чистое* «*Я*». В этом модусе сама бытийность проявляется всецело как сосредоточенность на указанном моменте «чистоты». Полагая эту дифференциацию в основание, Гегель и дает определение «чистой абстракции» самосознания. Заметим, что делает он это в контексте феноменологического анализа соотношения двух самосознаний как противостоящих друг другу. Он пишет: «*Проявление* себя как чистой абстракции состоит в том, чтобы показать себя **чистой негацией своего предметного модуса**, или показать себя несвязанным ни с каким определенным *наличным бытием*, *не связанным с общей единичностью наличного бытия вообще*, не связанным с жизнью»[1] (выделено мной. – А. М.). То есть сознание без самосознания всегда остается абстракцией своей собственной определенности, упуская свою истину; сознание без самосознания вообще есть пустое усилие совладать со стихией, которая всякий раз будет подавлять его. И хотя в данном случае тематизация носит вполне конкретный характер, тем не менее здесь Гегель просто блестяще артикулирует базовый определяющий смысл и значение феномена самосознания в принципе. Приведенное суждение не является дефиницией, что обусловлено, главным образом, погруженностью этой предметности в стихию феноменологического исследования. Однако именно данная установка существенна для всей системы абсолютного идеализма, имея в виду под последним термином не пресловутые нарицания, а ту суть дела, на которой настаивал сам Гегель, объясняя природу и специфику себе тождественной бытийности через концепт «идеализм» сначала в феноменологии, а потом в логике.

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 94.

Содержательность указанного положения в том, что только через самосознание возможно полагание *логической определенности в качестве сущности бытия*, т. е. именно и только самосознание может выступить конституирующим основанием абсолютной субъективности, обретением разумной формы и узнаванием в ней собственной стихии мыслительной свободы. Через самосознание человек обретает универсальность. Отметим в этой связи, что в силу обозначенной фундаментальности самосознания, архитектоника которого предстает как отношение, оно не может рассматриваться в качестве некоего этапа, ступени лестницы на пути к высшему пределу философии. Все определения разума, духа, заканчивающиеся абсолютным знанием, есть развертывание опыта сознания, обретшего свою истину в форме самосознания. Поэтому сам раздел «Самосознание» представляется исключительно значимым как для феноменологии, так и для системы в целом. Более того, именно в нем происходит смысловая интенсификация и уплотнение самой субъективности *как* субъективности, что, безусловно, определяет всю последующую субординацию системных определений, свойственных отношений и логических переходов. Без рефлексии «чистой абстракции» самосознания невозможно понять действительный смысл логического синтеза и гегелевское понимание самой историчности, раскрываемое на уровне «Философии права» и «Лекций по философии истории», и, наконец, самой философии в пространстве истории как выражения «присутствия» *человека в мире*.

Однако картина сущности феномена самосознания была бы принципиально не полной, если бы Гегель не показал, как же через самосознание осуществляется претворение самоутвердительной бытийности, что он и делает в своем знаменитом отрывке «Феноменологии», посвященном господству и рабству. Этот вопрос в данной лекции подробно рассматривать не будем, хотя, безусловно, он заслуживает самого пристального внимания. В особенности же пункт «страх», в котором философ показывает процесс рождения абсолютной субъективности. Господство и рабство символизируют

собой социально-исторический максимум в развертывании того самого отчуждения, что лежит в основе земного человеческого пути. И именно в этом крайнем «кричащем» противоречии, в этой страшной пропасти, разрывающей человека, предметность последнего рождается всецело в самом чистом формальном отношении самосознания к себе. Само самосознание фактически заявляет о себе в полную силу именно в данном пункте. Господство и рабство не остаются «позади» – как момент становления они пронизывают все здание человеческой культуры. За две тысячи лет до Гегеля Аристотель писал в своей «Политике» о том, что рабство обусловлено «природой» человека. Для Древней Греции раб не мог быть свободен и не мог быть причастен её становлению. Гегель же, завершая путь, начатый на берегах Эгейского моря, показывает, что свобода рождается *между* господином и рабом.

Рожденная в страхе через самосознание субъективность абсолютна, ибо и она, и её зачатие – свободны. И здесь – фундаментальный вывод из анализа господства и рабства о сущности свободы. А именно, бытийность предметной сущности всецело сосредоточена в форме. Иными словами, когда чистая форма «Я» становится его, т. е. «Я», предметностью, когда для-себя-бытие становится предметом и средством опосредствования. Заметим, что новая форма самосознания, рожденная в чистоте «формы» (обеспеченном негативностью потока страха), есть *свободное* самосознание: «сознание, которое есть для себя сущность в бесконечности или в чистом движении сознания, сознания которое *мыслит* или есть свободное самосознание»[1]. Таким образом, Гегель отождествляет сферу мышления и свободу, понимая их как реалии самосознания. Мышление в анализе Гегеля, следовательно, и является самоутверждением «сознания в мире». Мышление и есть, таким образом, самоконституирование абсолютной субъективности и именно в её абсолютности, т. е. в её ***самоутвердительном*** качестве.

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 107.

В этом вообще состоит важнейший тезис всей гегелевской философии как вершины классического европейского интеллектуализма.

Гегелевская философия действительно является системой абсолютного идеализма, но вовсе не потому, что Гегель признавал пресловутую «первичность духа по отношению к материи», как об этом заявляли сплошь и рядом многочисленные учебники по философии советского времени и продолжают еще и сегодня однобоко уродовать историю философии, а заодно и историю самой культуры. Абсолютный идеализм как теоретическая позиция есть выражение самой интимной сердцевины человеческой истории и культуры – превозможения эмпирической стихии человеческого существования, поборания «земного плена». Гегель и направляет всю мощь своего великого интеллекта на закрепление результатов многовекового рефлексирующего поиска истины бытия земного в Духе. Но ни этот поиск, ни сам столп истины не должны превращаться в обособленное самоудовлетворяющее созерцание некоего таинственного «философского камня», открытого полумистически то ли сердцу, то ли уму. Гегель решительно показывает ограниченность, ложность такой «логики» отторгнутого от телоса культуры «самозабвенного» «причастия» отдельного человека. Идеальное в культуре, как только обретает своего конкретного носителя, то тут же разбивается о рифы той самой «земной» реальности, принять которую в свое лоно оно стремится. Абсолютный гегелевский идеализм и в его лице интуиция целой исторической традиции как раз и стоит на охране сущего всякий раз ***в ином*** идеального, предотвращая его срыв в замыкание на конечные предметы, знаки, символы и т. д.

Как мы уже выше отмечали, по мнению И. А. Ильина, проект такого абсолютного идеализма (теодицеи как оправдания Бога через панлогистическое толкование эмпирической конкретики) оказался неудачным. На наш взгляд, любая философия, в принципе, и гегелевская в особенности, не может подлежать оценкам по меркам

привходящих культурных смыслов. Проблема здесь лежит вовсе не в плоскости *интерпретации*, она существенно глубже и связана с различием исходных для соответствующего культурного (западного или российского) мира оснований развертывания собственной исторической меры и идентичности. Можно сказать так, что по отношению к той традиции, которая дала людям философию, абсолютный идеализм состоялся как движение человеческой общности к возможности самопроговорить, продемонстрировать действовавшее для нее в качестве идентификационной платформы основание. Соль вопроса в том-то и заключается, что никак по-другому, кроме как в проговаривании (рефлексии, в мышлении), это основание как идеальное и как предельно универсальное бесконечно-всеобщее не может быть дано. Рациональность как формат культурно-исторического существования прежде всего означает замыкание самосознания на само себя, а вовсе не непреложный приоритет формально-логических связей и отношений. Абстрагирование последних приводит к полному выхолащиванию всего человеческого, к омертвению всеобщего. Классическая европейская рациональность стала свидетельством постоянного обращения социальной общности на собственное основание, движением внутри его различия. Западная цивилизация едина по такому – абсолютно-формальному – основанию; это единство есть единство *на грани* исторического. Потому в нем светятся античность, Рим, средневековье, Ренессанс и т. д. Но различие этих культур уже всецело есть стихия мышления, и главные вехи следует именно проводить через точки замыкающихся синтезов философии. Классическая философия далеко выходит за пределы текста. Малейшее историческое социальное движение в европейской «старой» традиции всегда выступало как все большее и крепнущее движение мышления навстречу самому себе. Именно в таком ключе и следует оценивать гегелевскую философию и вообще всю классическую западную духовность, в которой, строго говоря, нельзя развести вопрошание об Истине и стремление к Богу.

Итак, вернемся к тому, как Гегель развертывает определения «глубины» мышления как способности полагать бытийность. Мышление и есть свободное самосознание, или: самосознание в своей истине, когда его в-себе-бытие как простой формы, выведенной в его «чистой абстракции», положено в качестве для-себя-бытия. «Для мышления предмет движется не в представлениях или образах, а в *понятиях*... В мышлении *я свободен*, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого, и предмет, который для меня сущность, в неразрывном единстве есть мое для-меня-бытие; и мое движение в понятиях есть движение во мне самом»[1]. Далее Гегель делает в высшей степени существенное замечание, согласно которому единство в-себе-бытия и для-себя-бытия, осуществленное в мышлении имеет *непосредственный* характер, ему еще не хватает всеобщности, это единство *само еще не есть предметность*. Данную задачу Гегель и возлагает на *философское* или абсолютное самосознание.

Фундаментальной особенностью самосознания является то, что *его всеобщее* есть утверждение предметности. Оно может быть осуществимо только как ***противоречие***. Подтверждение тому содержится в феноменологическом исследовании области духа как бытия свободы, как осуществленного единства сущности и самости. Благодаря этому самосознание как форма в принципе выступает методом самоопределения конкретного образования; через самосознание как противоречие реальность человеческого бытия обретает форму собственной достоверности как разлом родового и единичного, общего и индивидуального, как то «вненаходимое» «между», в котором предметность «вот этого» субъекта всякий раз определяется конкретным образом. В самосознании человек обнимает свою противоположность, благодаря которому может состояться *обладание своей сущностью* ***для себя***. В этом и состоит смысл диалектики как метода обретения человеком своей

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 107.

одухотворенной бытийности. Дух не может быть просто присвоен, движение к нему есть сложнейший драматический путь, есть дорога самоотчуждения и превозможения противоречия себя в ином.

Таким образом, в «Феноменологии духа» Гегель выводит «чистую абстракцию» самосознания, показывающую, что его сущность, его простая определенность состоит в отождествлении сознания и предметности, приводящем к тому, что всякая бытийность конституируется «внутри» отношения или соотношения с собой самосознания. Место и значение самосознания определяется на основании того, что только через самосознательные структуры может быть реализовано самоутверждение (понятие) и превращение результата последнего в отождествляющее (субстанциональное) «качество» и значение предметности.

Феноменологический анализ опыта сознания вообще важен также и в том отношении, что Гегель показывает пределы религиозной формы сознания как таковой, имея в виду конкретно христианство. Это положение феноменологии сохраняет свою силу для всей гегелевской системы. Специфика религиозного опыта самосознания определяется тем, что всеобщность субъективности основана еще только на *представлении* самости в самосознании. В религии откровения содержание субъективности есть полностью её представление. В этом – корень того, почему, собственно говоря, христианство как формообразование сознания *не* удовлетворительно для самостийности сознания, для историчности как его «победы» над бытием, а, точнее говоря, над предметностью жизни. В христианстве понятие как тождество бытия есть еще только *внешнее* различие. И это чрезвычайно существенно – абсолютная достоверность разумности мира как условие утвердительной свободы мыслящего человека не достигается на уровне представления, ему требуется собственная форма, *абсолютная форма*, которой и выступает спекулятивная философия.

Спекулятивная философия, т. е. философия как опыт замкнувшегося на себя мышления (гегелевское понимание

спекуляции в корне отлично от аристотелевского как простого чистого умозрения) преодолевает ограниченность как чувствующей веры, так и абстрактного формализма рассудка, картезианско-кантовского рационализма. Это вовсе не означает ложность, эфемерность того и другого пути! Просто если взглянуть на гегелевское философское слово масштабно-исторически, то можно заключить, что оно вполне определенно характеризует земной путь человека. А именно: спекулятивная философия стала *свободным покаянием* человека в «грехах мудрости». Она действительно исторически стала последним максимально предельным возможным словом философии в культуре, и в определенном отношении – возвращением к исходному состоянию некогда отпущенного в стихию свободы человека. Гегель не был последним философом, но именно он поставил последнюю точку в сказывании о себе самой человеческой культуры. И обозначил рубеж, границу возможного для человека развертывания собственной свободы в мире.

Общим интегралом гегелевского построения, логически выражающим его рубежность, выступает, как мы уже отмечали, понятие «абсолютная форма». Абсолютное знание как таковое есть дух, как он есть в качестве именно духа, вся существенность и содержательность которого претворена в самом моменте исчезновения, оказывающегося тем самым их абсолютным самоутверждением. «**Дух, достоверно знающий себя самого в своем наличном бытии, имеет стихией наличного бытия не что иное, как это знание о себе**»[1] (выделено мной. – А. М.). В этих словах и раскрывается определенность того, как самосознание полагает себя в качестве предметности. Для самосознания наличное бытие есть само это знание. И именно поэтому абсолютное знание есть абсолютное тождество всеобщего и единичного, не пустое их слияние, а обнаружение конкретного особенного единства в противоречии.

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 424.

Абсолютное знание, как отмечает Гегель, есть эта единичность как осуществленное единство сознания с самосознанием. Это единство содержания и формы как **абсолютная форма**, или «простое единство понятия»[1], т. е. такое *единство*, *которое есть налицо со стороны самосознания*. Понятие, как пишет Гегель, есть не только «созерцание божественного», но оно есть «самосозерцание»[2]. В абсолютном знании самосознание сообщает себе форму всеобщности, т. е. человек на уровне спекулятивной философии реальную конкретную предметность своего бытия обнаруживает, полагает всеобщим образом свой *предел и через него собственную тотальность*. Спекулятивная философия возводит своего носителя на уровень высочайшей бытийной достоверности и в своей особенной уникальности человек обладает предельной универсальностью, *присваивает себе абсолютное право на культурное творчество*. В данном случае, конечно нужно помнить о том, что таким носителем выступает целостный культурный опыт, т. е. не индивид как эмпирическая реальность, а *форма* его действительности как свободно определяемая система или метод организации его связи со множеством других таких же единств. Другой вопрос, конечно, какова была историческая судьба этого выявленного Гегелем результата длительнейшей цивилизационно-исторической эволюции. Его мы коснемся ниже.

Таким образом, мы видим, что именно понятие *абсолютная форма* становится ключевым при рассмотрении *всех* спецификаций духовности как сущности и смысла бытия. Более того, сама жизнь абсолютного духа, будучи непосредственностью самой её тотальности, всеобщности, есть эта форма, то есть самоутверждение сознания или возвращение духа к себе есть эта чистая форма в своей абсолютности как тождественности как таковой или единства формы и содержания. Тождество единичности и всеобщности и есть эта абсолютная форма, абсолютное самосознание. Форму Гегель

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 425.
[2] Там же. С. 426.

определяет как «действование самости»[1]. Еще раз отметим, что речь идет не о форме как противоположности содержания, а об их единстве, которое «**есть знание действования самости внутри себя как всей существенности и всего наличного бытия**»[2].

Другими словами, понятие абсолютной формы для Гегеля служит концептом, в котором фиксируется такая определенность предметности сознания, формой каковой выступает *понятие*. Тем самым, именно в понятии абсолютной формы Гегель фиксирует итог феноменологии как опыта сознания со своей предметностью. Более того, достижение основной цели, о которой философ заявил еще ранее, а именно доведение философии до действительности знания истины, предполагает определения сути *научности, понятия* через понятие формы. Наука, или философия как знание истины, сама есть эта истина. Личность есть существенно спекулятивная наука, метод которой и есть диалектика. Её категориальный синтез представлен уже в «Науке логике». Истина не трансцендентна знанию. Она и есть такое знание и в этом качестве выступает абсолютной формой. Дух в определении философии есть эта истина, которая сама есть простая достоверность себя как себя для себя. Абсолютное знание есть чистое «Я», опосредствование которого снято и стало всеобщим моментом. Это «Я» обладает содержанием, но, будучи именно абсолютной формой, это «Я» имеет свое содержание в качестве моментов движения самого самосознания или этой формы. То есть «Я» – это понятие, которое знает себя как понятие.

Именно концепт абсолютной формы выступает ключом, открывающим «тайну» существования субъективности в её абсолютности или просто: в её определенности исключительной самоутвердительности. На уровне результирующей «Феноменологии духа» отношение абсолютной формы не может быть раскрыто в конкретности своей архитектоники: «Когда, следовательно, дух достиг понятия, он развертывает наличное бытие и движение в этом

---

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 427.
[2] Там же.

эфире своей жизни и является *наукой*. Моменты его движения представляются в науке уже не как определенные *формообразования сознания*, а, поскольку различие его ушло обратно в самость, как *определенные понятия* и как их органическое внутри себя самого обоснованное движение. Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия, а поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости. Момент выступает не как движение перехода – из сознания или представления в самосознание и обратно, а его чистая форма, освобожденная от его появления в сознании, чистое понятие и дальнейшее движение последнего зависят единственно от его чистой *определенности*»[1].

Сама по себе «Феноменология духа» занимает в системе Гегеля очень интересное место: с одной стороны, она есть необходимое введение в *науку* в указанной её определенности чистого понятия, с другой – самодостаточное в концептуальном отношении произведение, не нуждающееся в некоем *продолжении*, поскольку *все* поставленные в ней задачи решены. Но именно в силу этого обстоятельства феноменология представляет собой прочное единство с логикой, как и логика – с ней. Специфика их взаимоотношений *не* тождественна отношению логики и реальной философии (философии природы и духа; о последней еще ниже скажем). Строго говоря, применительно к философии Гегеля можно говорить о её *системе* в *двух* значениях. Во-первых, система как единство феноменологии, логики и реальной философии, эксплицирующее основное концептуальное содержание философии как построения картины «жизни духа». Но эта определенность хоть и органична, но остается внешней по отношению к жизни духа. Во-вторых, система как

[1] *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 432–433.

дифференцированное единство двух единств: единства логики с феноменологией и единства логики с реальной философией.

Заметим, что последовательная реконструкция гегелевского понимания сущности философии и через него всей исторической реальности не может *первоначально* опираться на образ *истории философии*, предложенный мыслителем, хотя такой соблазн имеется. В истории философии Гегель анализирует развитие идей, точек зрения как *моментов* отношения формы. Поэтому неправомерно считать его взгляд на своих предшественников некоторым «подтягиванием» интеллектуального многообразия под «абстрактные схемы логики», в чем неоднократно обвиняли немецкого философа представители так называемой марксистской традиции. Гегелевский историко-философский анализ демонстрирует *наличное* бытие абсолютного формализма как сущности пресуществляющейся историчности или самоутверждающегося универсальным способом человека в мышлении.

Логическое измерение (форма) отношения самосознания как абсолютного субъекта показывает, что оно, то есть самосознание, является ни чем иным, как становлением себя в качестве «Я», или себя, опосредствованного собою в смысловой определенности «Я». В этом движении самоутверждения цель не есть нечто таинственное и отдаленное, напротив, саморазвернутое становление есть цель как осуществление, составляющее содержание логики. То есть цель в начале дана в своем в-себе-бытии, а в конце – в для-себя-бытии. В этой положенности различия как системном качестве утверждается собственная достоверность сознания.

Таким образом, абсолютное знание как абсолютная форма может быть представлено, изложено исключительно только как система. В этом – логическая сущность, некий каркас определения науки как знания духа себя «как духа» – интересующего нас абсолютно-формального измерения философского самосознания.

Вообще, как отмечает М. Ф. Быкова, «понятие формы имеет для обоснования “абсолютного” замысла гегелевской системы как

методологическое значение, так и важный онтологический смысл. Форма рассматривается как то истинное бытие, которое, собственно, есть сущность абсолютного. С присущей ей в качестве абсолютной силой форма "заставляет" идею манифестировать себя в действительность и определяет это развертывание как завершенную целокупность самой абсолютной идеи. Только в силу того, что абсолютная идея есть "чистая форма" – она является «синтезом всей логической системы. Абсолютная форма… есть… та определенность абсолютной идеи, которая выступает как ее собственная всеобщность»[1].

Далеко не случайно, что категория формы (как положенной определенности) выступает в сфере сущности в логике, в частности в её определении как рефлексии самой себя. «Форма – это сама абсолютная отрицательность, или отрицательное абсолютное тождество с собой, именно в силу которых **сущность есть не бытие, а сущность**»[2] (выделено мной. – А. М.). Если этот момент рассматривать как определенность целокупности формы абсолютной субъективности (в системе Гегеля – философского самосознания или точки зрения науки), то можно сказать, что чистое соотношение самосознания с собой есть выражение его постоянного самоопределения в понятии. Философское самосознание потому выступает конституирующей основой субъективности как универсальной тотальной самоопределяемости, что в своей формально-логической определенности оно обнаруживает себя в мощнейшей содержательной пульсации, но не в силу абстрактности последнего (как это часто полагает обыденная точка зрения). Причина в том, что всякая предметность, попадающая в поле философской рефлексии, раскрывает, разворачивает всю глубину и масштабность собственных закономерностей и всеобщих связей,

---

[1] *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. С. 66.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 495.

выступает не как случайное образование, а как момент движения собственных определений.

Важнейшее положение гегелевского толкования специфики философии и его диалектики гласит, что отношение формы есть движение самой сущностной определенности. Форма как абсолютное тождество с собой, «взятое абстрактно, есть сущность, противостоящая форме, точно также как отрицательность, взятая абстрактно как положенность, есть отдельное определение формы... Поэтому форма имеет в своем собственном тождестве сущность, равно как сущность имеет в своей отрицательной природе абсолютную форму. Нельзя, стало быть, спрашивать, *каким образом форма присоединяется к сущности*: ведь она лишь видимость сущности внутри самой себя, имманентная ей собственная рефлексия. Точно также и форма в самой себе есть возвращающаяся в себя рефлексия или тождественная сущность, в процессе своего определения форма превращает определение в положенность как положенность»[1]. Таким образом, все эти различия формы и сущности сами есть определенности отношения формы, которая выступает как *бесконечное самоутверждение содержания и в силу этого как само содержание*.

В логике метод данного самоутверждения выступает в своей чистой сущности или, что то же самое, в чистом определении, *Понятии*. Можно сказать так, что изображаемое в логике движение абсолютной идеи не есть нечто непосредственное, но оно дается в своей идее. И дело как раз в том и заключается, что такое изображение «идеи в идее» возможно только как изображение логической определенности имманентным образом. А поэтому этот процесс можно только в огрублении назвать «изображением». Идея есть *Идея* только как собственная логика и процесс этот есть самоопределение – *вслушивание* в самое себя. «Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как *бесконечную форму* –

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 495.

форму, составляющую противоположность *содержанию* постольку, поскольку содержание есть возвратившееся в себя и снятое в тождестве определение формы таким образом, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма... Сама абсолютная идея, точнее говоря, имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть её собственная завершенная целокупность, чистое понятие»[1]. Другими словами, в абсолютной идее содержательная определенность положена самой формой или идеей. Из развертывания в «Науке логики» идея, как указывает Гегель, возникла «*для себя*»[2]. И это для-себя-бытие есть определенность всецело как форма, а именно абсолютная бесконечная форма, определение которой есть, по Гегелю, «метод»[3].

Гегель указывает, что именно в спекулятивной философии достигается освобождение от односторонности, конечности форм самосознания, в которых последнее еще не выступает как абсолютное самоутвердительное бытийствование. Философское самосознание в определенности абсолютного знания «возвышает» конечные формы самосознания до «абсолютной формы самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познавание… в-себе-и-для-себя-сущей необходимости»[4]. Необходимости тождественной свободе.

Развертывание определений субъективности в логике есть, собственно, движение категорий диалектики. Этот категориальный синтез выступает не чем иным, как синтезом всеобщих универсальных определений «Я» в качестве системного культурно-исторического единства, абсолютной Личности. В отличие от Канта и всей предшествовавшей традиции Гегель не ограничивает число категорий, таковых в принципе бесконечное множество, именно в силу того, что они *абсолютным* образом исчерпывают предел универсального. Сами категории суть лишь *моменты* («узлы»)

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 933.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 354.

общего движения самосознания в стихии собственной свободы, и свою существенность обретают именно в силу включенности в данное движение.

Данное движение категорий как отношение формы образует сферу *идеального*. Гегель пишет: «Сама логика есть, конечно, *формальная* наука, но наука об *абсолютной форме*, которая есть внутри себя целокупность и содержит *чистую идею* самой *истины*. Эта абсолютная форма имеет в самой себе свое содержание или свою реальность... Эта форма имеет поэтому совершенно иную природу, чем обычно приписываемая логической форме. Она уже *сама по себе истина*, так как это содержание соответствует своей форме или эта реальность соответствует своему понятию, и притом она *чистая истина*, потому что определения этого содержания еще не имеют абсолютного инобытия или абсолютной непосредственности»[1]. Данному определению следует отводить фундаментальнейшее значение и предельный смысл в контексте реконструкции замысла гегелевской системы в отношении роли философии как самосознания или формы исторической реальности. Традиция приписывает Гегелю панлогизм и монологизм. Однако в гегелевской философии понимание логики, как и мышления вообще, принципиально расширяет границы классических канонов, идущих от Платона и Аристотеля. Хотя в большей степени Гегель – это, конечно же, платоновский тип философа.

Напомним, что уже в «Феноменологии» Гегель указывает на разумную или идеальную модальность бытия как самоутверждения: «В этой природе того, что есть: быть в своем **бытии** своим **понятием** – и состоит вообще **логическая необходимость**; она в такой же мере есть **знание** содержания, в какой содержание есть понятие и сущность, – другими словами, она одна есть **спекулятивное**. – Конкретное образование, приводя само себя в движение, превращает себя в простую определенность; этим оно возводит себя в

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 665–666.

логическую форму и выступает в своей существенности; его конкретное наличное бытие есть только это движение и есть непосредственно логическое наличное бытие. Поэтому нет надобности извне навязывать конкретному содержанию формализм; это содержание само по себе есть переход в формализм, но последний перестает быть этим внешним формализмом, потому что форма есть свойственное ему становление самого конкретного содержания»[1]. Эта природа абсолютной идеи как формы только в спекулятивной философии имеет свое изображение в собственном смысле. Гегель настаивает на том, что абсолютная форма есть «абсолютная основа и окончательная истина», откуда «метод возник… как **само себя знающее понятие**, **имеющее своим предметом себя** как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью»[2]. Таким образом, метод есть лишь «движение самого **понятия**». В «Науке логики» раскрывается природа этого движения, содержательное становление, обнаруживающее в каждой новой категории *особенную* глубину самости.

Абсолютная форма как такой метод есть *триада*. Эта триада в спекулятивном определении выступает как: в-себе-бытие (начало), его *первое* отрицание (для-себя-бытие), затем *второе* отрицание (в-себе-и-для-себя-бытие). Это последнее в определении абсолютной формы положено, однако, уже как *абсолютный субъект (личность)* или в определении для-себя-бытия, т. е. в полноте всех своих развернутых системных определений. Эта-то последняя определенность для-себя-бытия или чистой субъективности как момента и есть то, что окончательно и делает форму *абсолютной в собственном смысле слова*. Начало этого движения самого предмета есть чистая всеобщая абстрактность, и оно восходит через собственное отрицание, через полагание себя в ином для себя к конкретному различию в тождестве самого же себя. Триада реализует

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 35.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 934.

полное опосредствование самосознания, полагает его всеобщее как *непосредственность* сущности в форме.

Гегелевская диалектика раскрывает «мистический» (И. А. Ильин) «механизм» высочайшего одухотворения бесконечного многообразия универсума (абсолютно всего), обретения им как конечным и временным внутренней опоры в вечном и бесконечном. Момент ***отрицания*** (первого отрицания) собственно и выражает собой то глубинное, что Ильин обозначил как «всемирную трагедию Бога» – «*поэма Божия пути есть по существу трагедия Божиих страданий*»[1]. А именно: сама судьба Абсолютного есть его возвращение к себе из бесконечного отпадения от себя, есть раздвоение и необходимость превозможения этого отпадения. В оценке русского философа диалектика как выражение самой глубинной и интимной интуиции гегелевского мышления подчеркивает понимание эмпирического мира как *части* самого Бога со всеми вытекающими последствиями оправдания зла и т. д., что само по себе, якобы, в гегелевской философии замещает Бога воображаемым смыслом Бога, ставит фактический предел самому Богу и Его пути. Тем самым И. А. Ильин прочно связывает Гегеля с традицией, идущей с Возрождения и Реформации, и тем самым выносит приговор его философии как отпадению от истинного христианства. Это вообще свойственно русскому мышлению – абстрагировать некое понимание культурного явления как истинное от его конкретно-исторического развертывания. Кроме того, Ильин как одна из вершин русской классической философии творил в ситуации Модерна, охватившей и русский мир и сделавшей, кстати, возможным обращение последнего к философии. В связи с чем требование обожения эмпирического, «злого», приписываемое Гегелю, расценивается как невыполненное задание. Речь идет именно об акцентировке оценочного пафоса толкования гегелевского слова. Драматичность пути Бога не есть оценка философа и не есть

[1] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 476.

следствие мысли! Сам факт истории, *времени человека* есть ответ на этот самый коренной вопрос.

Гегель принципиально подчеркивает, что такое неравенство с собой, тождество с собой как *отрицательно* соотносящемся с собой есть «глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного **самодвижения**, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ведь единственно лишь на этой субъективности основывается ***снятие противоположности между понятием и реальностью и их единство, которое есть истина***»[1] (выделено мной. – А. М.).

Первой чистой абстракцией движущегося в кругу собственных всеобщих определений самосознания выступает *бытие*. Являясь еще только в-себе-бытием, оно есть самая общая «пустая» определенность, в которой потенциально содержатся все дальнейшие спецификации. Поэтому замыкающее развертывание абсолютно-формального отношения есть именно «погружение», как выражается сам Гегель, бытия в само себя, обнаружение в самом себе все более конкретных различий. В качестве бытия самосознание предстает вначале как простая качественная определенность, которая сворачивается в отношение внешних различий или количества и затем вновь возвращается к себе, опосредованное этим внешним отчуждением, в качестве меры. Через меру как единство качественных и количественных определений бытие в себе далее определяется как собственная *сущность*. Сущность вообще как первое отрицание, момент негативности как таковой, выступает в развертывании абсолютной формы её опосредствованием с самой собой таким, в котором в-себе-бытие чистой формы обретает устойчивость в для-себя-бытии: форма предстает как содержательная действительность мыслительного самосоотношения с собой Духа. Отношение сущности развертывается от бытия как рефлексии в самом себе через явление самой себя к собственной

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 944.

действительности себя как причины и себя как следствия. Но в этом отношении абсолютной необходимости (опыт самосознания сам себе дан как субстанция) сущность достигает собственного абсолютного тождества: она и то, что она полагает необходимым образом, уже различены как самостоятельные сущности. Необходимость их взаимодействия становится свободой. Поэтому в замыкании данного движения абсолютная форма предстает уже как *понятие самой себя*. Собственно в этом моменте (и Гегель специально это подчеркивает) абсолютная форма впервые возвращается к собственному исходному формализму, но так как она прошла опосредствование, то теперь она сама для себя выступает в своей абсолютности. То есть опыт самосознания в этом втором отрицании полностью снимает (преодолевает) свою конечность, манифестирует сам себя как бесконечное свободное *самоопределение*, универсально объемлющее собой бесконечные вариации определений и предметностей, а не только те, которые на уровне сущности составляли конечные рефлективные определения материи, содержания, причины, основания и т. д. Третья часть «Логики» и носит название «субъективная» именно потому, что понятие выступает собственно стихией мышления как таковой, которая в своей субъективности обнаруживает объективное и тем самым себя определяет как *идею*. Результатом этого полного опосредствования выступает то, что опыт самосознания как отношение формы конкретным образом определяет и закрепляет собственную предметность, которая всегда дана через *противоречие* как абсолютное различие внутри себя, потому и составляющее трехчленное умозаключение.

В абсолютной форме «понятие *сохраняется* в своём инобытии, всеобщее в своём обособлении, в суждении и реальности… и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»[1]. Самое

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 950.

богатое определение самосознания выступает как «самое конкретное и *самое субъективное*»[1], так как это обогащение есть следствие отрицательного соотношения с собой и доведение его до противоречия. Гегель в этой связи отмечает, что абсолютная форма как модальная определенность бытия позволяет актуально бесконечно состояться «*чистой личности*»[2]. В конечном счете, именно поэтому личностная форма бытия на уровне понятийной определенности самосознания (философское самосознание) есть его *идеальная* форма, в которой конкретная определенность полагается как особенное опосредствование, снимающее противоречие всеобщего и единичного. Если Кант полагал, что единство «Я» возможно только в форме времени, то Гегель, завершая традицию, показывает, что само время снимается тогда, когда это «Я» обретает само себя как завершенную целокупность, т. е. когда становится абсолютной формой.

Итак, разработанная Гегелем логическая определенность абсолютного (философского) самосознания как отношения позволяет говорить о нем (самосознании) как о бытии в модусе самоутверждения. Диалектика как метод движения от абстрактного тождества (пустой самости) через противоречие к конкретному тождеству (тождеству в различии) открывает возможность присвоения универсального как предметно выраженной через собственный предел и закрепленной в нем меры. Для абсолютного знания (т. е. со стороны феноменологического движения) она выступает трехчленным умозаключением. Средний член которого – сущность – выражает собой сам момент отрицательности становления человека в реальности Духа, а именно через саму ткань культуры. В этом среднем члене заключено самоотчуждение субъекта, пребывание которого в сущности само лишь говорит о конечности его исторического временного свершения.

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 950.
[2] Там же.

Философское самосознание как абсолютная форма в своей смысловой и логической ипостасях не разложимо на отдельные *части* или *виды* одного рода. На спекулятивном уровне оно сняло свои исторические конечные формообразования, которые теперь сами стали внутренними моментами отношения абсолютной формы, сущность каждого из них при этом *не пред-посылается* им *внешней* рефлексией, как это было начиная с Фалеса и до Шеллинга включительно, а абсолютно исчерпывающим образом определяется самим круговым движением формы, самим замкнутым на себя опытом самосознания.

Эта базовая интуиция гегелевской философии говорит о том, что становление человека в «человеческом» возможно только посредством абсолютного основания или предельно возможной меры бытия. Меры, которая объемлет собой онтологическое *как целое*, т. е. реализует *смысловое* его наполнение. Утверждение этой абсолютности (тождества в различии), исторически реализуется именно и только в **философском самосознании**, ибо целокупная существенность только его отношения есть *форма*, т. е. такая определенность, в которой само всеобщее бытийствует всеобщим же образом **для себя**.

Другими словами, Гегель показал, что его философия как результирующая многовекового интеллектуального прорыва универсальности в пространстве всемирной истории оказывается реализованным совпадением или отождествлением соответствующей культурной парадигмы, образца как идеальной структуры, всегда ускользающей от своего исчерпывающего выражения в каком-то конкретном предмете или смысле и его единичным индивидуальным проговариванием.

Диалектика как метод как раз и раскрывает возможность такого индивидуализирующего взаимопроникновения всеобщей сущности (идеальной) и отдельно взятого «телоса». Гегелевский метод не может быть просто механически абстрагирован, пересажен на какую-то иную культурную или мировоззренческую почву. Он

непосредственно выражает собой итог эволюции западно-европейской цивилизационной традиции и работает именно по отношению к опредмечиванию её метафизической матрицы. Советская школьная официальная традиция, приписывавшая Гегелю открытие неких «законов диалектики» («о единстве и борьбе противоположностей» и т. д.), следует это признать открыто, находилась в заблуждении. Да, действительно, спекулятивное знание, выявленное Гегелем, является *универсальной* формой обретения собственной достоверности как свободного самоопределения, но универсальность эта вовсе не должна рассматриваться как пустое вместилище «законов природы, общества и мышления». Диалектика бы утратила свой всякий смысл и ценность, если бы была простым инструментом охвата любой реальности, начиная от процесса кипения воды в чайнике и заканчивая сложными социально-историческими противоречиями. Универсальное – это не то, что подходит абсолютно ко всему! Такой «всеядный» инструмент на самом деле потому подходил бы ко всему, что охватывал бы *все* абсолютно *безразличным* взором, ничего не говорящим по существу ни об одной из предметностей. В таком инструменте нет никакой объективной культурной необходимости, нет никакого смысла. Такая ложная универсальность доступна любому ребенку, который с помощью простой деревянной палки может «моделировать» любую игровую ситуацию. Вовсе не на такую пустую и зряшную «всеохватность» были направлены усилия целой культурной традиции и напряженной мыслительной работы за две с половиной тысячи лет.

Универсальный статус открытого Гегелем метода, абсолютной формы, основан на том, что этот метод работает на установление всеобщего способа человеческого бытия, т. е. такого способа, который отдельного человека определяет не как пустую единицу, эмпирическую абстракцию, но и не как абстракцию родовой сущности (и в первом и во втором случае речь идет о мыслительных конструкциях, которые только внешним образом и в общем-то

искусственно могут быть соединены друг с другом). Всеобщий способ бытия – это такой способ организации человеческого опыта, который в самой конкретной предметной его стихии закрепляет, конституирует реальность самого понятия «человек», предполагающее свободу. Этим его всеобщим может быть только одна реальность – **реальность Духа**, открывающаяся в опыте мышления (самосознания). Гегелевская диалектика, можно сказать так, опосредовано возвращает человека в лоно Божественного. Она не инструментальна! Она была последним Словом-Сказанием культуры земного стояния человека. Строго говоря, Гегель даже ничего и не открывал – он подвел итог тысячелетней работе самого Духа, обретению культурой во времени своей Истины как не детерминированной естественно-эмпирическим образом.

Однако работа этого способа в реальности, т. е. становление человека как уникальной «разумной формы» возможно только там, где само это всеобщее дано предметно в своей идеальной абстрактности, с тем чтобы через его универсальную формулу оказалось разомкнутым базовое исходное противоречие – противоречие человека как отдельной особи и как общей родовой сущности, противоречия человека с самим собой и через себя с обществом. Размыкание этого ключевого противоречия есть его становление *для себя*, есть «узнавание» предметной реальности культуры и системы общественных связей и отношений как действительности этого противоречия, т. е. действительности несовпадения бесконечного множества отдельных «Я» в некоем *одном* лице.

Исторически такой размыкающей средой стал именно европейский цивилизационный очаг, а прорыв это всеобщее получило в философии. Гегель как раз и резюмировал саморефлексию этого разомкнутого социокультурного канона, метода – универсальное перешло из области предпосылаемого и «потустороннего» в полагаемое, дающее тем самым возможность человеку свободно самоопределяться. Европейская история насквозь

метафизична. И если до Гегеля всеобщее было лишь *подлежащим*, т. е. опыт самосознания мог развернуться только как ***сказывание о*** нем, то Гегель как раз замыкает этот круг, теперь сам образец демонстрирует себя, ***сказывается о самом себе***. Истина перестает быть тем, чем ей указал быть Аристотель, она становится актом самого Бытия как Высшей и Предельной самости. Гегелевская феноменология есть не что иное, как *философская автобиография* европейской культурной традиции, которая, безусловно, могла быть написана только окончательно *созревшим* самосознанием с тем, чтобы с этой покоренной высоты как последней точки показать реальные движущие силы пути и завершить его проговариванием самого чистого метода уже в логике.

Феноменология – это метафизическая история Европы, т. е. в ней мы не найдем повествования об экономических и политических перипетиях, о военных битвах, рыцарях, крестьянах и королях. Феноменология открывает нам тот образ западной традиции, который определен внутри её самосознания как собственный *смысл*. Поэтому к данному образу неприложима мера *времени*. Метафизическая история совершается не от века к веку, а раскладывается как большая карта уже пройденной тропы. Поэтому, например, христианство появляется лишь уже на завершающей стадии феноменологического опыта, оставляя в этом смысле «позади себя» не только Вечный город и Карла Великого, но даже и Новое время, тогда как эмпирически оно современно становлению самой философии в античности.

Феноменология стала откровением западного человека, его покаянием по достижению главного результата – обретения своей бытийной достоверности в Духе. Появиться такое раскрытие до Гегеля не могло именно потому, что требовалось дойти до высшего предела, максимальнейшего развертывания себя во вне, отчуждения с тем, чтобы замкнуться и вновь обрести свою самость. Как такое фундаментальное откровение феноменология свидетельствует о тяжелейшей драматичности человеческого пути, его изломанности,

противоречивости, но как покаяние оно дало миру и нам результат – возвращение в лоно родной стихии свободного движения чистого Духа. Этот результат есть орудие, изображенное Гегелем в Логике. Через философию человек обрел себя окончательно как Бытие Абсолютного Духа. Я – это Мир, а Мир – это Я.

Но в том-то и дело, что *для себя* это всеобщее, этот цивилизационный ключ, стал реальным именно по отношению к классической западной культуре. Его как простую систему знания можно конечно шаблонно экстраполировать куда угодно и на что угодно. Но к подлинной диалектике результат такой процедуры уже не будет иметь никакого отношения. Диалектика как система налично оформленного знания есть явление во времени как определенный итог этого самого времени – времени человека. Диалектика, говоря языком школьной философии, абсолютно онтологична: она не рядом с бытием, не внутри него, не сверх него, она исток бытия в вечности.

Интересная судьба предначертана была этому достигнутому результату – самой гегелевской системе и последующему развитию философии. Обретя зрелость и открыв тайну своего пути, философствующий дух оказался в забвении. Могло ли быть по-другому? Вряд ли. Жажда высшей и абсолютной Истины, на кресте которой оказалась распятой вся европейская история, начиная с суда над Сократом и заканчивая казнью Марии-Антуанетты, могучее стремление человеческого духа застолбить свое бытие как царство Разума и Свободы нашли свое утоление в гордом венце западной истории – философии. Для самой традиции это утоление стало утешением, ибо открывшееся в конце пути величие Духа, его абсолютная мера оказались недосягаемыми ни для кого из смертных.

Наступивший Модерн отверг полученное откровение, а сама философия оказалась растворенной в социальной реальности Европы. Всеобщее перестало быть живой водой, наполнявшей сосуды общественного организма, телос которого бесконечно возрождался в огне предельного Логоса. Обретший Истину метафизический поиск

должен был прекратиться. Полученное в ходе самой истории откровение теперь обнажило всю трагичность человеческого пути – всеобщий метод перестал быть зеркалом самосознания культуры. Человек теперь не узнает себя в нем, этот животворящий некогда образ уже не является интимнейшей сердцевиной его жизни. В лучшем случае он становится недостижимым идеалом, а в худшем – идеологией. На сей счет есть очень любопытное суждение одного из постмодернистских авторов Жоржа Батая (к слову сказать, практически все постмодернисты «грешат» тайной страстью к Гегелю…). Говоря об итогах Гегеля для самого Гегеля, французский мыслитель пишет: «Недостает гордости в этом упрямстве хотеть знать дискурсивно вплоть до самого конца. Все же, кажется, Гегелю недоставало гордости (он был закабален) лишь по видимости. Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом.

Гегель, в ту пору, когда система замкнулась, думал целых два года, что сходит с ума: возможно ему стало страшно, что он принял зло – которое система оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории – с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно даже, что эти разные печали сложились в нем в более сокровенный ужас быть Богом»[1]. Прав ли в данном случае Батай? Для современной разорванной культуры, для внеисторического человека Гегель воспринимается как *Актер*, а его Слово как *игра*. Быть Богом или быть «тварью дрожащей» – после возвращения в вечность воспринимается как бы на некотором *отдалении*. Не пространственном, а как фокусирующе перспективном созерцании не-своего опыта. Батай говорит о

[1] *Батай Ж.* Внутренний опыт // http://www.infoliolib.info/philos/batai/batai.html.

портрете и не случайно: культура стала тем, на что можно смотреть словно со стороны.

Поэтому сейчас в самой культуре отсутствует запрос на подлинно универсальное. Оно не нужно человеку, оторвавшемуся от собственных метафизических (метаисторических) корней, оторвавшемуся от самого себя и не способному идеально охватывать бытие. Современный человек не желая истины не желает самого себя.

Уже в самой гегелевской философии звучит трагическая нота в оповещение всемирно-исторического свершения. Звучит ярко в его «Философии права» – «что же касается поучения, каким мир должен быть, то… для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. То, чему нас учит понятие, необходимо показывает и история, – что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же мир, постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому её омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»[1]. В этой связи вообще интересна гегелевская философия права. В данной лекции мы не будем детально характеризовать разделы гегелевской системы (философию природы, философию объективного и субъективного духа), подчеркнем только то значение, которым обладает образ социальной действительности, вбирающий в себя также и природное становление человека (антропологию и психологию), данный Гегелем.

Традиция, идущая от Маркса, приписывает Гегелю *оправдание* социально-политической реальности его времени. Это конечно же не так. Гегель не оправдывает никакое конкретное общественное

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 56.

устройство (будь то в Пруссии, Франции или где угодно). В своей философии истории и философии права он разворачивает такое всеобщее определение социально-исторической действительности и государственного устройства, которое открывает «абсолютную форму» социальной реальности, т. е. способ, каким она самоопределяется исторически.

В «Предисловии» к «Философии права» Гегель формулирует базовую цель философского постижения социальности, синтезирующую в себе все конкретные задачи, – постижение и изображение государства как «нечто разумного в себе»[1]. Смысл, сущность, таким образом, философии права заключается в раскрытии того, что конкретно представляет собой действительность общественного развития как тотальность чистой самоутвердительности. Иными словами, задача спекулятивного постижения социальной реальности состоит не в том, чтобы вывести некую идеальную формулу государственной жизни, некий предмет, обладающий силой долженствования (как это было во всех догегелевских проектах), а в том, чтобы сформулировать **понятие** *социальной реальности*. Это понятие, во-первых, выступает спекулятивным определением, т. е. схватывающим внутренний диалектический метод самоопределения общественной реальности, во-вторых, оно есть достигнутый идеальный результат развертывания самой матрицы европейского цивилизационного канона, результат, опосредованный феноменологическим откровением, т. е. данный именно ***внутри*** мыслительного самопостижения этого канона.

Понятие социальной реальности, и вообще ***человека***, предметно всеобщим образом реализуется именно в государстве (развернутой системе формально-правовых закрепленных отношений между индивидами), так как именно такая система есть *предел для себя сущей абсолютной формы духовности*, самосознания. Как подчеркивает в этой связи французский исследователь гегелевской

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 54–55.

социальной метафизики Эрик Вейль, «нравственная идея, существующая в семье и обществе, открывается как мышление только в государстве»,[1] иными словами, своей истинной всеобщей формы существования эти и другие социально-политические, экономические институции достигают только в государстве.

Правовой действительностью Гегель называет всю область социальных, экономических и политических отношений. Но само обретение этой истинной формы является не внешним полаганием или насильственным присоединением (в этом-то и состоит фундаментальная специфика классического западноевропейского образца, принципиально *не знавшего социальный конструктивизм!*), а *имманентным* развертыванием самосознательного соотношения субъективности. «Самосознание, очищающее и возвышающее свой предмет, содержание и цель до этой всеобщности, совершает это в качестве мышления... Это самосознание, постигающее себя посредством мышления как сущность и тем самым освобождающееся от всего случайного и неистинного, составляет принцип права, моральности и всей нравственности»[2].

Исходя из этого, Гегель следующим образом определяет государство: «Государство есть действительность конкретной свободы; *конкретная же свобода* состоит в том, что личная единичность и её особенные интересы получают свое полное *развитие и признание своего права* для себя (в системе семьи и гражданского общества) и вместе с тем посредством самих себя частью *переходят* в интерес всеобщего, частью своим знанием и волей признают его именно как свой собственный *субстанциональный дух* и *действуют* для него как для своей конечной цели; таким образом, ни всеобщее не обладает значимостью и не может быть совершено без особенного интереса, знания и воления, но индивиды не живут только для особенного

[1] *Вейль Э.* Гегель и государство. Пять докладов. Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Русский Мир, Владимир Даль, 2009. С. 81.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 84.

интереса в качестве частных лиц, но волят вместе с тем во всеобщем и для него и действуют, осознавая эту цель. ***Необычайная сила и глубина принципа современного государства состоит в том, что оно представляет принципу субъективности достигнуть полного завершения в качестве самостоятельной крайности личной особенности и одновременно возвращает его в субстанциональное единство и таким образом сохраняет его в самом этом принципе***»[1] (последнее выделено мной. – А. М.).

Образ государства, содержащийся в философии права, не является какой-либо утопией, или списком с какого-то конкретного государства времен Революции, Наполеона или Реставрации. Можно сказать так, что гегелевское государство есть претворенная в жизнь спекулятивная философия *после того*, как состоялось её замыкание, после обретения ею собственной абсолютной достоверности. Иными словами, *внутри* философской системы Гегеля состоялся величайший *исторический шаг* западной традиции – *реализация* обретенного идеала, переустройство общественного бытия по результатам всемирно-метафизического покаяния. Шаг, в котором исторический Запад прорвал границы собственной истории, вышел в метаисторию. Сама человеческая история преобразилась в нем, преодолев трагическую стихию отчуждения и обретя вечный покой в царстве идеального.

Шаг этот состоялся внутри философии и только там и мог состояться! Гегелевское государство – это тот самый Модерн, ***Большой Модерн***, к которому так страстно устремлялись две с лишним тысячи лет все соки европейской цивилизации, к которому так страстно тянулась человеческая мысль, но Модерн, который практически не состоялся, *Модерн, которого не было*. Его не могло быть практически, ибо сама культура, сама социальная реальность как практика развертывалась во времени как свершении её самой в её истине, в её бытии. И наступление такого подлинного философско-

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 286.

христианского Модерна, Модерна Слова, Модерна Мифа именно знаменовало собой завершение этого времени как практически развертывающейся культуры. Мы знаем совсем другой Модерн… Мы лелеем совсем иную современность, которая не просто сера, но человечески, бытийно ничтожна. Последний как раз и знаменуется таким отношением к философской истине и её гегелевской абсолютной вершине как к некоему орудию, «алгебре» (А. И. Герцен). Идеальное превратилось в идеологию, а социальная действительность подчинилась механизмам конструктивизма – идеальное преображение не удовлетворило и не могло, видимо, удовлетворить вырвавшуюся социальную массу. Представители которой не желали признавать в качестве Истины идеальное, они, скорее, готовы были жить по законам кантовской этики «всеобщего долга», чем в стихии собственной опредмеченной свободы.

Разумеется, эти проблемы, связанные со значением и местом гегелевской философии в культуре для классики и для современности требуют самого тщательнейшего вдумчивого проникновения. Здесь в лекции мы только пунктирно их обозначили. В завершение же отметим, что классическая западная цивилизация, обретшая свою метафизическую истину в спекулятивном знании, была культурой *аристократической индивидуальности*, начиная с греческого полиса и заканчивая барокко и рококо накануне Модерна. Полагание тотальности своего бытия, его максимальное одухотворение в философии не может быть по определению массовым. Аристократизм вовсе не обязательно должен быть связан с феодальной сословностью. Нередко он ей даже противопоставлен. Поэтому Гегель и подчеркивает, что именно государственная жизнь как таковая выступает универсальной формой полного опосредствования человека самим собою всеобщим образом.

Государство есть действительность *всех и каждого*. Философия же не может стать таковой для каждого. Как реализованное определение духа, до Гегеля она выступала в качестве приближающейся, но все еще *внешней* рефлексии, в гегелевской же

системе абсолютного знания она оборачивается в непосредственность высочайшей реальности, означающую для множества субъектов конкретное, не абстрагирующее совпадение своих разных рефлексий в одной *форме знания*. Но в качестве спекулятивного это знание возможно именно по отношению к предшествовавшему историческому опосредствованию. Философия саму западную классическую традицию определила как специфическую *культуру* в самом прямом и высшем смысле этого слова, т. е. именно как такую систему жизнедеятельности, которая в качестве своего способа содержит соотношение с идеальными развивающимися образцами.

В ситуации же Модерна философия остается знанием рефлексивным и в этой своей внешности, в этом единственно доступном для социальной массы модусе, оно не обладает силой воссоединения телоса культуры и её логоса. В этом смысле полностью прав один из современных отечественных комментаторов гегелевской философии А. Ерохов, который пишет следующее: «К области философии… может принадлежать только то знание, которое содержит в себе логически замкнутую систему понятия Всего. В этом смысле все, кто проявил себя в философии после Гегеля, философами *не являются*. Писатель, тонкий эссеист, рефлектирующий интеллектуал, художник, - да, но *не философ*»[1]. Европейская цивилизация в лице Гегеля свершила свое историческое дело, в котором человек утвердил свою Истину. Философия как глубочайшее интимнейшее усилие самой человеческой культуры, как высочайшее обретение человеком себя в историческом времени *конечна*. Она предельна так же, как и само человеческое присутствие в мире.

Гегелевская философская система, начиная с выхода в свет в 1807 г. «Феноменологии духа» и по сей день, пережила в свой адрес столько любовных излияний и злостных проклинаний рафинированных интеллектуалов, сколько ни одна другая философия

[1] *Ерохов А. Е.* Теория Всего и Ответ Гегеля. СПб.: ИПФ Реноме, 2007. С. 28.

за всю историю европейской культуры. И вместе с тем, именно сегодня в наше прагматичное и суматошное время, когда очень остро стоит вопрос о судьбе самого философского знания, его социального и культурного статуса, творение Гегеля должно быть определенным образом переосмыслено и востребовано в качестве одухотворяющего живительного источника для хворающего человеческого сознания.

ЛЕКЦИЯ 9. ФИЛОСОФИЯ И МОДЕРН: НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ОПЫТ XIX в.

Французская революция конца XVIII в. и Наполеон ознаменовали собой окончательное наступление эпохи Модерна в Западной Европе, в результате чего, в конечном счете, сама европейская культура выплеснулась за собственные границы и проросла современной глобальной техногенной сциентизированной цивилизацией. На сегодняшний день существует несколько основных подходов к объяснению основных причин и базовых направлений развития западного мира в новое и новейшее время, усматривающих таковые в развитии капиталистического «способа производства», формировании индустриального общества, развитии науки, становлении гражданского общества и т. д. Подавляющее большинство подобных оценок исходит из признания прямого родства современности с той западной культурой, о которой мы в предыдущих лекциях говорили как о классической, и наследования от нее своих основных жизненных схем, ценностно-смысловых установок и специфических методов выработки общезначимых социальных параметров. Причем с высоты трагического XX в. такое признание открывает псевдоаргументационное поле для объяснения историко-культурных и социально-политических зигзагов новейшего времени, которое именно некую «судьбу» Запада, его цивилизационную «неудачу» кладет в основание картины современности. Однако вопрос этот как минимум неоднозначен и уж

точно нельзя напрямую связывать культурные смыслы классической Европы, её рациональность и метафизичность и те социальные коллизии, которые ниспровергнули «человека разумного», подменив его человеком массы, толпы, публики и т.д. Не следует в данном случае поддаваться искушению сопоставления римских плебеев, сменивших аристократов духа Афин и пролетариев эпохи капитализма в пользу последних.

С одной стороны, для такого рода обвинений есть определенные основания. Связаны они с теми очевидными обстоятельствами, что современная Европа все же остается правопреемницей экономического и политико-правового развития классической традиции и современные ценности рыночной экономики, либеральной демократии, «права и свободы личности» генетически произрастают из многовекового опыта, в том числе христианских смысложизненных ориентиров и культурных символов, а также философского поиска. С другой стороны, и это самое главное, культурные смыслы и духовные ценности классической западной традиции выступали к самой этой родной социальной общности не в качестве претворяемых в жизнь идеалов и не в качестве проекции будущего социального устройства (хотя начиная с античности создавалось немало утопических проектов). Они, как уже отмечалось в предыдущей лекции, являлись способом всеобщего самоопосредствования, внутреннего саморазвития данного типа социальности. Переложение же их как некой конкретной программы всеобщей деятельности и/или критики стало уже делом Модерна. Известные и популярные вердикты «смерти Запада», «поминок по Просвещению» и т. п. сами порождены мировоззренческой ситуацией современности, отталкивающейся от действительного факта завершения классической цивилизационной формы, но вместе с тем совершенно незаконно абстрагирующей лишь только один элемент состоявшегося исторического пути – объективирование человеческой свободы. Современник не желает видеть всеобщее как всеобщее, он настоятельно и с какой-то

жадностью требует его непосредственного воплощения, что невозможно, тем более за рамками родной ему стихии культурной рефлексии.

Само понятие *Модерн* одно из часто употребляемых. При этом охват социально-исторической реальности также весьма разношерстный – от последних двух столетий до двухтысячелетней христианской эры. Однако если мы стремимся понять феномен философии в связи с реальностью самого человека в мире и историческом пространстве, то следует строго зафиксировать, что Модерн есть прежде всего некое свидетельство глубинной трансформации самосознания культуры (и человека) и потому связан он непосредственно именно с философией.

Гегель завершил классическую традицию мышления во всей его масштабности, тотальной глубине и обозначил самый фундаментальный рубеж в человеческой истории – предел становления человека в культуре (и, следовательно, самой культуры) в качестве духовной реальности. И в этом смысле Гегель был последним философом, чье обращение к вопрошанию истины было вплетено в саму ткань культурного опосредствования, чей вопрос об истине, бытии и мышлении звучал еще *непосредственно* как то самое *первое* слово мифа, которое собою знаменовало нарождение человечности. Сама философия как факт истории культуры на Гегеле не заканчивается, но её развитие после Гегеля уже не является моментом имманентного развертывания целостной традиции и её матрицы. Вся послегегелевская философия должна рассматриваться как неклассическая не только формально хронологически, как это часто делается в учебной литературе, но прежде всего по существу. А именно: необходимо понимать, что в ситуации Модерна (и тем более Постмодерна) философия уже не является неким выражением опыта самосознания целостной культурной традиции по целому ряду причин. С одной стороны, само модернистское общество (капиталистическое, онаученное и пр.) восприняло классический философский опыт как некую идеологическую программу, что

наиболее ярко проявилось в первых ростках экзистенциальной философии и у Маркса, о чем ниже более подробно. Социальность, в которой постепенно господствующие позиции стали занимать стандартизированные формы жизни, коммуникации, целеполагания и т. д., была уже не восприимчива к реализму философской идеальности как концентрированному логосному выражению смыслового пространства культуры. Бытийность такового в классике теперь оказалась утраченной.

Весь XIX и в особенности XX вв. изобилуют философскими именами и самыми разноликими течениями, школами, направлениями. В данной лекции мы попытаемся с учетом вышеобозначенных фундаментальных трансформаций в духовной и социальной жизни западного мира дать характеристику ключевым направлениям и основным представителям послегегелевской философии в XIX столетии и определить наиболее симптоматичные интенции философского поиска Модерна.

Прежде всего, это конечно, правое и левое гегельянство, активно развернувшее свою теоретическую деятельность сразу же после смерти великого мыслителя. Само это деление на «правых» и «левых» гегельянцев довольно условно и менее всего должно рассматриваться как *прямое* следствие или (что абсолютно недопустимо!) имманентное развитие самой гегелевской философии. Такое деление с легкой руки Давида Штрауса весьма уютно обосновалось практически во всех учебниках и штудиях по истории новейшей философии. Однако даже чисто терминологически оно всецело есть выражение специфического мировоззренческого настроя Модерна, со времен Революции самонадеянно кроившего не только социально-политическую, но и духовно-символическую карту Европы. Такая своеобразная «политизация» и публично превозносившаяся «демистификация» культуры (т. е. в первую очередь философии и религии, наверное, лучше всего подтверждает это. Прежде всего, деление на правых и левых в среде тех, кто причислял себя к гегельянцам, шло именно по вопросу об отношении

философии и религии и толковании этого вопроса в его гегелевском решении. Традиция к «левым» гегельянцам относит уже упоминавшегося Давида Штрауса, Бруно Бауэра, Макса Штирнера, Арнольда Руге, Людвига Фейербаха и, наконец, Карла Генриха Маркса, о котором мы более подробно поведем речь ниже. К «правым» же причисляют К. Конради, Г. Габлера, И. Эрдмана, К. Фишера и др.

В числе основных направлений неклассической философии XIX в. также следует назвать утопический социализм (К. А. Сен-Симон, П. Ж. Прудон и др.), позитивизм или так называемый «первый» позитивизм (О.Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль), эмпириокритицизм (Р. Авенариус и Э. Мах) и ранний конвенционализм (П. Дюгем, А. Пуанкаре, работы которых вышли в самые первые годы XX в.), неокантианство, представленное двумя основными школами – баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер), перешагнувшими уже в XX век. Назовем и некоторых крупных представителей итальянской философской мысли того времени: Джан Доменико Романьози, Карло Каттанео, Джузеппе Феррари, Паскуале Галлуппи, Антонио Розмини, Винченцо Джоберти и др., в основном выступавших с критикой новоевропейской традиции, венчающейся метафизикой немецкого идеализма, либо с позиций «республиканизма» и научного позитивизма (картезианство и кантовский трансцендентализм как обертка психологического толкования субъекта), либо с позиции специфически проинтерпретированного платонизма (онтологизм Джоберти, например).

Отдельно также принято выделять так называемую философию жизни, причисляя к ней в разной степени таких авторов как Артур Шопенгауэр, Вильгельм Дильтей, Освальд Шпенглер, Георг Зиммель (часто его также относят к школе «немецкого историцизма» вместе с Эрнстом Трельчем и Фридрихом Мейнеке), уже упоминавшегося Генриха Риккерта, Анри Бергсона, Фридриха Ницше и др. Но в данном случае следует оговориться, поскольку каждый из этих

мыслителей и в особенности такие знаковые фигуры, как Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, образуют совершенно особенное интеллектуальное и культурное явление. Кроме того, центральные проблемы европейской философии второй половины XIX в.: отношение «наук о природе» и «наук о духе», ценностей и культурных символов, оснований исторического процесса и т. п. – постоянно заставляли «выбиваться» из некой однозначной по замыслам, целям и результатам рефлексивной тропы. Ницше же наряду с Марксом вообще заслуживают специального внимания как фигуры, составляющие наиболее яркое и сильное выражение самого духа новейшего времени, его глубочайшей трагедийности, внутренней несоразмерности, определившие, в сущности, всю последующую эволюцию западного мышления и культуры в XX столетии.

Помимо отмеченных крупных направлений философия позапрошлого века также дала ряд отдельно стоящих имен, которые сами в свое время не образовали каких-то особых школ, но оказали колоссальное влияние, как на мировоззренческий настрой своего времени, так и на последующую динамику духовной составляющей Запада. Прежде всего, это, конечно, датский мыслитель Серен Кьеркегор, считающийся провозвестником экзистенциальной философии XX в., впервые открыто заявивший о невозможности исчерпывающего выражения смысложизненной проблематики индивидуального человеческого существования средствами классического рационализма и отвлеченной метафизики. А также такие авторы, как Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Вундт, Г. Фон Гельмгольц и др., стоявшие у истоков современной социологической теории, социолингвистики и экспериментальной психологии.

В силу ограниченного объема лекции мы не будем давать детальный обзор творчества каждого из перечисленных авторов, тем более что этот список далеко не полный. На примере лишь некоторых фигур покажем наиболее свойственные эпохе Модерна повороты философского поиска. В этом смысле одной из первых

любопытных фигур выступает младший современник Гегеля Артур Шопенгауэр (1788–1860). Его основным сочинением является работа «Мир как воля и представление». В нем автор разворачивает свое видение отношения человека и мира, отталкиваясь при этом в духе времени от интерпретации кантовской философии и тех её центральных положений, которые фактически проводят непреодолимую границу между человеком и миром, превращая их в «вещи-в-себе».

Выступая с резкой и эмоциональной критикой гегелевской философии и называя её творца «бездарным и неуклюжим шарлатаном», Шопенгауэр считал, что в кантовской философии содержится еще не раскрытая потенция, которая (и в этом он видит свою задачу) при правильном истолковании (а не ложном, как у Фихте, Шеллинга и Гегеля) может преодолеть узость и «бессмысленность» тотального рационализма. А именно: «величайшая» заслуга Канта состоит в том, что он обнаружил априорную форму отношения субъекта к миру, априорную структуру его, связанную с природой пространства и времени, образующих саму возможность опыта. Но то, что Кант фактически отрицает возможность интеллектуальной интуиции (в чем мы могли убедиться, анализируя выше «Критику чистого разума»), у Шопенгауэра как раз вызывает неприятие. Кантовское толкование априорной структуры опыта субъективности должно быть расширено за счет привлечения внерациональных начал. Следует также иметь в виду, что Шопенгауэр находился под определенным влиянием традиции индийской мистической философии (упанишады и т. д.). Впрочем, судя по шопенгауэровской критике в адрес гегелевской системы, более глубинные слои спекулятивной формы знания остались закрытыми для него, поэтому философия Гегеля в глазах Шопенгауэра в первую очередь является апогеем рационализма в его однобоком узком варианте, выхолащивающим все основные достижения абсолютного идеализма как в области выстраивания отношений человека с миром, так и в плане исторической грани

субъективности. То фундаментальное понимание социальной реальности и исторического процесса, которое у Гегеля резюмирует многовековой опыт традиции, остается неведомым молодому мыслителю. Отсюда все совершенно необоснованные обвинения автора «Феноменологии» и «Логики» в том, что он превратил философию в «служанку государства».

Основной тезис шопенгауэровской философии содержит определение мира как двуединого образования *представления и воли*. В связи с этим Шопенгауэр пишет в своей работе: «"Мир есть мое представление": вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа… нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением»[1]. Таким образом, весь мир, включая созерцаемое самим человеком собственное тело, есть представление и в качестве такового есть *объект*. Его существование подчинено действию каузальных зависимостей, дешифровка которых носит рассудочный дискурсивный характер. Человек же как *субъект*, т.е. изнутри самого себя есть воля, но в равной мере такой волей выступает любое другое тело, любой предмет, весь мир в целом. Быть представлением и быть волей – два неотделимых состояния мира. «Мир как представление… имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них – *объект:* его формой служат пространство и время, а через них множественность. Другая же половина, *субъект,* лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе»[2]. То, что образует индивида, что, следовательно, никогда и никак не может быть объектом, заключено внутри его.

Однако Шопенгауэр отвергает старую докантовскую метафизику и это «внутри» предлагает рассматривать как

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.
[2] Там же.

тождественное действиям тела, его реакции на мир. Жизнь тела, совершающаяся в пространстве и времени, вообще есть объективированная воля. Воля, тождественная представлению. «Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в это время оно дано и совершенно иначе, а именно как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом *воля*. Каждый истинный акт его воли тотчас же и неизбежно является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется в движении тела. Волевой акт и действие тела – это не два объективно познанных различных состояния, объединенных связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия, нет, они представляют собой одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, – один раз совершенно непосредственно и другой раз в созерцании для рассудка»[1]. Тем самым Шопенгауэр пытается показать, что кантовская вещь-в-себе есть фикция. Любое тело, любая данность этого мира и сам человек – все бытийствует как прорыв внутреннего воления. Это начало постигается интуитивно, но именно оно максимально и *независимо* от познающего субъекта манифестирует «от первого лица» бытийный поток тех самых объектов, которые всегда даны как нечто *внешнее*. Иными словами, не будь мир также волей, он вообще не был бы. И именно как воля мир есть *по истине*. Кантовская вещь-в-себе без воли тогда восторжествовала, но именно как метафизическое обозначение *ничто*.

По мнению мыслителя, мир как воля вступает в конфликт в миром как представлением. Последний тяготит его, порабощает своей *формой*. В литературе встречается оценка философии

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.

Шопенгауэра как пессимистичной. Вот как в этой связи пишет известный исследователь его творчества Куно Фишер: «Шопенгауэр в равной степени как утверждал, так и отрицал пессимизм. Мы и здесь вновь оказываемся перед антиномией. Тезис её гласит: существующий мир есть самый худший, какой только возможен, и содержит в себе все, из чего Данте создал свой ад; антитезис гласит: если бы воля была еще сильнее, чем она есть, то страдания мира были бы еще ужаснее, чем они есть, и мир был бы тогда сущим адом. Следовательно, существующий мир мог бы быть еще хуже, чем он есть»[1]. Это конфликт воли и представления может быть исчерпан лишь на пути самопознания воли и её постепенного отречения от мира, освобождения от оков пространственно-временного закрепощения. Отчасти эта шопенгауэровская идея напоминает индо-буддийскую картину освобождения от пут сансары, от вечного колеса судьбы. По мнению Шопенгауэра, такое освобождение воли возможно в области эстетического опыта – погружаясь в чистое и бесцельное созерцание, человек гасит в себе страдание неудовлетворенного воления.

Другая очень характерная фигура для того времени – младший современник Шопенгауэра, датский мыслитель Серен Кьеркегор (1813–1855). Характерная потому, что, как мы уже отмечали, в его философии получили первое развитие проблемы индивидуального человеческого жизненного пути, звучавшие именно на фоне классического рационалистического проекта (который толковался узко и плоско). Кьеркегор первый употребляет термин *экзистенция* для обозначения специфики человеческой жизни. Экзистенция не может быть отождествлена с понятием «человек». И в этом Кьеркегор видит глубочайшее заблуждение Гегеля, которого критикует не меньше Шопенгауэра. Бытие человека не может быть описано законами «всеобщей необходимости», оно всегда будет выпадать за грани логического. Такое неприятие спекулятивной

[1] *Фишер К.* Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999. С. 555.

формы знания, непонимание и нежелание понимать смысл и значение всеобщей формы самосознания человека и культуры есть свидетельство вырождения самой культуры. Кьеркегор наряду с другими своими современниками выражает затмение, глубочайший кризис самого принципа культурного способа существования, который в классической европейской традиции обрел собственное наличное бытие, опредметив тем самым само всеобщее как таковое, т. е. сам Дух.

Лишь только на первый взгляд вопросы, поставленные датским философом, кажутся самыми адекватными человеческому существованию, ибо действительно затрагивают интимные стороны нашей души, наше внутреннее самоощущение, укромные уголки и ларчики. Но на самом деле, если задуматься, то подобные вопросы всегда волновали человечество. И в Древнем Риме, и во времена Лютера или Людовика XIV. Однако они не становились предметом специального философского поиска и не противопоставлялись вопросам о бытии, истине и науке как «подлинные» «неподлинному». Дело в том и состоит, что смысложизненная проблематика в классической традиционной западной культуре (культуре, как мы выяснили, метафизической) не выделялась как система оппозиционных образцов мышления и деятельности. Все специфически *человеческое* пресуществлялось в телосе коллективного *идеально оформленного* опыта. Философское самосознание налично синтезировало и транслировало смысловое пространство культуры, которое в этом *знаниевом* качестве полагало, объективировало индивидуальную стратегию «Я». Поэтому в классической традиции, начиная именно с античности, *личное* получало форму собственной достоверности, собственную меру, масштаб только через всеобщее опосредствование (а отсюда и роль theoria). Христианство еще больше укрепило эту тенденцию (человек соприкоснулся с этим всеобщим как Абсолютным лицом к лицу). Но сама эта всемирно-историческая задача Запада была такова, что идеальное должно было получить собственную абсолютную форму

своего бытия, что и произошло в гегелевской системе. Модерн же выплеснул человека за борт такого коллективного опыта, лишил его метаисторических корней. Возникновение и последующее развитие экзистенциальной философии в XX столетии (Хайдеггер, Сартр, Камю и др.) стало лакмусовой бумажкой все большего «освобождения» человека в никуда, *в ничто*. Не случайно, что основные сюжетные линии экзистенциализма касаются одинокого, заблудившегося и страшащегося человека **без Бога**, а его выводы носят если не прямо пессимистичный, то во всяком случае очень печальный характер, сея в душе зерна безысходности и тотальной бессмысленности, страха и ужаса перед лицом неизвестного «завтра», за которое в ответе только *Ты*, и никакие высшие силы не вознесут тебя в случае ошибочного выбора.

Сам Кьеркегор полагает, что истинная христианская вера как раз отвечает самым тонким струнам человеческой души. Он не приемлет союза философии и христианства, их «гегелевского» синтеза. Человек перед Богом всегда стоит *один*, и его нельзя просто поменять на другого. Однако если присмотреться к такому кьеркегоровскому человеку, то понятно, что хоть он и осознает свою единственность перед лицом Всевышнего, но в этом осознании лишь только крепнет его *гордыня*, следствием чего и является уныние от чувства тревоги за собственный путь (как бы не прожить чужую жизнь…).

Безусловно, самой знаковой и яркой фигурой Модерна в культуре и философии является Карл Маркс (1818–1883). Его взгляды или напрямую, или опосредовано, через определенную систему интерпретации оказали колоссальное влияние на всю последующую эволюцию не только философии и науки, но и самого западного общества в новейшее время. По иронии судьбы в нашей стране долгое время в силу известных исторических обстоятельств (которые, кстати, напрямую отразили модернистский опыт России, соприкоснувшейся с неклассическим послегегелевским Западом) Маркса почитали за вершину человеческой мудрости. С позиций его

воззрений интерпретировали многие историко-культурные явления, а также сам феномен философии. Но как это ни странно, несмотря на миллионные тиражи изданий сочинений самого Маркса и различные исследования, написанные *в духе марксизма*, аутентичные взгляды немецкого мыслителя до сих пор остаются мало знакомыми не только широкой аудитории, но и научной среде.

Можно сказать, что Маркса у нас подменяли долгое время «Марксом» настолько отшлифованным, что вместо его философии приходиться сталкиваться с набором абсолютно выхолощенных клише, шаблонов и мифов. Теоретическая конструкция под названием «марксизм», выдававшаяся за действительную вершину исторического развития философии, есть многослойный и догматизированный пирог, в котором подверглись аберрации сами же многие идеи Маркса. Во многом еще и сегодня такая тенденция сохраняется, в особенности, в учебной литературе.

Кусочки этого пирога настолько прочно вошли в сознание отечественной диатрибической традиции, настолько сильно её сцементировали, что последствия их переваривания еще долго будут сказываться на судьбах философского поиска в нашей стране. Между тем более трезвое и близкое знакомство с творчеством этого мыслителя позволило бы лучше понять истоки и смысл нашей с вами *современности*, нашего сегодняшнего опыта не только на уровне рафинированного мышления (ценность такового нынче медленно, но неуклонно падает), но в первую очередь на уровне реальных социальных отношений и культурных изломов, между которыми нередко приходится пробираться человеку, мало-мальски способному абстрагироваться, дистанцироваться от безумно беснующегося водоворота массовой «культуры».

Все это вовсе не означает, что Маркса надо как-то превозносить. Требуется именно честный и объективный взгляд, который может позволить увидеть, что Маркс не совершил каких-то великих философских «открытий». Концепция материалистического понимания истории, разработанная им, на уровне своих базовых

посылов и выводов, как это ни странно, покажется на первый взгляд, уже полностью содержится в «идеалистической» философии Гегеля.

Основные произведения Маркса – «Критика гегелевской философии права» (1843), «Экономико-философские рукописи» (1844), «Святое семейство» (1845), «Тезисы о Фейербахе» (1847), «Критика политической экономии» (1859), «Критика Готской программы» (1875) и «Капитал», первый том которого вышел в 1867 г., а второй и третий тома уже после смерти автора в 1885 и 1894 гг.

Главное, если так можно сказать, открытие Маркса, которое действительно заслуживает внимания и собственно выступает центральным *знаком* эпохи Модерна, завершения философии и кризиса культуры, это объявление философии *идеологией*, равно как и других духовных идеальных формообразований культуры. Тогда как положения об общественной природе человека, о труде и отчуждении, о человеческих потребностях как первичном основании исторического процесса, о частной собственности и т. д. уже содержатся в гегелевской «Феноменологии духа», «Философии права», «Философии истории». Нам могут возразить – мол, эти положения действительно содержатся в гегелевской философии, но именно Маркс «перевернул» их, материалистически их развернул и т. п. Однако дело вовсе не в том, что Маркс что-то взял у Гегеля (или кого-то еще) и как-то иначе «перевернул»!

Весь смысл Марксова учения в первую очередь и определяется тем, что сам формат классической западной цивилизации, способ её самоудостоверения, идентификации объявляется ложным измышлением, обусловленным конкретным господствующим производственным отношением между людьми в данном обществе. Ложным, разумеется, не в смысле возможности какого-то истинного измышления, а в том более существенном значении, что таковой срез культуры не обладает полнотой истинного звена в опосредствовании культуры, общественной жизни. Является ли такое открытие именно *философским*? Этот же вопрос точно также можно адресовать и Ницше, который всю классическую духовность вместе с

христианством ниспроверг, правда, с других, чем Маркс, позиций. Применительно к Модерну – да. Оценка философии, смыслового поля культуры как нередко *вторичных* иллюзорных *конструкций*, лишь *отражающих первичный* «способ производства» (в сумме всех его характеристик, выдвинутых Марксом, начиная от средств производства и заканчивая мерой отчуждения человека) есть самое откровенное выражение настроя Модерна, самого ощущения человека западной культуры, перешагнувшей в индустриальное общество и массовые стандарты жизни.

Как мы уже отмечали в предыдущей лекции, Модерн, провозглашенный Гегелем, состоялся только как *философский акт*. Он не мог состояться как-то иначе. Но само западное общество оказалось в силу определенных социально-исторических обстоятельств неспособным воспринять эту идеальную абсолютную форму как конкретную систему различия собственного телоса. Метафизическое освобождение человека и культуры, свершившееся в системе Гегеля, обернулось действительным разрывом идеального и материального. Поэтому очень трудно согласиться с Мартином Хайдеггером, который пишет, что «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё – лишь противотечение. Не только в Германии, но в Европе»[1]. Хайдеггер прав в том смысле, что гегелевская философия не терпела никакого краха. Она как дело самой истории состоялась! Прав Хайдеггер и в том, что вся послегегелевская философия развивалась с оглядкой на Гегеля. Но заблуждением было бы полагать европейскую историю Модерна

[1] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // http://philosophy.allru.net/perv185.html.

историей разворачивающейся *в лоне* открытого Гегелем царства истины, свершившегося мирового дела Духа.

Модерн, наступивший с грохотом наполеоновских пушек и развертыванием массовых форм производства, повлекшим крушение бытия мира как бытия ума, реально стал такой ситуацией самой культуры, в которой она оказалась разорвана на два полюса – идеальное и материальное. Классическая традиция западной культуры как выражение предела опредмечивания самого всеобщего культуры, т. е. самой специфической культурности как таковой, не могла быть расщеплена на такую биполярную трагедийную пульсацию. Противоборство идеального и материального стало знаком деструкции культуры как единства собственного формального смыслового определения и содержательно-исторического его развертывания. Материальное применительно по отношению к модернистскому вопрошанию – это как раз то, что Маркс назвал практикой.

Философская свобода как результат, достигнутый в гегелевской системе самой культурой, завершила земной путь самой истории, в окончании коей состоялся её возврат к исходному началу – началу всецело ***метаисторическому***. Две тысячи лет длилось это шествие и немного затянулось, что прекрасно понимал сам Гегель. Дела же земные успели продвинуться так, что мысль о государстве и обществе, о морали и праве и сама эта реальность оказались убийственными друг для друга. Хотя Маркс активно критикует «немецкую идеологию» за её увлечение «абстрактными истинами», но ему самому, как никому другому, присуща ревнивая жажда истины. Но жажда модернистская – идеальная форма культуры объявляется несостоятельной, и истина должна быть обнаружена в *практической жизнедеятельности людей*. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, - пишет Маркс, – а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или

недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос».[1] Т.е. «идеализм» и «материализм» в трактовке Маркса становятся орудиями в руках человека. Хотя на самом деле, если вспомнить еще даже Канта, то ведь именно он как минимум первый поставил вопрос о том, что свою достоверность человек как мыслящее существо обретает не где-нибудь, а именно в *опыте*. Понятие «опыт» в классическом философском вопрошании, однако, выражает именно то, что так не желает принимать в качестве высшей истины Маркс – идеальную меру самой человечности.

Такое противопоставление идеального и материального, опыта и практики есть симптом болезни культуры, нервическое опустошение человека, оказавшегося в определенный момент неспособным жить духовно (жить в мышлении как способе опредмечивания собственной достоверности). В этой связи вполне правомерно звучат вопросы Эрика Вейля в ходе обсуждения им проблемы отношения взглядов Маркса к гегелевской философии. «…Неуместно спрашивать где, как, в какой мере Маркс, принимая гегелевскую философию со всем её содержанием, её преодолевает, спрашивать, в частности, что означает знаменитое выражение “перевернуть с головы на ноги”. Что касается самого важного, речь идет о том, чтобы извлечь из *философии науку и технику*, приступить к осуществлению того, что философия выражает как чисто гипотетическую необходимость и изыскивать для этого доступные и необходимые средства, перевести идеализм философии… в исторический и политический материализм. Правомерен ли такой переход от философии к науке и технике?… Может ли философия, на уровне исторического действия, избежать превращения в науку или в средство рационализации страстей?»[2].

На этот вопрос можно ответить только так: Модерн именно *конструктивистски* и расценивал ценность философии (что,

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 1.

[2] *Вейль Э.* Гегель и государство. Пять докладов. Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Русский Мир, Владимир Даль, 2009. С. 218–219.

собственно, и докажет европейская философская мысль XX в. от Гуссерля до Хабермаса; пределы очевидности и рационализация «жизненного мира» и пр.). Но по отношению же к самой философии как форме исторического свершения человека такой переход невозможен, губителен и для того, кто его желает, и для того, *что* и во *что* переходит. Если тезис Маркса о практике рассматривать только на уровне некой обусловленности возникающих теоретических картин реальности, самого человека, природы и общества господствующими в данной социальной среде правилами связей и отношений между людьми, уровнем развития труда и степени его дифференциации, то тут никаких возражений и быть не может. Но в том-то и дело, что и сам Маркс акцентировал совсем иную и более серьезную сторону вопроса. А именно: становление самой «человечности» расценивается как всецело *постороемый* и *во времени аккумулируемый процесс*. Вот характерное высказывание Маркса из «Немецкой идеологии»: «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это – определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный *образ жизни.* Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что представляют собой индивиды – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства»[1].

Истинность практики, превозносимая Марксом, есть истинность лишь *момента* культурно-исторического самоопосредствования человека, есть истинность того, что само по себе еще не делает человека личностью, не сообщает ему, а, напротив, отчуждает от него его универсальность, его всеобщность,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // http://psylib.org.ua/books/marxe01/index.htm.

его высочайшую бытийную реальность. Конечно же, и Гегель это подчеркивал еще в своей «Феноменологии», мышление и есть деятельность, тяжелейший труд, практика, но как таковое оно не есть собственная истинность. Как деятельность оно не есть мышление в качестве опыта полного бытийного удостоверения человека. *Практически* возврат мышления к самому себе как полагание себя для себя развернулся на многие века, но как собственная абсолютная форма он мог состояться и состоялся именно на уровне философского самосознания традиции. *Совпадает ли абсолютная форма и Марксова практика?* Нет. Никогда не совпадала и не могла совпасть. Не могла до тех пор, пока культура, её особенная традиция оставалась *культурой*, т. е. «генетически» завязанной именно на идеальное. Такое напряженное, драматическое несовпадение культуры как *практики* с самой же собой как *идеальной формой* было её «жизнью» в Духе, пребыванием её временности в вечности, размыканием всех её конечных форм и продуктов (пространственных, символических в способах соотносительности людей в общности (по типу власти, например)) в бесконечность. Культура как истина человека всецело есть *произведение*.

Гегелевский Модерн должен был знаменовать собой такое практическое совпадение Истины и Предмета, Формы и Содержания культуры. Такое совпадение состоялось, но состоялось именно специфически культурно – идеально – метафизически. Гегелевский Модерн был таковым для освобожденного им в «Философии права» *гражданина*. Этот свободный гражданин есть аристократическая индивидуальность, *практически* сущая уже ***до*** гегелевского освобождения! До Гегеля *практически* гражданин был не свободным (гражданин отстоял сам от себя в идеальной дали), после Гегеля практическая свобода не нашла своего гражданина. Гегелевский Модерн состоялся для прошлой традиции как её завершение в вечности, но для современности он оказался натянутым словом. Доведенная до наличного знания предметность философского самосознания привела к тому, что сама же философия, как

справедливо подметил Людвиг Хейде, стала «трансцендентной» своему времени[1]. Модерн же, глашатаем которого выступил Маркс и Ницше, также жаждал *практической* свободы, но она не могла опредметиться на почве тех миллионов «отчужденных», которые сами в погоне за свободой оказались за бортом культурно-исторического свершения.

Изначальный философский смысл идеи революции, высказанной Марксом в своих работах 1840–1850-х гг., как раз и состоит в стремлении вырастить зерно культуры на такой почве, которая в принципе для этого не пригодна. А если и попытаться искусственно насадить такой росток, то плоды его будут античеловеческими не только в том поверхностном гуманистическом смысле, который исходит из ценностной шкалы, сострадающей жертвам революционных терроров. Но и в том более глубинном аспекте, который затрагивает историческое присутствие человека в мире как факт *бытийный*, как границу вечности в самой себе, как её обратимый разрыв.

Такая попытка есть обрушение самой культуры, есть явление античеловеческое в самом человеке. Из «общественной природы сознания» (практика) Маркс перебрасывает, как ему кажется, закономерный мост к тому, что сознание есть *их сознание*, чье-то сознание. Но такая видимость «снятия оков» в действительности дает человеку в руки универсальный ключ, но только ключ не к становлению себя, не к со-творчеству того самого *единого*, что удостоверяет всякую в принципе «общественную природу», а к постоянному разрушению себя, к невозможности обрести себя во всяком *ином*. «Осознанное бытие» есть «философский камень» сущности материалистического понимания истории – «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и

[1] *Хейде Л.* «Сова Минервы»: об актуальности «Философии права» Гегеля // Вопросы философии. 1996. № 9. С. 136.

соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием»[1]. Но оно есть бытие, никогда не принадлежавшее человеку, есть *небытие* человека.

Любопытно, что в противоположность гегелевской позиции, Маркс всю предшествовавшую историю, а следовательно, и историю философии, объявляет не чем иным, как *предысторией*. Попутно добавим, что делает это не только Маркс – Ницше опровергает всю историю классической традиционной европейской культуры от Сократа и Христа, объявляя ценным движение к сверхчеловеку. Тогда как действительная история (коммунистическое общество), избавленная от отчуждения и философской фальши, только грядет.

Часто раздающиеся обвинения в адрес Гегеля по поводу его якобы тотального прогрессизма абсолютно *не состоятельны* – Гегель не очерняет историческое *прошлое*, сравнивая его с неким идеальным *будущим*. **Всякая *практически* истинная культура не знает ценности будущего!** Прогресс как стремление к «светлому будущему», как движение к нему есть симптом болезни культуры. Культура, нуждающаяся в революции, уже умерла. Будущее как фундаментальная ценность есть изобретение Модерна.

Абстрактная всеобщность как непосредственное созерцание идеальности культуры и её конкретная всеобщность отстоят друг от друга *во времени* как практически не совпадающие еще не абсолютные её формы, но они есть *один временной акт*, один взрыв времени как идеальность культуры, как то, что делает её культурой, как то, что образует её *способ быть реализованным* единством телоса и логоса.

Практически истинная культура знает только одно измерение времени – взгляд в прошлое из настоящего. Практика как выражение движущейся к собственному универсальному пределу культуры не может охватывать будущее. Практически будущее не может быть

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // http://psylib.org.ua/books/marxe01/index.htm.

опосредствованием человека в его человечности как культурная деятельность. Временное измерение культуры в её идеальности может быть только *свершающимся* фактом; культура как длящееся время всегда есть свершающаяся и как таковая есть постоянное вынесение за скобки идеального, истинного всего *практического*. «*Время* есть само *понятие*, которое *налично* есть и представляется сознанию как пустое созерцание; в силу этого дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не постигает свое чистое понятие, т. е. пока не уничтожает время. Время есть *внешняя*, созерцаемая, чистая самость, *не постигнутая* самостью, т. е. лишь созерцаемое понятие; когда последнее постигает само себя, оно снимает свою временную форму… Время поэтому выступает как судьба и необходимость духа, который незавершен внутри себя, как необходимость… сделать предметом откровения то, что есть лишь *внутренне*, т.е. присвоить его для достоверности себя самого»[1].

У этого практически истинного свершения должен был наступить и наступил *конец*. Этот абсолютный предел времени – и через него самой культуры – есть «присутствие» времени в вечности, есть достоверность человека в его бесконечности и высшей идеальной бытийной истинности. Предел человека есть его утверждение в вечности. Само время как форма опыта есть время завершающееся. В этом и состоит смысл гегелевского Модерна. Постоянное же стремление к будущему есть выражение конечности этого времени как его ложности и постоянно ускользающей истинности.

Практической истиной в сущности такое убегающее время не обладает. Ценность будущего разрушает идеальное опосредствование человека в человеческом, разрывает самого человека, испепеляет его духовную плоть, уничтожает его самость, оголяет его смертность для сознания, убивает само это сознание. Онтологическое

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 429.

самоутверждение человека, могущее состояться исключительно только как опыт его сознания, есть в первую очередь именно обретение *права на время*. Не человек приходит во время и уходит из него, а наоборот – само время есть лишь внешнее выражение становления сознания в вечности. Маркс же как раз первый, кто открыто и довольно воинственно заявил о том, что свершение Истории еще только *предстоит*. Модерн Маркса обезоруживает человека перед стихией времени.

Подлинный смысл истории и человека, становящегося исторически, заключен *в настоящем* как актуальном идеальном: эпохи культуры не сменяют на самом деле друг друга, а *со-присутствуют друг через друга* полагая абсолютную меру культуры как культурности, человека как чистого духа. Сознание как прошлое сознание невозможно. Оно всегда *присутствующее* сознание. Оно всегда *целое* сознание (Гегель). И именно для него философия оправдывает культуру, которая обнаруживает собственную достоверность через «идеальную глубину сознания» (М. Фуко). В философии культура обретает собственный исторический предел: «В *понятии*, которое знает себя как понятие [читай: в философском самосознании], моменты, следовательно, выступают раньше, чем *осуществленное целое*, становление которого есть движение указанных моментов»[1]. Гегель освободил человека. Но человек практический оказался неспособным вынести груз ответственности за присвоенное время. В практической плоскости эта *собственность гражданина* оказалась иллюзией – человек устремился в будущее. И это стало вторым грехопадением человека. Гегелевский Модерн свершился и удался, Модерн же Маркса, Ницше и иже с ними не удался и не мог удаться. Он обернулся трагической потерей человека, его исчезновением для самого себя. «Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто»[2].

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002. С. 429.
[2] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // http://philosophy.allru.net/perv185.html.

Что касается фундаментального исследования капитала, проведенного Марксом, различных формаций способа производства, то в части главным образом экономической истории именно западной цивилизации он действительно раскрыл механизм становления капиталистического производства и показал, каким образом европейская культура пришла к господству всеобщей формы капитала. Эти заслуги Маркса остаются вне сомнения, но необходимо признать их второстепенное значение по отношению к главному конструктивистскому порыву его такой *странной антифилософской философии*. Он сам его блестяще выразил в одном из своих «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[1]. Изменить, как сам же Маркс и признается, в направлении «превращения» всех индивидов во «всемирно-исторических, *эмпирически-универсальных*»[2] индивидов. Эта «эмпирическая универсальность» и есть заветная страсть Маркса. Её он рассматривает как истинную цель и смысл истории. Однако она в корне противоречит самой человеческой природе, самому духу культуры. Собственно, сам Модерн и стал такой попыткой эмпирически универсализировать человеческое существование.

Кроме того, в анализе капитала Маркс применяет определенным образом понятый метод гегелевской логики, вырывая его из контекста не только собственно гегелевской философии, но и его культурной адресации (объявляя то или иное философское учение более или менее близким к «истинному» материализму). Мы в данном курсе не будем детально характеризовать анализ формулы капиталистического производства, сущности прибавочной стоимости. Равно как и общественно-экономических формаций (и соответствующих типов производственных отношений, отношений собственности и т. д.) от первобытной до капиталистической, который проводит Маркс, включая специфику «азиатского способа

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 4.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // http://psylib.org.ua/books/marxe01/index.htm.

производства». Этому сюжету посвящена более узкоспециализированная комментаторская литература.

Надо признать, что Маркс не единственный, кто выразил в требованиях «материализма» и «практики» специфический настрой Модерна. В этой связи нужно сказать несколько слов о возникшем в первой половине XIX в. позитивизме, который позже занял одно из самых авторитетных лидирующих мест в интеллектуальном пространстве современности. Главными представителями первой волны позитивизма считаются Огюст Конт (1798–1857), Джон Стюарт Милль (1806–1873) и Герберт Спенсер (1820–1903). Главные идеи позитивистской философии заключаются в признании безусловного приоритета научного способа познания и вообще фундаментальной ценности естествознания как формы отношения человека к миру и к самому себе.

Важнейшая задача, которую поставил перед собой первый позитивист Конт, состояла в выработке позитивной формы знания об обществе. Старая классическая метафизика уже не отвечает требованиям и запросам бурно развивающегося капиталистического мира Модерна. Фактически так же, как и Маркс, Конт говорит о том, что философия как тип отношения человека к миру и другим людям должна уступить место специфической науке о человеке и обществе. Такая наука должна быть аналогична естественным наукам, познающим объективные закономерности развития природы. В целом, на формирование позитивизма большое влияние оказала эволюция классической естественнонаучной картины мира и зарождение теории электромагнетизма, а также эволюционной теории Дарвина (особенно у Спенсера, который даже опередил дарвиновскую гипотезу своей идеей развития). Прежние абстрактные рационалистические модели социальной реальности уже не выражают всей степени сложности капиталистического общества. Закономерности функционирования последнего могут и должны быть описаны и систематизированы так, чтобы их можно было

впоследствии применять на практике. Знание об обществе не должно пылиться на полке.

Интересен в этом отношении закон «трех стадий», формулируемый Контом. Французский автор в своем «Курсе позитивной философии» (1830–1842) делит всю историю человечества на три стадии – теологическую, метафизическую и позитивную. Эти три стадии вообще характеризуют процесс развития человеческого мышления. На первой теологической стадии мир рассматривается как продукт действия трансцендентных сверхъестественных сил, Бога. Стадия метафизики вооружает человека абстракциями и «первыми» сущностями. «Только на позитивной стадии человеческий дух, – подчеркивает Конт, – поняв невозможность достижения абсолютного знания, не вопрошает более, каковы источник и судьба Вселенной, каковы внутренние причины феноменов, а ищет и открывает, комбинируя рассуждение с наблюдением, их действующие законы, то есть неизменные связи последовательности и сходства»[1]. Эта позитивная стадия как раз и характеризует по мнению философа современность, т. е. Модерн. В отношении познания человека и общества позитивный дух должен выразиться в совершенно новом способе такого познавания. Им должна стать наука *социология*. Именно Конт впервые в 1839 г. вводит этот новый термин, закладывая тем самым основы для развития отпочковавшегося в культурной ситуации Модерна от философии специфического научного знания социальности.

Социология по отношению к обществу должна выполнять те же функции, что и физика по отношению к природе. Естественнонаучная картина мира вооружает человека практически полезными знаниями, способствует не только техническому, но и социальному *прогрессу*. Социология также должна рассматривать общество как сложную структурно-функциональную систему множества взаимозависимых элементов и подсистем. Социология

[1] Цит. по: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб.: Петрополис, 1997. С. 192.

фактически должна быть «социальной физикой». В самой социальной реальности Конт выделяет два основных уровня – горизонтальный и вертикальный. Первый отражает структурные членения общества, то общее, что свойственно различным культурам в разные эпохи их развития (семья, коммуникация, дифференциация труда и т. д.). Вертикальное измерение – это измерение исторического движения общества во времени, его прогрессивное становление. В соответствии с чем Конт делит и социологию на *социальную статику* и *социальную динамику*. Первая изучает структурно-типовое единство социальности, вторая – её трансформацию по закону трех стадий. В целом, социальная статика исследует основания устойчивости общества, динамика же – основания его изменения. Философии как таковой, равно как и теологии, не остается места в предложенной ученым классификации знания о мире и обществе. Основание последней составляет вообще математика, а вершину образует социология. Единственная отписанная философии вотчина – это логика и методология научного познания (причем речь идет именно об исследовании *позитивного* метода и о выработке критериев позитивности для получаемого знания, укреплении «логики фактов»). Философия призвана высшими рациональными средствами максимально обобщать знание и выявлять логические закономерности его развития, накопления и трансляции.

Как видно, требования сформулированные Контом к знанию общества полностью соответствуют Марксову представлению об «эмпирической универсальности». И в том и в другом случае история культуры и её духовная составляющая расцениваются как ступени на пути к прогрессивному будущему. Конечно, у Маркса мы не найдем столь показательного превознесения ценности науки. Но в любом случае акценты расставлены однозначно: «позитивная» стадия изживает из телоса культуры последние остатки смыслового пространства. Вся современная цивилизация, по инерции именующая себя «западной» (что верно в географическом плане, а также в том существенном отношении, что Модерн вырос именно на западной

культурной почве и что абсолютно неверно как непосредственное увязывание трагедии Модерна и Постмодерна с эволюцией классической европейской традиции), живет по закону позитивной стадии. Это нашло свое выражение буквально во всем. Массовая культура, общество потребления, небывалые темпы научно-технического прогресса – все это и многое другое питается соками мировоззрения, говорящего нам: человек не просто творец своей судьбы, он может в эмпирической плоскости реализовать свой *человеческий предел*. Но что такое эта эмпирическая универсальность? – не более чем предел насыщения. Фундаментальный, возможно, самый грандиозный самообман человека.

Уже во второй половине XIX в. в творчестве Макса Вебера (1864–1920) и Эмиля Дюркгейма (1858–1917) социология получила мощный импульс развития. Два этих автора составляют классическое наследие социологической мысли, теоретико-методологический фундамент нового типа знания об обществе, аккумулировавший в себе два основных варианта интерпретации предмета и метода социологии.

Вебер прежде всего рассматривал специфику социологического познания сквозь призму деления всех наук на науки о духе и науки о природе. Основанием социологической методологии должно быть понимание как метод, противостоящий естественнонаучному объяснению сущности явлений физического мира (позиция «социологического номинализма»).

Дюркгейм, напротив, считал, что предметом социологии должны быть «социальные факты» по аналогии с фактами естественнонаучными, что определяет и методологическую специфику такого знания («социологический реализм»).

Вебер известен своим фундаментальным исследованием влияния протестантизма на формирование капиталистических отношений в Западной Европе. Хотя, справедливости ради, следует отметить, что приоритет в постановке проблемы влияния

протестантской этики на развитие буржуазной культуры принадлежит вовсе не Веберу, а именно Гегелю, который в своей философии права и философии истории прямо об этом пишет[1]. Кроме того, Вебер предлагает свою классификацию «идеальных» типов социального действия.

Дюркгейм в свою очередь с 1898 по 1913 гг. руководил изданием первого в мире специализированного социологического журнала «Социологический ежегодник». Он разработал концепцию двух типов организации социальной общности и социального порядка как его скреп – механической солидарности и органической солидарности. Отметим любопытный факт, очень ярко иллюстрирующий мировоззренческую настроенность Модерна. А именно: с одной стороны, по мнению Дюркгейма, социология должна быть свободна от всяческой идеологии, но с другой, задача социологического исследования состоит в добыче такого знания, которое может быть использовано государством, в частности правительством, в разработке конкретных политических и социальных программ своей деятельности. А это и есть выражение конструктивизма Модерна, стремления *переустроить* общество, словно сложный *механизм* (организм), установить наиболее «правильные» и «эффективные» способы его функционирования. Также французский мыслитель знаменит анализом форм социальных девиаций, т. е. социальных отклонений от социальных норм. Его знаменитый труд «Самоубийство» рассматривает на конкретном примере причины и следствия социальных аномалий в ходе социоэволюции.

Философский портрет Модерна и лик самой мысли в его трагической ситуации был бы принципиально неполным без характеристики философии Фридриха Ницше (1844–1900). Нам в данном случае не столь важно пересказать его эссеистичные тексты. Лучше всего было бы прочитать их. Они довольно язвительны и

[1] См., напр.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 427–431.

афористичны и, в отличие от «скучных» (по оценке резонирующей публики) кантовских или гегелевских трактатов, способны завладеть в первую очередь именно порывами человеческой души, её сильными страстями, а только потом уровнем логической рефлексии. Важно подчеркнуть само место, которое занимает фигура Ницше наряду с Марксом в истории мысли и культуры. А фигура эта, безусловно, масштабная и знаковая, по яркости своего блеска даже превосходящая Маркса, но по существу сказанного философского слова очень близкая к нему. Основные произведения мыслителя: «Так говорил Заратустра» (1885), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887), «Сумерки идолов», «Антихрист» (1888) и др.

Блеск ницшеанской философии, однако, пугает. Он есть холодный отсвет колоссального взрыва самой культуры, самого человека в безбрежных просторах Вселенной. Тотальная критика всей классической культуры, всей образованности, духовности как таковой, христианства и современной науки, развернутая Ницше на страницах своих работ, стала свидетельством глубочайшего кризиса самой цивилизации, человеческого общества, захлестнувшегося в собственном упоении свободой. Свобода эта ввергла человека в состояние ужаса, состояние самого тяжелейшего рабства – рабства времени, рабства будущего. Философское вопрошание Ницше, в отличие от ревнивой мысли Маркса, реализуется теперь уже только как жажда трагедии. Истинность, подлинность жизни измеряется теперь её трагедийностью. Человеческое существование ввергнуто в такое состояние, когда все культурное и человеческое допустимо лишь только как снисхождение, как жалость. Только в таком болезненном надрывном разломе сознания можно ощутить плененное Модерном биение самой человечности. Человек, и это стало итогом ницшеанского порыва, теперь возможен только как собственная противоположность, как изничтожение всего того многослойного тысячелетнего культурного опыта (идеального

опыта), в котором человек жил с Богом и, живя с Богом, пребывал с собой.

В 1886 г. в работе «Веселая наука» Ф. Ницше громогласно возвещает: «…безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. “Где Бог? – воскликнул он. – Я хочу сказать вам это! *Мы его убили* – вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? …Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребающих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? – и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?”»[1].

Как верно отметил в этой связи А. Камю, «Вопреки мнению его христианских критиков, Ницше не вынашивал планов убийства Бога. Он нашел его мертвым в душе своей эпохи»[2]. «Смерть Бога», о которой возвестил Ницше, есть факт, безусловно, самый фундаментальный не только в новейшей истории, но и в целом по отношению к двухтысячелетнему культурному опыту. Здесь необходимо строго разграничивать систему знаков и смыслов Модерна, которую и выражает Ницше, и проекцию классической традиционной культуры. Что стоит за «смертью Бога»? Фактически речь идет именно о смерти классического традиционного способа существования человека, культуры, скрепой которого выступало опосредствование способа связи индивидов, способа их совместного бытования через опредмеченное всеобщее, т. е. через идеальное. Но Модерну уже неведомы эти схемы полагания предметности человеческого, неведома сила мышления как таковая. Тяга к

[1] *Ницше Ф.* Веселая наука // http://www.nietzsche.ru/reads-317-2.php.
[2] *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 170.

«эмпирически универсальному индивиду» или «сверхчеловеку» (эти две вывески Маркса и Ницше в сущности, если присмотреться, сродни друг другу, обе устремлены в будущее, обе отрицают историю культуры как неистинный фальшивый опыт лицемеров-слабоков или идеологизирующих владельцев средств производства) работает исключительно на разрушение идеального пространства культуры, на слом ценности опыта сознания. Она загоняет последний в угол, в мрачное подполье, которое уже никак не может вновь оживиться созерцанием собственного прошлого. Оно закрыто от него, разбросано беспорядочно, словно шахматные фигуры по полю, и угадать внутренний порядок этих знаков, смыслов и целей практически невозможно.

Историческое резюме последнего, как мы видели, было представлено в метафизике немецкого идеализма. Сама подобная оценка факта исторического завершения как *смерти* (и Ницше в ней не одинок) несет в себе определенную смысловую нагрузку, специфическую мировоззренческую тональность. Событие, о котором возвестил ницшевский «безумец» есть действо роковое для самого же человека. И звучит оно словно хлесткая издевка над опять-таки её автором – человеком. В этом – пафос и страсть ницшевского философствования. Оно в этом смысле еще более *антифилософское,* нежели материалистическое понимание истории Маркса.

Всю классическую культуру, все её духовное символическое содержание, максимально полно выразившееся в христианском вероучении и философии, Ницше расценивает как продукт определенной трансформации человеческого мировосприятия и самооценки. Появление христианства есть следствие феномена *ресентимента*, которому философ отводит значительную роль в истории классической европейской культуры. Очень характерны в этой связи названия основных работ Ницше – «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали» и др. То есть с самого начала вопрошание позиционируется как абсолютно индифферентное самим основополагающим принципам историко-культурного опыта.

Ресентимент, на котором акцентирует внимание Ницше, будто раздевает человека, полностью его оголяет и заставляет стыдливо всматриваться в собственное жалкое отражение. Вот как, к примеру, Ницше пишет об истоках христианской морали: «Но пусть и не воображают, что она выросла как прямое отрицание той жажды мести, как противоположность еврейской ненависти! Нет, истинно как раз обратное! Любовь выросла из этой ненависти, как её крона… которая тем порывистее влеклась в царство света и высоты – к целям той ненависти, к победе, к добыче, к соблазну, чем глубже и вожделеннее впивались корни самой ненависти во все, что имело глубину и было злым. Этот Иисус из Назарета, как воплощенное Евангелие любви, этот "Спаситель", приносящий бедным, больным, грешникам блаженство и победу, – не был ли он самим соблазном в наиболее жуткой и неотразимой его форме, соблазном и окольным путем, ведущим именно к тем *иудейским* ценностям и обновлениям идеала? Разве не на окольном пути этого "Спасителя", этого мнимого противника и отменителя Израиля достиг Израиль последней цели своей утонченной мстительности?»[1].

Таким образом, Ницше считает, что формирование основных морально-нравственных императивов классической «старой» культуры было не проявлением подлинного реально бьющегося человеческого опыта, а извращением последнего, его перевертыванием, ресентиментом. Задачу же своего века он видит именно в *переоценке всех ценностей*. Как верно подмечает в этой связи Мартин Хайдеггер, «для Ницше "переоценка" означает, что исчезает именно "место" для прежних ценностей, а не так, что просто расшатываются они сами. Иначе говоря: изменяются вид и направленность полагания ценностей и определение сути ценностей. Этой переоценкой бытие впервые осмысливается как ценность. Тем самым метафизика становится мышлением в ценностях. В эту перемену входит то, что не просто все прежние ценности падают

[1] *Ницше Ф.* Генеалогия морали // http://www.nietzsche.ru/books/book10_1.shtml.htm.

жертвой обесценения, но что прежде всего *лишается корней* сама *потребность* в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном. Искоренение прежних потребностей всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем изглаживания из памяти прежней истории посредством переписывания её основных моментов»[1].

Эта переоценка как избавление от одряхлевшей истории должна вернуть права действительному, как полагает Ницше, источнику жизни человека – *воле к власти*. Нравственно то, что позволяет *сильному* состояться, а не прятаться по углам в тени деклараций «слабых и униженных». «Христианская вера есть с самого начала жертвоприношение: принесение в жертву всей свободы, всей гордости, всей самоуверенности духа и в то же время отдание самого себя в рабство, самопоношение, самокалечение»[2]. Аналогично и появление философии, само философское творчество Ницше объявляет плодом определенной человеческой воли, а только потом неких познавательных метафизических суждений. Ницше фактически отрицает существование какой бы то ни было философской проблематики, некоего предметного поля рефлексии. «Настало время заменить кантовский вопрос: "как возможны синтетические суждения a priori?" – другим вопросом: "зачем нужна вера в такие суждения?" – т. е. настало время понять, что для целей поддержания жизни существ нашего рода такие суждения должны быть считаемы истинными»[3].

Такое «оголение» культурного опыта во всей его масштабности только самому Модерну могло показаться обретением «истины», и главная причина заключается в том, что сама ситуация новейшего времени, освобождение сознания из собственной формы привели к тому, что все моменты этой самой формы стали лишь кажущимися,

---

[1] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // http://www.nietzsche.ru/look/l21_01.htm.
[2] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // http://www. lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt.
[3] Там же.

фантомными. Само понятие истины полностью дискредитировано. И XX в. только усилит это ощущение. Об этом *временном* ракурсе философского опыта в ситуации Модерна по отношению к Ницше и Марксу, кстати, очень хорошо сказали Мишель Фуко и Жак Деррида (с разных, правда, позиций).

Философия Модерна в лице Маркса и Ницше не просто достигла своей своеобразной вершины, но и перешла собственную границу, точнее, даже не столько собственную (ибо философия после самой себя, после собственного исторического предела в лице Гегеля обнимает собою свое небытие, не способна полагать свою меру сказывания), сколько границу мышления в его деятельностном статусе. Как пишет Деррида в работе «О грамматологии», «Ницше вовсе не остался (вместе с Гегелем, как думалось Хайдеггеру) просто внутри метафизики: он внес мощный вклад в *освобождение означающего от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины или первичного означаемого*, как бы мы его ни трактовали. Чтение, а стало быть, и письмо, порождение текста были для Ницше актами "изначальными"… предварительными по отношению к смыслу и вовсе не были обязаны этот смысл открывать или переписывать, а сам смысл отнюдь не являлся истиной, явленной в первостихии, не являлся наличием логоса в виде topos noetos, в виде умопостигаемого места, божественного промысла или априорной необходимости»[1] (выделено мной. – А. М.). Сам Деррида, конечно же, очень высоко оценивал Ницше, который тем самым споспешествовал «деконструкции» метафизики. Но нам в данном случае важно подчеркнуть, чем собственно стало философское слово Ницше в культуре. И действительно, немецкий философ выводит сферу морального, теоретического и религиозного сознания и чувства из области «само собой» существующего смыслового поля культуры. Для Модерна и тем паче для Постмодерна (Деррида) такое смысловое

[1] *Деррида Ж.* О грамматологии // http://www.nietzsche.ru/look/l13_1.shtml.htm.

переживание есть плен каких-то априорных структур. Именно *априорных*, т. е. человеческий опыт рассматривается как внеположный исконному культурному опосредствованию. Правда, Деррида уже не говорит о воли к власти и вообще о воле. Ницше же, подобно Марксу, еще очарован возможностью «построить» более «правильное» (при всей разности толкования этой правильности) общество. В следующей лекции мы еще уделим внимание этой проблеме «освобождения означающего» в интеллектуальном контексте XX в.

Также и Фуко пишет, что «такие работы, как первая книга "Капитала", как "Рождение трагедии..." или "Генеалогия морали", как "Толкование сновидений" [справедливо добавляя еще сюда и Фрейда], снова ставят нас перед лицом техник интерпретации. И тот шоковый эффект, который вызвали эти работы, то своего рода оскорбление, которое они нанесли европейской мысли, возможно, связаны с тем, что перед нашими глазами вновь появилось нечто такое, что сам Маркс называл "иероглифами". Это ставит нас в неудобное положение, *поскольку эти техники интерпретации касаются нас самих, поскольку теперь мы, как интерпретаторы, с помощью этих техник стали интерпретировать себя самих*»[1] (выделено мной. – А. М.). Нигилизм Ницше стал не просто отрицанием «идеального» в противоположность «материальному». «Смерть Бога» означает крушение самого изначального принципа культуры как охвата и опосредствования конечного и бесконечного, добра и зла, жизни и смерти, потустороннего и посюстороннего и в этом смысле означает деструкцию самого человеческого бытия. Культура как царство идеального, как стихия всеобщего есть единство духа и материи, такое, в котором они не разорваны в трагическом метании, а пребывают в ином для себя. Модерн же перечеркивает это единство. «Смерть Бога» затрагивает самый глубинный нерв западной цивилизационно-исторической традиции,

[1] *Фуко М.* Ницше. Маркс. Фрейд // http://www.nietzsche.ru/look/l17_1.shtml.htm.

самое интимное в мышлении западной личности. Эта смерть стала гибелью *универсального* в пространстве всемирной истории. Пришло ли ему на смену «эмпирическое универсальное» и возможно ли оно в принципе? XX век покажет…

Как мы видим, Модерн обнаружил себя как явление в высшей степени амбициозное, заносчивое и довольно суетное. Конечно, Модерн не заканчивается смертью Ницше, совпавшей с наступлением нового века. Но именно в его лице и лице Маркса максимально полно и ярко очертился рельеф постметафизической (постидеальной) культурно-исторической ситуации. Когда накануне Первой Мировой войны Шпенглер заявил о «закате» Европы, то надо строго проводить различие между Европой догегелевской и Европой послегегелевской. Неправомерно, например, говорить о проекте Отто фон Бисмарка как некой практической реализации гегелевской философии (ибо германский дух обнаружил себя не бряцанием оружия и не мононациональным самовозвышением, а непосредственно метафизикой в её самом высочайшем достижении – спекулятивном знании). Тогда как всевозможные «националистические», «социалистические», «либеральные» идеологии как раз и попытались взять реванш за тот самый Модерн, *которого не было*. Страсть к обретению *земного* рая больно ударила по судьбам самого же человека Модерна, не избавив его, однако, от вожделения утверждения.

ЛЕКЦИЯ 10. ФИЛОСОФИЯ XX в.: В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

Одно из самых больших искушений, которым подверг человека Модерн, – это искушение обладанием временем. И однозначно он его не выдержал. Совершенно особое чувство времени, ощущение какой-то чуть ли не космической избранности современности на протяжении всего двадцатого столетия воодушевляли пользователя и

потребителя всех тех достижений «науки и техники», которыми так любит гордиться постклассическая культура. И всякий раз это воодушевление разбивалось о рифы социального брожения и культурного хаоса, которые знаменовали собой тотальное метафизическое опустошение жизненного пространства человека. XX век стал эпохой технологий, экономики и психологии. Человек возомнил себя достигшим духовной зрелости и счел возможным избавиться от «лишнего» груза символов своего *бытия*. Собственно, таковое оказалось полностью утрачено – человек массы («публики», «толпы» и т. п.) не бытийствует. Бытие ему доступно не в своей утвердительной силе, не как плоть и кровь самости; от бытия осталось одно переживание как иссушающая жажда, в порывах которой не может состояться «необходимость себя». Множество дискурсивных практик, которые заполонили собой пространство мысли, словно модная вывеска, предлагают многообразный товар. Но что это за товар? Современный homo sapiens абсолютно лишен тяги к собственной достоверности. Она ему вовсе не нужна. «Бегство от свободы» – лишь один из симптомов такого внебытийного прозябания.

Достоверность субъекта нынче подменена комфортом материальной стороны существования, соответствием индивидуальной меры массовым шаблонам, которые не требуют для своего «проговаривания» творческого усилия сознания и рассчитаны именно на потребление. Но дело не только в этом. Материальная сторона общества сама по себе не несет разрушительный импульс для культуры. Конечно, развитие промышленного производства, расширение географии влияния европейского очага и т. п. самым прямым образом отразились на социальной реальности. XX век стал временем плебейского «торнадо» и в силу этого также эпохой полного затмения сознания, что привело к жесточайшим тоталитарным режимам по всему миру. В этом полумраке живое сознание с самого начала было обречено на символическое одиночество (при внешнем захвате многочисленными «социальными

формами»). И для такого одинокого сознания собственная достоверность уже не может исполниться как культурная включенность: отсутствует то самое «между», которое ранее опосредовало человека через другого человека, обретая для него всеобщий образ как непосредственный предмет сознания.

Вся классическая культура в новейшее время превратилась в *информацию*, в знание, которое может быть просто исчислено. Утрачена сама способность мышления формально определять культурно значимые фигуры деятельности. Современный формализм не имеет ничего общего с метафизической формальностью прошлого. Классическая форма выражала собой не что иное, как именно бытие: от формы пространственной до формы абсолютной, снимающей в себе различие конечных определений. Современный формализм не может быть культурой *слова*. Слово как начало и конец культуры только в имманентно развертываемом опыте самосознания присваивает человеку бытие, открывает ему совершено новую реальность. Но таковая неведома человеку, возомнившему себя способным конструировать новые миры. В этой ситуации вообще очень удивительна хайдеггеровская оценка классической метафизики (в которой он фактически не одинок, аналогично считает и Деррида) как забвения бытия. Современная философия будь то феноменология, экзистенциализм или структурализм, противопоставляет бытие и сущность. В этом расхождении она обнаруживает собственную надломленность ощущением временного подавления всякого импульса человечности. От прошлого к будущему – вот коварная формула современности.

Это давление лишает культуру самой себя, философский опыт сегодня не может обрести собственную стихию. И если в лице Маркса и Ницше Модерн критиковал классическую традицию, то сегодня уже и эта связь с историей прервалась. Современная философия усиленно ищет! Ищет человека, ищет знание, ищет метод, ищет мысль, ищет свободу и подлинность. Ищет и не находит. Все многообразие знания, именуемого нынче философией, является

таковой лишь в той, по большому счету, сомнительной степени, что отчасти пытается в классических текстах видеть ниточки, ведущие к себе и отчасти потому, что, хоть и в форме вольного изъявления, *осознает* собственную нерешенность для человека, для коллективного опыта, собственное, в конечном счете, *отсутствующее присутствие*. Философская мысль на протяжении всего новейшего времени пыталась выстроить свой космос, найти некое оправдание той тотальной бессмыслице социума, его жестокости и одновременной наигранности, которые на корню крушат всякое онтологическое укоренение векторности антропологического опыта.

Философия XX в. принципиально многообразна. Практически невозможно выделить какое-то одно доминирующее направление, школу или тем более одну фигуру. Изложение этой философии как единой матрицы мышления фиктивно. Каждое из сформировавшихся или продолжающих оформляться течений претендует на уникальность, имманентный масштаб самой культуры. Последовательная характеристика каждого из них потребовала бы отдельного курса. Поэтому мы поступим следующим образом. Вначале кратко, следуя устоявшейся в отечественной академической среде историко-философской традиции, представим основные направления западной мысли XX столетия, назовем их основных представителей, а затем попытаемся обозначить наиболее значимые рельефные проблемные блоки и тенденции её развития.

1. *Феноменология*. Крупнейшим и одним из самых авторитетных направлений западной философии новейшего времени является так называемая феноменология. Прежде всего она связана с именем немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859–1938). Центральная проблематика феноменологии и сам смысл названия затрагивают отношение сознания к миру, конституирующее всю палитру смысловых и сущностных градаций универсума (интенциональность сознания). Предшественниками Гуссерля были Бернард Больцано (1781–1848) и Франц Брентано (1838–1917).

Развитие феноменологического подхода проходило также в трудах Макса Шелера (1875–1928), Николая Гартмана (1882–1950), Рудольфа Отто (1869–1937), Эдит Штейн (1891–1942), Альфреда Шютца (1899–1959) и др. Феноменология оказала громадное влияние на развитие не только философии, но и психологии, социологии, лингвистики, антропологии, исследований культуры, истории, гуманитарного знания вообще. В рамках феноменологического «метода», как его сформулировал Гуссерль, выдвигается представление об универсальности как о способе данности сущности сознанию. Феноменология была замышлена как такое постижение опыта сознания (через редукцию – эпохе), которое избегает психологизма и позитивизма и тем самым достигает «чистоты» и «строгости» философии как науки. Человеческая культура, её сферы, религия и т. д. объясняются как «региональные онтологии», т. е. постижение сущности культуры должно быть опосредовано постижением «чистой» сущности того или иного явления во всей глубине её трансцендентальных зависимостей. И только потом речь может идти о фактах. Выделял Гуссерль и «формальную» онтологию – логику, суждения которой аподиктичны (вспомним «истины разума» Лейбница).

2. *Экзистенциализм*. Не меньшим авторитетом чем феноменология обладает экзистенциализм, выступая под большим влиянием последней. Первым философом, поставившим проблематику человеческого существования вне чистого опыта сознания, потока всеобщей рефлексивности, еще в XIX в. был, как мы отмечали в предыдущей лекции, Серен Кьеркегор. Однако в XX столетии в контексте глобальных социокультурных катаклизмов – реального результата Модерна – экзистенциальные мотивы философствования выходят на первый план. Экзистенциальная философия необычайно многопланова. Она интегрирует в себе самые разные фигуры, занимавшиеся изначально своей более узкой проблематикой. Среди них первенство, несомненно, принадлежит Мартину Хайдеггеру (1889–1976) – одному из самых значительных

философов эпохи Модерна и Постмодерна, начинавшему учеником и ассистентом Гуссерля. Хайдеггер вообще вряд ли может быть однозначно отнесен только к экзистенциальной философии в специальном значении этого термина. Его фундаментальный труд «Бытие и время» является одним из самых значимых философских сочинений в послегегелевском интеллектуальном пространстве. В нем Хайдеггер ставит вопрос о бытии как вопрос о судьбе европейской классической метафизики, ставшей забвением этого бытия.

Единственная «точка», или «место» прорыва подлинного бытия, – это человеческая экзистенция – Dasein. Dasein – «вот-бытие», «тут-бытие» – принципиально открыто, ничем не предзадано и потому единственное его измерение – это быть во времени. Как таковое, оно есть движение к смерти. Скорее всего, хайдеггеровская мысль носит пограничный характер, и выражает собой одну из базовых тенденций рискующего философского поиска в ситуации устремленности к «будущему».

Кроме Хайдеггера данное направление включает в себя таких мыслителей, как Карл Ясперс (1883–1969), Жан-Поль Сартр (1905–1980), Габриэль Марсель (1889–1973), Морис Мерло-Понти (1908–1961), Ханна Арендт (1906–1975), Альбер Камю (1913–1960), Франц Кафка (1883–1924), Никола Аббаньяно (1901–1990) и др. Творчество многих экзистенциалистов – это не только собственно философские трактаты, но и художественные произведения, романы, эссе и т. п. Специфическими сюжетами размышлений этих авторов были проблемы поиска смысла человеческого существования, его конечности, «заброшенности», страха, одиночества, смерти, любви и ненависти. Некоторые современные авторы поспешили увидеть в экзистенциальных штудиях XX в. подлинный «прорыв» человеческого бытия (П. П. Гайденко). Экзистенция не регистрируется средствами логизированной рефлексии и тем самым «открывает» человеку свободу. Однако такая экзистенция, как прибежище человека Модерна, не выдерживает критики уже на

уровне самого факта своего наличия и тематизации: человеческое сознание лишенное своего всеобщего опосредствования, страшится и бежит от метафизики, не выдерживает давления собственной силы, оборачивающейся вследствие этого тотальным разрушением идеальной реальности.

3. *Герменевтика.* Одним из учеников Хайдеггера был немецкий философ Ганс Георг Гадамер (1900–2002). Он известен своей работой «Истина и метод» (1960), в которой открывает новые методологические и концептуальные горизонты философской герменевтики, вводя в современный контекст более ранние идеи христианской традиции. В центре внимания – проблема наслоения и интерпретации множества смыслов, рождаемых в культуре в ходе постоянного и бесконечного взаимодействия друг с другом. Понимание невозможно за рамками круга смыслов – герменевтического круга. И именно понимание, уникальный смысл способны открыть тайну чужой субъективности, чужой культуры, Другого текста, которые всегда необъективируемы до конца. Дальнейшее развитие герменевтической теории, проблемы интерпретации, онтологии смысла связано с именами Эмилио Бетти (1890–1968), Поля Рикера (1913–2005), Луиджи Парейсона (1918–1991), Джанни Ваттимо (род. 1936) и др.

4. *Неопозитивизм (логический позитивизм).* Главные представители – Рудольф Карнап (1891–1970), Мориц Шлик (1882–1936), ранний Людвиг Витгенштейн (1889–1951) периода создания «Логико-философского трактата», Бертран Рассел (1872–1970), Готлоб Фреге (1848–1925), Альфред Айер (1910–1989) и др. Основное усилие было направлено на исследование логической структуры языка, поиск «идеального» искусственного языка (под влиянием главным образом математики). Подчеркивается ценность эмпирически добытого и доказательного опытного знания. Критике был подвергнут классический (метафизический) способ языкового выражения.

5. *Философия языка (аналитическая философия).* Здесь прежде всего следует указать на творчество Витгенштейна. На раннем этапе в «Логико-философском трактате» мыслитель выстраивает своеобразное толкование реальности, рождаемой человеческим сознанием, отталкиваясь от теории языка. Задача философии сводится к истолкованию сообразности, соотносительности структуры предложений, т. е. установлении зависимостей между соотношением фактов (реальность) и высказываниями об этом соотношении. Во второй период творчества («Философские исследования») на первый план выдвигается идея языковых игр и языковых «форм жизни». Язык расценивается как конституирующая сила самого культурного опыта (понятие референции, т. е. способа логико-лингвистического указания на вещи). В этом ключе работали Гилберт Райл (1900–1976), Джон Остин (1911–1960), Джордж Эдвард Мур (1873–1958) и мн. др. На базе логического анализа языка и роли грамматических структур развивалась этнолингвистика и лингвокультурология (Б. Л. Сепир, Э. Уорф и др.).

6. *Психоанализ.* Одно из наиболее популярных и широко распространенных направлений философской мысли, которое с самого начала своего зарождения находилось на границе философии, разрывая последние выворачиванием наизнанку способов «интерпретации» (Фуко). Современный психоанализ – это явление не только чисто теоретическое – он включает в себя широчайшие пласты практической деятельности (терапевтической и коррекционной), далеко выходит за рамки философии, включая в себя психологию, культурологию, лингвистику и т. д. Важнейшая категория всей психоаналитической философии – бессознательное, которая, в сущности, стоит в одном ряду с такими конструктами Модерна, как марксов «способ производства», «практика», ницшевская «воля к власти». Они призванны своим временем как бы обезоружить (или наоборот вооружить) человека, «снять» с него «неестественный» покров идеального, оголив тем самым темное «нутро».

Основатель психоанализа – австрийский врач-невропатолог Зигмунд Фрейд (1859–1939). Область бессознательного Фрейд прямо связывает с инстинктами эротического и танатального свойства. Ключевым механизмом бессознательной жизни человека, по его мнению, выступает эдипов комплекс. Развитие психоанализа после Фрейда шло самыми разными путями, в том числе посредством своеобразного симбиоза некоторых основополагающих идей экзистенциализма (творчество Карла Ясперса и линия так называемого «гуманистического психоанализа»), а также структурализма. В 1910 г. было основано Международное психоаналитическое общество, первым президентом которого стал Карл Густав Юнг (1875–1961) – автор концепции коллективного бессознательного и его архетипов как конституирующих элементов социокультурного опыта. Под влиянием классического фрейдистского психоанализа, связывавшего бессознательное с либидо, исследовали этнокультурный опыт и мифосознание Т. Рейк, Г. Рохейм, О. Ранк. Значительный вклад в развитие данного интеллектуального направления современности внесли Альфред Адлер (1870–1937), Вильгельм Райх (1897–1957), Карл Роджерс (1902–1987) и др.

7. *Структурализм.* И сам этот термин, и совокупность концепций и идей, традиционно обозначаемых им, на сегодняшний день являются одними из самых дискуссионных, противоречивых. Подобно психоанализу, структурализм также изначально произрос вне рамок чисто философской рефлексии и впоследствии синтезировал в себе основные направления усиленного поиска новейшего времени собственной ментальной, языковой, институциональной, игровой и прочей идентичности. Исходное понятие «структура» пришло из лингвистики, что связано с именем Фердинанда де Соссюра (1857–1913). Его «Курс общей лингвистики» оказал громадное влияние на развитие не только всей современной лингвистики, семиологии и семантики, но и всего массива гуманитарного знания, включая психологию, культурную и

социальную антропологию, историю. Общий знаменатель структуралистских идей – понимание определяющей роли языковых конструкций как пространства порождения самой возможности мыслить – концептуально укоренившись в общей атмосфере антиметафизичности XX в., составил исходный посыл философского структурализма, расширившийся до выявления общего и типичного сходства как основания опыта человека и общества. Принято считать, что рождение последнего приходиться на 1950-е гг. Крупнейшими представителями структурализма являются Клод Леви-Стросс (1908–2009) (структурализм в этнологии), Мишель Фуко (1926–1984) (анализ эпистемологических структур, дискурсивных практик, составивших основание современной западной цивилизации), Жак Лакан (1901–1981) (структурализм в психоанализе), Ролан Барт (1915–1980) (его иногда причисляют уже к постструктуралистам; занимался семиотическими исследованиями культуры как «текста»).

8. *Постпозитивизм.* По-другому называют это направление, третьей волной позитивизма. Интерес к развитию науки как особого способа отношения к миру в новейшее время – один из самых мощных в пространстве мысли. На уровне широких обобщений он постепенно оформился в исследование истории и логики развития и функционирования науки - эпистемологию.

Главной фигурой здесь, безусловно, выступает Карл Раймунд Поппер (1902–1994), который прежде всего подвел черту (по его собственному автобиографическому признанию) неопозитивистскому интересу к языку. Исследовать необходимо сам процесс формирования и изменения научной теории, критерии которой должны быть едины для социального и естественнонаучного познания. В своей известной работе «Открытое общество и его враги» Поппер выступил с определенным обоснованием современного ему западного либерального рыночного общества как наиболее приемлемой для человека модели социальной реальности и критикой классического метафизического «историцизма» (читай:

гегелевского), который, по его мнению, оправдывает «закрытое общество».

Точка зрения Поппера очень показательна для самого мировоззренческого настроя нашего времени – он смешивает в одно целое Гегеля и Маркса, обвиняя их по многим пунктам истории XX в. Взгляд на Гегеля (а через него и на Платона) как на «апологета» тоталитаризма, а также оценка Маркса как вершины классической философии есть крупнейшая извращающая мистификация новейшего времени и есть прямое следствие болезни самого этого века, неудачи Модерна как попытки реванша за *Другой* Модерн – гегелевский. Кроме Поппера к постпозитивизму и эпистемологии относятся Томас Кун (1922–1996), Имре Лакатос (1922–1974), Пол Фейерабенд (1924–1994) и др.

9. *Прагматизм.* Не менее характерным, чем позитивизм, для сциентизированного социума и мышления XX в. является такое направление философской мысли, как прагматизм. Его возникновение приходится на последние годы XIX столетия. Родиной прагматизма стали США, и это не случайно. Практически полностью идеи прагматизма, его пафос и смысл связаны с проекцией опыта человека и культуры в будущее, вне всяких традиционных ограничений, будь то на уровне теории или же целеполагания социальных субъектов. Этот самый опыт рассматривается с точки зрения не его познавательного содержания как такового, или аксиологического, но главным образом как стремление охватить и подчинить будущее. Подчинить в практически-полезной плоскости. Наиболее известные представители прагматизма: Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914), Уильям Джемс (1842–1910), Джон Дьюи (1859–1852).

10. *Персонализм.* Довольно близким к идеям экзистенциализма было персоналистическое направление в европейской философии XX в. Поставив в центр поиска проблемы человеческой личности, персоналисты отводят большое значение диалоговому измерению взаимодействия «Я». Личность может состояться, реабилитироваться

в ситуации глубочайшего кризиса индустриального общества, только будучи в диалоге с другой такой же свободной и разомкнутой личностью. Связка «Я – Ты» образует стержень всякого культурного опыта. Крупнейшими представителями данного направления были Эммануэль Мунье (1905–1950), Мартин Бубер (1878–1965), Эммануэль Левинас (1906–1995).

11. *Неомарксизм и Франкфуртская школа.* XX век не остался равнодушным ко многим идеям Маркса. Вообще, судьба идей этого мыслителя весьма показательна для мировоззрения Модерна. В ней переплелись ирония времени и трагедия человеческого духа. После Маркса его идеи не однократно становились предметом изучения, критики, почитания и т. д. Наверное, не хватит и целой лекции для того, чтобы просто перечислить всех авторов, сколько-нибудь затрагивавших идеи Маркса либо в качестве предмета чисто теоретического философского вопрошания, либо опосредовано на уровне идеологического обоснования социально-политических, экономических программ. В новейшее время марксизм стал жить какой-то полумифической, отдельной от самого Маркса жизнью. Яркий тому пример – история нашей собственной страны.

Можно назвать несколько наиболее значимых теоретиков, сторонников марксистского взгляда на историю, философию и науку в первой половине XX в. Это Эдуард Бернштейн (1850–1932), Карл Каутский (1854–1938), Макс Адлер (1873–1937), Георг Лукач (1885–1971), Карл Корш (1886–1961), Эрнст Блох (1885–1977), Антонио Грамши (1891–1937), Луи Пьер Альтюссер (1918–1990) и др. В работах многих из этих авторов делался акцент на «материалистическом» толковании гегелевской диалектики. О представителях русского марксизма – в следующей лекции.

Отдельно необходимо указать на представителей так называемой Франкфуртской школы неомарксизма, оказавшей большое влияние на развитие всего корпуса социальных наук в XX в., включая социологию, политологию и экономическую теорию. Данная школа берет свое начало в 1920-е годы с Института

социальных исследований. В числе её мыслителей Макс Хоркхаймер (1895–1973), Теодор Адорно (1901–1969), Герберт Маркузе (1898–1979), Карл Август Витфогель (1896–1988). Одним из основателей школы является и Эрих Фромм (1900–1980), хотя он в равной мере относится и к экзистенциально гуманистически ориентированному психоанализу (неофрейдизм). К ученикам Адорно относится и Юрген Хабермас (род. в 1929 г.), который создал свою оригинальную теорию коммуникативного действия и коммуникативной рациональности, являющуюся на сегодняшний день одной из самых авторитетных западных социальных теорий.

12. *Неотомизм*. Обращение к наследию Св. Фомы Аквинского в XX столетии было продиктовано помимо прочего также и волей Римской Католической Церкви сохранить и по возможности укрепить собственные идеологические и общесоциальные позиции в вихре модернистских трансформаций и развитии научной картины мира (энциклики Льва XIII, Пия X, Пия XII). Можно назвать следующих авторитетов неосхоластической мысли: священник Дезире Мерсье (1851–1926), Жак Маритен (1882–1973), который именно в томизме видел решение многих проблем современной культуры и мышления, Этьен Жильсон (1884–1978), Агостино Джемелли (1878–1959, основатель Миланского католического университета, крупнейшего европейского центра неотомизма).

13. *Постструктурализм (постмодернизм)*. Общее философско-теоретическое и культурное состояние европейского сообщества, охватившее последнее во второй половине XX в., принято называть постмодернизмом. Само это понятие «постмодернизм» чрезвычайно широкое и ныне используется в самых различных областях, нередко имеющих к философии лишь только косвенное отношение. В самом общем виде постмодернизм стал осмыслением, переживанием результатов Модерна. Использование приставки «пост» фиксирует не только чисто временной аспект развития философии, но в более фундаментальном смысле пытается отразить кардинальные перемены в жизни общества во всем многообразии проявлений его сфер,

духовности, знаменовавшие собой преддверие нового тысячелетия и продолжающиеся еще отчасти сегодня.

В качестве отдельного философского направления постмодернизм может быть менее всего охарактеризован как однозначное и стабильное русло мысли. Границы размыты и, скорее, выражают не какой-то новый угол зрения на традиционную проблематику (традиционную пусть даже для Модерна), новую методологию или новую смысловую шкалу, а общий эффект масштабной децентрализации культурного опыта и его стержня – опыта сознания. Как явление современности (постсовременности), постмодернизм с разной степенью присущ практически всем областям общественной жизни – политике, экономике, искусству, теоретическому знанию и социальным наукам, подрывая традиционные структурно-функциональные различия сфер и границы дискурсивного смыслополагания. Что касается наиболее крупных философских фигур, то принято считать их правопреемниками философского структурализма. К ним относятся Жорж Батай (1897–1962), Жиль Делёз (1925–1995), Жан Франсуа Лиотар (1924–1998), Жан Бодрийяр (1929–2007), Жак Деррида (1930–2004). Общим знаменателем философского постмодернизма является идея поглощения «изнаночной» стороной культуры исторически развивавшихся её традиционных форм и норм. Велико, конечно, было влияние Ницше, Маркса и Фрейда. Культура есть хаос, процессы же упорядочивания вторичны и преходящи – социальность есть имитативное сплетение «симулякров» (Бодрийяр). Деррида принадлежит одна из наиболее симптоматичных для состояния постмодерна идея всеобщей деконструкции. И в первую очередь деконструкции классического способа культурного существования, обретающего именно в метафизическом сказывании истину собственного бытийного основания.

Названные направления философии XX столетия не являются исчерпывающим перечнем. Границы между ними весьма условны, и практически невозможно назвать какого-то автора, работавшего

строго в концептуально-методологических рамках того или иного направления. И в первую очередь по причине отсутствия таковых жестких различий. Кроме того, есть целый ряд интересных авторов, не подпадающих под какую-либо классификацию (например, испанские авторы Хосе Ортега-и-Гассет, Мигель де Унамуно и мн. др.). Европейская мысль новейшего времени – явление в высшей степени многоликое и отличается непостоянством характера. Поскольку данный этап развития философии непосредственно примыкает к нашим дням, то понятен столь повышенный интерес к нему со стороны современных авторов, пишущих о судьбах рациональности, науки, метафизики и пр. За всем этим интересом стоит сам человек, который за последние сто с лишним лет утратил самого себя, не узнает самого себя в собственной истории и пытается на рефлексивном уровне оправдать собственное бытийное безразличие и малодушие, нежелание и неспособность утверждать собственную жизнь в качестве полноценного авторского опыта.

Попытаемся теперь обрисовать наиболее существенные тенденции развития философской мысли последнего времени, наиболее характерные для нее мировоззренческие смысловые складки, памятуя о том, что эти складки есть метаморфозы самой культуры.

А) Философия последнего столетия решительно порывает со всякого рода мыслительным (онтологическим, логическим, смысловым, ценностным) фундаментализмом. Начало этого «нигилизма» (Хайдеггер) связано конечно с Модерном. Но именно в XX в. сама философская мысль как некий культурно адресованный акт уже не выстраивает масштабных стратегий воспроизводства реальности в человеческом опыте. Сама культура новейшего времени есть конфигурация осколков, она принципиально полицентрична. Не только в том простом аспекте, что европейский цивилизационный очаг, перешагнув некий важный исторический рубеж, соприкоснулся и вступил в предметное взаимодействие с другими культурными мирами и опытами (тенденции глобализации в самом широком

смысле этого слова), образующими некое несводимое к одному знаменателю многообразное множество. Гораздо более значимым тут является то обстоятельство, что утрачен сам *органон* культуры, её базовая конституитивная форма, которая в классике традиционного Запада как раз на уровне метафизического целеполагания образовывала единое идентификационное поле для становления человека. Философия нашего времени не может быть в единственном числе (соответственно, не может быть и нет одной онтологии, одной логики, одной шкалы ценностей; что, кстати говоря, еще раз заставляет задуматься над мистификацией философии, наполняющей большинство современных отечественных учебников). XX век – это попытка сообщества, вооруженного научным знанием и техникой, но лишенного внутреннего самосознательного родства с Абсолютом, выстроить или, скорее, обустроить свой «жизненный мир». В этом контексте каждый мыслительный голос звучит как претензия на всеобщее. Но оно не может быть дано в таком рассогласованном множественном хоре.

Каждое философское направление, будь то феноменология или герменевтика, структурализм или позитивизм, стремится создать собственную меру или масштаб горизонта мышления, способа охвата реальности, выявить некое *начало* философского акта, некоторое до-логическое обоснование своей специфической логики, обнаруживая таковое в самых разных преломлениях внешне созерцаемого исторического опыта или постметафизического сознания целостности социальной реальности. Об этой особенности философии новейшего времени хорошо написал В. С. Библер: «В XX в. сознание и мысль человека все время отбрасываются как бы к самому началу его бытия, к той грани, где бытие (в точке – “быть или не быть”) и мысль (в точке - “я мыслю, следовательно…”) взаимопредопределяют друг друга, существуют как бы на заре становления человека человеком. Смысл и тяготение истории должны – в жизни каждого человека – “переигрываться” заново,

впервые»[1]. Сам Библер оценивает эти изменения очень высоко, полагая, что только теперь, в ситуации такого выпадения культурных миров за грани одного ряда логического опосредствования и возможна в собственном смысле слова культура как творчество, как постоянное рождение нового и его переживание лишь *накануне*, как возможность актуально сущего авторства культуры.

Однако, по нашему мнению, не стоит так уж очаровываться многоголосьем современной ситуации. Дело-то скорее заключается в том, что человек не обнаруживая в самом коллективном опыте всеобщее, с которым он смог бы работать как со *своим* предметом, пытается свое индивидуальное мышление позиционировать как нечто в себе истинное, самодостаточное. Что рождает оппозиционность в культуре, точнее даже, оппозиционность мысли самой культуре! Но возможно ли такое? В классической традиционной европейской социальности бытие индивида было возможно только как онтос самой культуры. В этом случае и *его* мышление утверждалось абсолютным образом. С точки зрения сторонников диалогики, идущей от М. М. Бахтина, такое мышление есть *норма*, а потому выхолащивает действительное сотворчество сопряженных общительно «Я». Но это скорее – симптом тяжелейшей болезни нашего века. Пораженная ею культура оказалась вне самой себя. Ситуация распада, хаоса самого сознания вполне естественно отражается в стремлении снять с мышления его главную функцию, его способность определять *целое*, дающую возможность размыкания индивидуального противоречия сознания и не-сознания как «генетическую» данность в систему отождествляющего различия личности. Современная философия бежит от подобной ответственности то ли в экзистенциальное переживание, то ли в «методологию» науки… Либо – в лице постмодернизма – прямо говорит о том, что форма тождества культуры есть тупиковый путь

[1] *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 267.

исторического развития. Сама история как некий *свершающийся опыт* ставится под сомнение.

Кстати, в этой связи также следует указать на небывалый рост специфического интереса к культуре. В новейшее время создается множество так называемых культурологических теорий, концепций и подходов, пытающихся каждое на свой манер объяснить способы идентификации той или иной традиции в общем континууме истории (в том числе цивилизационный подход к истории, теория локальных культур и т. п.). Этот интерес к культуре, характерный для феноменологии, структурализма, аналитической философии, полевой антропологии и т. д. выражает собой как раз ситуацию отсутствия единого самосознания культуры, отсутствия самой такой *единой* культуры как меры соорганизации общительного единства бесконечного множества индивидуальностей. С одной стороны, такое богатство точек зрения на культуру, позиционирующих то ли её языковое сродство, то ли семиотико-семантическое, то ли экономическое, вызывает ощущение некой силы мышления, охватывающей самые разные грани разноуровневого опыта (особенно культурная компаративистика и кросс-культурный анализ). Но в действительности же оно свидетельствует о невозможности мысли быть актом культуры. Окончилась эпоха Мифа…

Таким образом, отказ современной философии от фундаментализма есть прежде всего не фрагментарность *знания*, но уничтожение телоса самой мысли, истребление присутствия мысли в культуре, умерщвление смысловой напряженности актов человечности. Это, наверное, самая глубинная особенность не только философии, но самой ситуации Модерна и Постмодерна. Сам философский акт превращается для его носителя в трагическую исполненность собственной метафизической ничтожности (вспомним Жоржа Батая, к примеру). Строго говоря, по отношению к классическому канону, тому самому, что родился на берегах Эгейского моря, это даже не философский акт и не его имитация. Это есть блуждание сиротливой мысли, робко рыщущей в поисках

утраченного времени. Сегодня живая мысль вызывает жалость, сожаление; она укутывает тлеющее сознание своими рваными желтыми листами, стыдливо оглядываясь на портрет старика Гегеля. Как пишет Хайдеггер, «Закат уже состоялся. Следствие этого события – обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость "действительности", дело которой действует неотвратимо, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия *существа бытия,* причем с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия»[1].

Собственно, что являет собой человек современной философии? Некое существо, все наличное состояние которого есть сплошная иллюзия, обман, игра бессознательного или языковых правил. Реальность человеческого рассыпается вне какого-то специального фокуса, а обретается зачастую как система знаков, причем знаков тела и производства (родство экономики и секса). Тема потребностей человека не случайно всплывает именно в новейшее время: эти самые потребности есть прямое развитие того, о чем писали еще Маркс и Ницше. Удовлетворение потребностей превратилось в основное содержание социальных процессов. Культура же как сам способ утверждения человека не может быть предметом потребления. Внимание современной философии к этому сюжету само говорит о бессилии мысли, если она не может ничего сущего обнаружить за пределами эмпирического. Об обреченности человека жить биографической (именно биографической, а не автобиографической) памятью в ожидании собственного обретения в пространстве и времени функций. Сама жизнь есть лишь постоянное

[1] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // http://philosophy.allru.net/perv185.html.

геометрическое умножение «товаров», а в «товар» превратилось абсолютно все.

Полицентричность социальности и мысли оборачивается самым настоящим презрением к иерархичности как принципу культуры, как выражению онтологической причастности. Обретенная массой уверенность в себе делает просто смешным самое *начало* всякого творческого усилия. Вся его ценность измеряется ставками реальности как розыгрыша, стирающей различие мысли. Можно ли всему этому искать исчерпывающее объяснение только в специфике и законах рыночной экономики? Скорее, сама экономика смогла занять свое место благодаря отказу от трансцендентности в культуре в самом широком смысле этого слова. Если присмотреться к основным философским интуициям о человеке, составившим философское событие XX в., то становится очевидно, что все они словно оправдывают человека за его выявившуюся неспособность к бытию, к культуре, к идеальному. И феноменология, и экзистенциализм говорят о человеке «освободившемся», и что только такое освобождение и дает возможность узреть подлинную реальность его опыта в мире. Не заслоненную метафизикой и обретающую идентичность в быстром потоке разных «миров», наслаивающихся друг на друга, но значимых именно в таком хаотически пред-находимом качестве.

Резюмируя, можно сказать так, что в отличие от классического философского акта, бывшего самостоянием самой культуры и человека как универсально бытийствующего, модернистский и постмодернистский опыт мысли стал отстраненно *наблюдать* за человеком. Но не в том позитивистском смысле, который также учитывается со времен Дильтея и различения наук о духе и наук о природе, а в том особенном измерении, что эта мысль остается безучастной в смысловом наполнении и о-формлении человека. Новейшее время порождает множество философских портретов человека, но ни в одном из них не отражается судьба его самого. Это обоюдное сиротство – удел обретения свершившегося времени. Но

обретения кем? Тем кто жил во времени? Но он уже не нуждается в таком владении. Тем кто ищет время в будущем? Но он – сам его раб.

Б) Важнейшим проявлением указанного обстоятельства, т. е. децентрализации философского акта, его выпадения за грань культуры и опыта сознания стал фактический отказ современной философии от поиска истины как некой познавательной и онтологической ценности, реализовавшийся в первую очередь в плоскости такого знакового для XX в. философского события, как рождение интереса к *языку*. Это касается не только логического позитивизма и философии языка, но практически всех философских направлений. Для понимания языка стало характерно наделение его самыми разными культурными «полномочиями», далеко выходящими за рамки коммуникативной реальности. И проблема истины стала трактоваться главным образом как определенная языковая «игра». Язык стал одной из самых задействованных арен борьбы с метафизикой. Основные классические философские категории (сущность, бытие, субъект и пр.) рассматриваются как бессмысленные пустые словесные обозначения. Как пишет в «Философских исследованиях» Витгенштейн, «именование кажется какой-то необычной связью слова с объектом. И такая странная связь действительно возникает, например, когда философ пытается выявить особое отношение между именем и именуемым, устремляя взор на некий предмет перед собой и без конца повторяя его имя или же слово “этот”. Дело в том, что философские проблемы возникают, когда язык пребывает в праздности. Вот тут-то и в самом деле можно вообразить, будто именование представляет собой какой-то удивительный душевный акт, как бы крещение объекта. И, мы также можем сказать слово “этот” по отношению к предмету, обращаясь к предмету как к “этому” странное употребление данного слова, встречающееся, пожалуй, лишь в процессе философствования»[1].

[1] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // http://www.philosophy.ru/library/witt/phil.html.

Язык неразрывно связан с определенным действием, которое он производит. И эта связь в качестве «формы жизни» сама образует основание самого культурного опыта. Языковые игры отражают регулярности поведения людей и сами в свою очередь, отливаясь в концепты, детерминируют критерии выбора оснований тождественности данной культуры, данного сообщества. «В работах представителей витгенштейнианской традиции общество фигурирует скорее как идеализированное "лингвистическое сообщество", все основные типы взаимодействия членов которого аналогичны многообразным формам речевой коммуникации»[1]. При этом задача философии состоит не в исследовании мифических «бытия» или «сущности», а в прояснении сути *употребления* слов, языка. На англоязычной почве в середине XX столетия особенно интенсивно занимались исследованием философского понятийного синтеза как практики неправомерного сочетания грамматически схожих концептов. Вся совокупность метафизических представлений была отвергнута как не имеющая ни малейшего подтверждения со стороны опыта употребления слов.

В более широком смысле язык как система культурных знаков стал предметом пристального интереса в рамках структурализма и постструктурализма, берущего свое начало в работах Фердинанда де Соссюра. В них язык в собственном смысле есть лишь одна из форм существования культуросозидающих семиологических систем. «По нашему мнению, – пишет Соссюр, – понятие языка (langue) не совпадает с понятием речевой деятельности вообще (langage); язык – только определенная часть, правда, важнейшая речевой деятельности. Он, с одной стороны, социальный продукт речевой способности, с другой стороны - совокупность необходимых условий, усвоенных общественным коллективом для осуществления этой способности у отдельных лиц. Взятая в целом, речевая деятельность многоформенна и разносистемна; вторгаясь в несколько

[1] *Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства. М.: МГУ, 1991. С. 105.

областей, в области физики, физиологии и психики, она, кроме того, относится и к индивидуальной и к социальной сфере; её нельзя отнести ни к одной из категорий явлений человеческой жизни, так как она сама по себе не представляет ничего единого. Язык, наоборот, есть замкнутое целое и дает базу для классификации»[1].

Для такого подхода характерно понимание языка как самодостаточного образования в телосе культуры, претендующего на его определяющие конституитивы. Доведенное до своего логического конца в деконструктивизме Деррида, такое понимание фактически полностью отождествило реальность духовного опыта человека, развернутого во времени, и трансграмматические правила (правила, которые специфицирует не какой-то отдельный национальный язык или группу языков, а «язык вообще»). Не случайно Деррида высоко оценивал Ницше. В сущности, работа, начатая еще Марксом, и пришла к тому, что не только идейное содержание философии было объявлено «идеологией», но и сами способы хранения и трансляции культуры, механизмы её «памяти», в том числе знаковая реальность оказались подвергнуты разбору. Можно сказать так, что «лингвистический поворот» в европейской философии в новейшее время стал выражением *антифилософского*, антикультурного усилия мышления в ситуации Модерна.

Но такой «поворот» стал возможен опять-таки только после гегелевского завершения традиции: после того, как само различие формы и содержания мышления оказалось снятым и открыло доступ к возможности совершенно разных несовпадающих культурных текстов. Но все дело в том, что только *гегелевский текст* и только по отношению к *состоявшейся* традиции был в качестве «умерщвленного» знака, в качестве истребленного «вне-себя-бытия» абсолютной формы. Деррида отчасти прав, когда указывает, что Гегель – «последний философ книги» и он же «стал первым мыслителем письма»[2]. Именно отчасти, поскольку быть «мыслителем

[1] *Соссюр де Ф.* Курс общей лингвистики // http://www.philologoz.ru/ling/saussure.htm.
[2] *Деррида Ж.* О грамматологии. Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 144.

письма» можно было бы только в том случае, если бы Гегель *уже после* «Феноменологии» и «Логики» каким-то фантастическим образом развернул *вторую* феноменологию или логику, оставаясь при этом на уровне *наличия* реализованного тождества бесконечной субъективности. Что абсолютно невозможно! Единственный путь, которым можно было пойти *после* Идеи – это философия права, которая уже в этом смысле не является абсолютным тождеством мышления, обладает неким *языком* (потому-то Гегель и говорит о полете совы Минервы). Гегелевское *письмо* является историческим пределом всякого культурного текста, универсальным методом саморазвертывания любого текста, произведения, обретения им собственной предметности. И оно не может быть дешифровано традиционными средствами формально-логического или лингвистического анализа. Эти средства пригодны только для текста как еще только *вне себя* пребывающего сознания, сохраняющего зазор формы и содержания.

B) Еще одним симптомом постметафизической концептуализации культурного универсума в ситуации Модерна и Постмодерна стала проблематизация мира повседневности и обыденного сознания. На первый взгляд, столь не свойственный философскому поиску сюжет стал в XX в. одним из узловых аспектов, пробных камней для сознания, вырвавшегося за пределы собственного *бытия*. Часто можно слышать такое объяснение возникновения интереса к повседневности именно в современной неклассической философии: классическая философия есть опыт рационального логического постижения мира и самого человека, а повседневность как сплав не исчерпывается только рациональными схемами поведения, мышления и т. д.

«Классическая онтология ума», по выражению Мамардашвили, преимущественно есть выражение дуального познавательного отношения к реальности, тогда как повседневность предполагает также и иные формы отношения человека к миру (ценностные, например). Удовлетворительно ли такое объяснение? Лишь отчасти.

Во-первых, классическая философская традиция, о которой мы говорили в предыдущих лекциях, сама не может редуцироваться к «познаванию». И новоевропейская ближайшим образом, картезианская форма мысли, абстрагирующая субъект-объектное противоположение, есть только один из моментов развертывания опыта европейской субъективности. Во-вторых, в классической традиционной европейской социальности повседневность не составляла бытийно автономный опыт человека, область опосредствования всеобщей культурной матрицы. Повседневная жизнь рядового француза или немца эпохи Фридриха Барбароссы или Тридцатилетней войны может быть выделена как грань социо-антропологического опыта лишь с точки зрения преемственности развития материальной культуры, стандартов поведения и т. д. Но повседневность не составляла особенное обогащение самосознания, не критериальна по отношению к эпохам Европы именно в силу того, что она всецело внутри жизни сознания, внутри «практически истинной» культуры. Она, безусловно, интересна современному человеку как историческая ценность (например, во французской исторической школе «Анналов»), как основание, быть может, цивилизационной компаративистики. Таким образом, обращение к повседневности в неклассической философии есть свидетельство трансформации самой культуры, а именно: обозначившейся трещины автономного человеческого существования и его причастности надындивидуальным социокультурным конструктам, формам общежития и иным транслируемым от поколения к поколению смыслам, ценностям, образам. Сегодня повседневность глядит на нас совсем иными глазами. Понятно, что именно она образует первичный опыт, но совсем не очевидна причастность её культурному тексту. Сегодня таковой нет вообще. Распадение единого идеального континуума культуры привело к фрагментаризации социальной реальности. Поэтому-то многие философы в поисках подлинной «очевидности», «фактичности» ухватились за проявление человеческой активности, не требующее специального смыслового

авторства и не подлежащее сомнению. Хотя еще Декарт резонно отмечал странность реальности очевидного на фоне очевидности реального во сне.

Начало философского вопрошания о повседневности было положено в феноменологии на уровне анализа опыта «другого» в том, что образует «собственно мое». Понятие «жизненный мир» употребляется Гуссерлем как обозначение совокупности культурных коллективных смыслов, очевидностей, данностей, в которых реально существует человек, и которые как «первопорядковые» *предшествуют* всякой категоризации опыта. Важнейшая особенность жизненного мира это интерсубъективность. Первичность опыта всегда дана как ситуация «между».

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль пишет: «В рамках трансцендентально редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с сущими в нем “другими” и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, *интерсубъективный* мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах…Миру опыта принадлежат объекты с *духовными* предикатами, которые сообразно своему происхождению и смыслу отсылают нас к субъектам, и чаще всего к «другим» субъектам и к их активно конституирующей интенциональности: таковы все объекты культуры (книги, всевозможные орудия и механизмы и т. д.), которые вместе с тем, однако, несут в себе смысл опыта этого существования *для каждого* (т. е. для каждого члена соответствующей культурной общности, например, европейской или не столь широкой французской и т. д.)»[1]. В этом интерсубъективном пространстве каждый человек становится и определяется как «один из…», из множества себе подобных не только на уровне телесном (физиологическом), что воспринимается чувственно, но и на уровне

[1] *Гуссерль* Э. Картезианские размышления // http://www.philosophy.ru/library/husserl/kartesianische_meditationen.html#_Toc35695655.

ожидания поведения, реакции на речевые акты, смыслопорождения и пр.

Очень показательным в контексте антиидеальной социально-дивергирующей настроенности Модерна является феноменологический ход, состоящий в том, что в основание «сродства» множества ego, сплетающего собственно жизненный мир, Гуссерль кладет *аналогическую апперцепцию*. Тут, наверное, можно было бы вспомнить монадологию Лейбница, тем более что сам феноменолог использует термин «монада». Однако у Лейбница совпадение траекторий монад *пред-определяется* «гармонией», в конечном счете, самим Богом. У Гуссерля же ничего подобного нет: «Это конституирование, начинающееся на основе *чистых* "других *ego*" (которые пока еще не наделены мирообразующим смыслом), по своему существу таково, что "другие" по отношению ко мне не остаются изолированными друг от друга, что, напротив, – естественно, в моей собственной сфере – конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в *конечном счете, некое сообщество монад*, а именно как такое сообщество, которое (посредством своей сообща-конституирующей интенциональности) *конституирует один и тот же мир*. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь они в объективирующей апперцепции наделены смыслом *"люди"*, т. е. психофизические люди как объекты мира»[1]. Тут Гуссерлю можно было бы предъявить тот же иск, который Гегель выставил Лейбницу – где или в чем заложено основание конституирования «одного и того же мира»? Если таковое принять только исходя из его очевидности для меня («эпохе»), то вряд ли я вправе просто экстраполировать свою апперцептивность в качестве меры *иного*. Но для феноменологии это вовсе не проблема. Что и понятно, ибо весь пафос выявления предельной «чистоты» опыта адекватен культуре как простому *рядоположению*

[1] *Гуссерль* Э. Картезианские размышления // http://www.philosophy.ru/library/husserl/kartesianische_meditationen.html#_Toc35695655.

внеформальных единств. Как же еще можно проинтерпретировать опыт сознания в ситуации, когда мерой такового может выступить только интенциональное усилие, созидающее очевидные смысловые узлы. В одной из своих поздних работ Гуссерль справедливо определяет классическую европейскую культуру как «философскую форму существования», как «бытие, направленное к цели (TELOS)»[1]. В то же время, если пытаться *имманентно* определить данный телос исходя из «интенционально конституируемого сообщества», то нет никаких необходимых условий для опосредствования между очевидными «для меня» смысловыми горизонтами и теми, что полагают «сообщество» как таковое. Понятие *форма* остается на уровне феноменологии невостребованным в его классической определенности.

Но именно такой ход мысли и создал предпосылки для философского осмысления повседневности как такого мира, который в первую и главную очередь автономен по отношению к культуре. Его истинность, его давление оказываются выигрышными для современного человека позициями, избавляющими от тяжести переживания *времени*, вырвавшегося из под самосознательного контроля в эпоху идеальности. Во многом «бегство» в повседневность стало, говоря языком Фрейда, сублимацией страха времени, о котором так сильно и ярко писали практически все экзистенциалисты (страх времени как движения к смерти). Размыкает ли человека такая «сублимация»? Освобождает ли его? На этот вопрос можно конечно ответить достаточно просто: все дело в том, чем именно является для человека обыденность, повседневность. И идет ли в данном случае речь о том, что обратным был бы такой ход, как *трансцендирование* в экзистирующем потоке, как неизбежное разрывание границ? Но в действительности проблема лежит вовсе не в плоскости бинарной оппозиции эмпирической всегда *этой* конкретики и иных внеположных моей «очевидности» миров,

[1] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 145.

горизонтов. Сама такая оппозиционность всецело внутри современного кризиса культуры.

В классической традиции бесконечное множество всевозможных *других* миров было изнутри через само себя объято и пронизано сбыванием вечности. Все дело в том, что *за-предельность* «моему-здесь» не является открытием новейшей философии! Она есть прямое следствие невозможности (отчасти исторической) сознания *быть* самосознанием как отвлечением опыта от той самой очевидности, за которую так цепляется феноменология. Очевидность, дающая нам сущности, есть обман сознания, есть желание модернистского, довольствующегося формально-логическими «подтверждениями» сознания вне бытия установить собственное присутствие. Причем желание, находящееся в тесном родстве с ницшевским «переворачиванием» классических «интерпретаций». Повседневность и может быть описана с позиций такого «аналогического» тождества. Но таковое есть симптом тяжелейшей агонии сознания. Характерно высказывается Хайдеггер: «Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики»[1]. И действительно, метафизический настрой прошедшей эпохи человека Модерна пугает, настораживает; он трусливо прячется от него так, словно эта самая метафизика всенепременно его погубит. И погубит, ибо, вопреки Хайдеггеру, в забвении оказалась свершившаяся реальность духа, *бытие духа*. Современник, даже если он философ, и в первую очередь, *если он философ* (!), стремится прочь от метафизики. Парадокс? Скорее коварная игра времени.

Философия и время не могут пребывать в простом незаинтересованном сосуществовании, в некоем безразличном со-присутствии. Метаисторический ракурс первой есть сверхвременная устойчивость сознания. А Модерн, отбросивший идеальную форму бесконечности сознания, всецело теперь полагает это сознание как ищущую функциональной корреляции с другими такими же монаду.

[1] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // http://philosophy.allru.net/perv185.html.

Человек в таком мире повседневности обладает *биографией*. Но что такое эта биография? «Я – человеческое существо, родившееся и живущее в социальном мире с его повседневностью, воспринимаю его готовым, выстроенным до меня, открытым для моей интерпретации и действия, всегда соотнесенным с моей актуальной биографически детерминированной ситуацией»[1].

Биография выступает неким аргументационным полем индивида, встраивающегося в систему социальных связей и отношений. Его значимость как «детерминация» определяется именно захватом монады будущим. Социальный атом, проецирующий себя в будущее, способен лишь подняться на уровень «заботы» о себе и другом в той мере, в какой этот другой влияет на кривую его жизненного пространства. Биография как *прошлое* есть уничтожение этого прошлого, есть аннулирование опыта сознания, его подчинение «машинам» взаимодействия. Повседневность как первичность опыта сводит сознание к способности интерпретации себя и других. Такая интерпретативная практика расценивается как смыслопорождение, как полагание некоего общезначимого («мы-перспектива»). Но вряд ли детерминированные временем и обстоятельствами люди закрепляют сам смысл как налично состоявшееся собственное присутствие; напротив, каждый повседневный шаг есть разрывание и преодоление такого наличного актуального состояния. Обладающий биографией индивид выступает как *функциональная* нумерическая единица в такой машине. Сама социальность на уровне повседневности есть не более чем функция.

Проблематизация повседневности, развитие данного сюжета у последователей феноменологии (ближайшим образом у А. Щюца) еще в большей степени свидетельствует об изоморфности «открытых» миров мирам *конструируемым*. У Щюца показательна идея о том, что повседневность есть область явления «естественной» установки сознания. «В естественной установке повседневной жизни

[1] *Щюц А.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 134.

нас занимают лишь некоторые объекты, находящиеся в соотношении с другими, ранее воспринятыми, образующими поле самоочевидного, не подвергающегося сомнению опыта. Результат избирательной активности нашего сознания – выделение индивидуальных и типических, характеристик объектов»[1]. Данная естественная установка сознания есть весьма удачное изобретение Модерна, есть, в сущности, один из мифов XX в.

Такая естественность, обнаруживающая всю очевидность «моего» на уровне не состоявшегося *моим* прошлого в биографии и заботящегося о будущем есть как раз внебытийное прозябание коммуницирующей монады. Модерн и Постмодерн не знает *автобиографии*, которая как форма самости свидетельствовала совсем о другом, принципиально ином отношении человека и культуры, человека и времени. «Интимность» и «анонимность» таких монад абсолютно стирается. От нее остается лишь тень, лишь иллюзия «укрытости»: «каждый из партнеров включается в биографию другого»[2]. Но такое включение не есть некий культурный знак или шаг, ибо не является обогащением жизни сознания. Можно было бы, наверное, сказать, что обогащение происходит в чем-то ином. Это, собственно, и утверждает современная позитивистски ориентированная мысль – жизнь человека есть многоуровневая стихия, в каждом отдельном срезе которой господствуют свои принципы означивания, а потому и опыт сознания может обрести собственную достоверность лишь в каком-то одном «регионе». Раздробленность культурного телоса принимается как объективная данность, которая с этой точки зрения есть основание просто разных опытов. Сам смысл феноменологического исследования сознания и социальности увязывает первичность опыта с его собственной модальностью: от «стратегии» сознания теперь нельзя отделить практичность, полезность, нужность, значимость и т. п.

---

[1] *Щюц А.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 130.
[2] Там же. С. 135.

В этом отношении показательно, что развитие концепции «жизненного мира» шло в направлении своеобразного замещения смыслосимволического пространства культуры, точнее, даже его полного вытеснения, различными экспликациями жизненного мира. В частности, одна из наиболее авторитетных на сегодняшний день социально-философских концепций – теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса – прямо связывает социальную эволюцию с постепенным преодолением противоречия между «жизненным» и «системным» мирами через углубляющуюся рационализацию жизненного мира. Подобная трактовка вообще расценивает классические формообразования духовной культуры как операциональные режимы «разума» (познавательный, инструментальный и т. д.) – в духе Модерна. Данная рационализация также вполне соответствует хайдеггеровской оценке феномена техники как прямого «продолжения» старой метафизики, философии логоса.

Кроме указанных тенденций и проблемных ракурсов европейской мысли XX в. можно, конечно, выделить еще массу иных. Но, в принципе, они уже будут лишь углублением и детализацией отмеченных: критики и неприятия классического метафизического логоса, тотальной деструкции самой смыслосимволической реальности человека как цельного духовного образования, в том числе «переворачивания» и разрушения способов смыслополагания и конституирования онтической модальности знаковой реальности, пристального интереса к языку, обоснования истинности «прогрессирующего» движения во времени к будущему, связываемого с наукой и т. д. «Открытия» бессознательного, «структур», «письма» и т. п. лишь еще больше покрывают человеческое существо незнанием. А ведь именно жажда позитивного знания обуревает нас уже как минимум столетие. И именно она, её утоление, не может гарантировать человеку обретение собственной достоверности. Философия в последние времена

попыталась стать знанием. И тем самым фактически изменила самой себе.

Самым знаковым для новейшей эпохи стало кардинальное изменение отношения самого человека, сознания и философии, изменение со-присутствия культуры и мысли о ней. С одной стороны, современная философия может привлекать своей незавершенностью, альтернативностью, открытостью, многообразием и поливекторностью концептуальных подходов, но в том же самом отношении теперь уже минувший двадцатый век уж точно никак нельзя назвать философски уютным для сознания. Все это обильное многоголосье создает сильный шумовой эффект и если какая-то из его волн вдруг совпадает с индивидуальным настроем, то отнюдь не сообщает ему завершающее культурное удовлетворение.

Философия теперь *по ту сторону* человека, она не является имманентным сказыванием как собственным восполнением бытийной полноты и универсальности осознающего себя духа. Естественно возникающий вопрос о будущем философии лишь только на первый взгляд может вызвать ощущение таинственности и какой-то мистической дрожи мысли. В действительности этот вопрос уже давно решен. И его решением является сам факт обращенности вопрошающего сознания в будущее. Актуальность *судьбы* философии сегодня есть следствие принципиальной незавершаемости её во времени. Судьба не есть сбывание, ибо последнее есть нечто сродное платоновской метафоре «припоминания». Вопрос же о будущем, при всей своей кажущейся философичности как магии неизвестного и бесконечно удивляющего, предрешен быть знаком *отсутствия* сознания как свидетельства самого себя, знаком обрекающего безграничья, выплескиваясь в которое мысль будет погружаться в темную бездну ничто.

ЛЕКЦИЯ 11. РОССИЯ В ЗЕРКАЛЕ ЗАПАДА: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Говоря о философии на протяжении всех предыдущих лекций, мы постоянно подчеркивали её глубинное родство с западной цивилизацией, с классической европейской традицией. Действительно философия стала выражением всемирно-исторического свершения самого человека, которое в западной культуре обрело собственный вневременной абсолютно универсальный предел. Можно ли в этом фундаментальном бытийном, собственно человеческом контексте говорить о том, что феномен философии в некотором отношении доступен или мыслительно очевиден для иных, чем европейская классика культурных традиций, других цивилизационных очагов? На первый взгляд вопрос этот банален. О философии знают во всем мире и более того, особенно в последнее время в связи с кризисом западной социальности, ценностей и идеалов «чистой» рациональности, все чаще и чаще говорят о некой более «глубокой» философии Востока. Обладающей собственной мерой духовного претворения, не поддающейся западной рационалистической стандартизации и потому якобы открывающей для человека реальный доступ к собственному экзистенциальному и социальному умиротворению и смысловому завершению.

Однако, как мы уже неоднократно подчеркивали, сам феномен рациональности в ситуации Модерна подвергся конструктивистскому перерождению и поэтому судить о классической рациональности с позиций позитивной научной картины мира, сложившейся за последние пару столетий принципиально нельзя. Тот факт, что современный человек не в состоянии в лоне западного мироустройства обрести гарантии собственной цельности и достоверности предпосылаемых ему обществом (миром политики, экономики) масок и шаблонов поведения, не является аргументом в пользу критики классической западной культуры и её квинтэссенции в философии. Не «грехи мудрости», а грехи горделивого забвения

мудрости, почитающего возможным исключительно «практическое» (Маркс), технологическое совершенствование человека. Очарование всяческой восточной мистикой, заполонившее собою современное западное символическое пространство есть самое прямое свидетельство отсутствия в последнем *мышления*, оставляющего зияющие дали и леденящие пустоты вместо идеальной собранности мира-как-бытия-для-меня. Виновен ли в этом сам очаровывающийся индивид? Наверное, нет. *Вместе моего слова чужое слово…*

Как же в этой связи можно говорить о возможности философии в России? Как возможна философская мысль в России? Возможна ли философия в России как философский акт? Как культурно-достоверный акт философствующего человека.

Определение специфики русской философии, понимание неоднозначности самого такого понятийного сопряжения требует уяснения, во-первых, того отношения в котором находится русский цивилизационный мир и Запад, во-вторых, значения той реальности, что открывается в опыте философского вопрошания в России, для её же исторического самоудостоверения. Возможно ли и если да, то как, сопоставление русской философии и западной? Каковы хронологические рамки русской философии, можно ли выделить в ней какие-то этапы, периоды и т. д. Вот примерный неполный перечень вопросов, возникающих всякий раз при попытке осмыслить то теоретическое наследие, которое оставило нам ближайшим образом российское девятнадцатое столетие.

Что выступает культурно-историческими предпосылками формирования отечественной философской традиции? И в этом смысле *что* является *началом* философской мысли в России? Появление и развитие философии в России стало духовным следствием вступления русского мира в открытый и тесный диалог, культурное соприкосновение с Западом, начало которому было положено во 2-й пол. XVII в. в связи с реформаторской деятельностью Петра. Размыкание русской цивилизации в послепетровское время стало не просто событием политическим,

социально-экономическим, военным (при всей безусловной значимости этих составляющих нашей истории), но прежде оно знаменовало собой обретение Россией особого, можно сказать метафорически, всемирно-исторического зеркала, глядясь в которое наш уникальный мир увидел впервые собственное отражение в масштабе универсального человеческого свершения. Стало это возможно именно потому, что Запад, классическая Европа на уровне имманентной философской культуры мышления в своей наличной социокультурной практике опредметил чистое всеобщее, движение человеческого духа к собственной свободе и реальности самоудостоверения. Только в непосредственном соприкосновении с западным миром, западным универсализирующим мышлением Россия смогла «примерить» на себя образ подлинно исторического деяния, ибо никакие военные победы не сообщают ей того действительного масштаба и смыслового напряжения, в котором та или иная культура переходит из возможности в действительность, становится наличной реальностью человеческого охвата времени.

Философия в России стал опытом исторического самосознания русской цивилизации, попыткой обретения собственной меры универсальности, собственной идентичности. Совсем не случайно, что собственно русская классическая философия начинает свой путь после восстания декабристов, что по времени совпадает с вершиной философского творчества Гегеля в Европе и активным продвижением Модерна в её социальной реальности. Влияние Гегеля на формирование философии в России было колоссально. Практически каждый русский мыслитель, писатель, публицист начинал свой творческий путь через определенную «школу» (позитивную или же негативную) гегелевской философии. Гегель как вершина классического западного интеллектуализма, как венец исторического свершения человека, бытийной реальности духа стал для России высочайшей мерой всеобщности, наглядным образцом конституирования собственного самосознательного опыта. При этом гегелевская философия завораживала юные русские умы, прежде

всего, своей предельной логической завершенностью, стройностью, последовательностью диалектического синтеза, системностью. Все эти качества расценивались не только в качестве образца философского знания, но и как некая методика социальной деятельности. У крупнейшего представителя русского анархизма М. А. Бакунина мы находим слова о том, что неплохо бы применить гегелевскую философию для свершения такого же дела «как во Франции». Понятно, что ни «свершенное во Франции дело», ни гегелевская философия в бакунинском переложении (а заодно и младогегельянском) не имеют никакого отношения ни к собственно гегелевской философии, ни к роли философии в развертывании Модерна, в том числе столь трепетно ожидавшимся в России анархистами разных мастей путем радикального слома социальности в её традиционном варианте.

Несмотря на огромное влияние, на своеобразное заражение русской души тягой к чистой абсолютной идеальности акта философского сознания, Гегель остался для России и для русского ума, надо признать это честно и прямо, недостижимой мерой мысли. И проблема тут вовсе не в том, что на русской культурной почве, включающей в себя национальные ментальные, религиозные и иные особенности, не могло быть органично привито, несмотря на всю пылавшую с необычайной силой страсть, зерно кристально чистого рационализма. Выше мы уже подчеркивали, что гегелевская философия не может оцениваться по меркам любого типа мышления, абстрагирующего какую-то одну «способность» субъективности. Абсолютный идеализм шире, масштабнее, чем любой из всех известных ныне видов рациональности. Дело тут отнюдь не в приемлемости рационального начала для русского мира, или, наоборот, его непременном отторжении практикой и, что называется, «национальной психологией». Вместе с тем, именно в предметном соприкосновении с определенной рационализированной модификацией духа Россия сама смогла заявить себя в философском слове, стать неким Словом. Но каким словом?...

Философия вообще и гегелевская в особенности, будучи, собственно, предельно возможным выражением феномена философии в принципе, не может быть в некоем познавательном или ценностном акте помышления перенесена на иную культурную социально-историческую почву. В таком случае она остается не более чем *знанием*, попытка претворения которого в реальную практику взаимодействия, целеполагания на индивидуальном уровне будет приводить к трагедии и расколу сознания, а на социальном – к деформации общего символического пространства, разрушению традиционного образа своего идеального времени. Ибо философия как опыт есть бесконечное открытие иного, чем очевидная данность, предметность, измерения человека и культуры, измерения, которое не просто доступно определенной форме мысли, точнее, собственно мысли в самом глубоком сердцевинном смысле слова. Но требует исчерпывающего напряжения всей человеческой «мускулатуры», специфического *чувства* отношения своей самости к чему-то сверхреальному, устанавливающему власть вечного и всегда превосходящего возможную степень *существенности меня* в таком абсолютно проникающем зрении.

Наступивший в Европе в XIX столетии Модерн охватил в этом плане и Россию, которая сама себя переживала как напряженный всемирно-исторический поиск, как трагедию надломленного стихией всеобщего самосознания станового хребта бытийности. Отражение себя самой в зеркале универсального мышления есть принципиальный переворот в самом жизненном основании цивилизации, есть её определенное испытание. Философская работа в России в сущности охватывала собой не только theoria в строгом классическом западном значении. Русская культура не знала ценности абстрактно-теоретического мышления как такового, хотя, с другой стороны, на протяжении практически всей своей истории обнаруживала своеобразную ностальгию по платоновскому миру. Могла ли такая ностальгия стать фундирующим способом полагания цивилизационно-исторической идентичности? Вряд ли. Скорее,

именно наоборот: *присутствие на границе* (в экзистенциальном смысле этого слова) как особое свойство русской культуры, не характерное для Запада или Востока, не оставляло шансов для строгой метафизической иерархичности русского сознания и жизненного пространства. Известное метание русского духа, подмеченное практически всеми отечественными мыслителями, отнюдь не может квалифицироваться как проявление сугубой философской ритмики и даже в тех случаях, когда этот самый дух возвышался до самосознательного проникновения и утверждения самого себя, то тут же в тот же миг обрушался в небытие, повергая человека в полнейшее бес-сознание.

Итак, наличие следов философски активного мышления в русской культуре как факт её истории, есть рожденное в весьма ревнивом диалоге с Западом сомнение в собственной цивилизационной, можно сказать прямо, всемирной, обстоятельности. Сомнение, соседствующее с почти аристотелевским удивлением. Но в отличие от греческого сказания о мире, первое слово русского сознания не было бытием. Не было им в том отношении, что означило собой не *что* русской культуры, русского мира, не его идею, а некоторую изначальную, доопытную *пустоту* всякой возможной в принципе русскости. У русского мира нет корневого первоначала всего сущего, у него нет этого самого сущего. Сразу же приходящие на ум хайдеггеровские мотивы открытости Dasein как возможный метафизический образ России, т. е. её бытие как специфическая вне-начальность, открытость к смыслу и доступность лишь времени, оставляют, однако, большой зазор – стремление к избавлению от самой себя, желание не быть собой, разрывание всякой ставшей существенности пройденного пути. *Миф об особом русском пути был мифом прежде всего для самой же России.*

Начало русской философии не стало подобно началу греческого слова началом, о котором что-либо после можно было бы сказать. Первый и основной вопрос русского философского акта, который с

известной долей условности можно обозначить как *поиск* начала, тем не менее не открыл онтический горизонт русского мира. Русская мысль и сама Россия, словно Гуинплен и Дея, так и не смогли свершить акт метафизического соития; мысль, не преодолев раздирающей и порой уродующей трагичности собственного рождения, оставшись в плену очевидности своего отчуждения, отказала своей искусительнице в удостоверении её *этой* действительности, в возможности *этого* исторического обстояния как пути в вечность. Русский мир ввергнут в истязающее вопрошание несчастного сознания, постоянно томящегося своей абстрактной глубиной, оставляющей в полнейшем безразличии то, что единственное могло бы вырвать его из оков *постигнутого* отсутствия мирности как бытийности. Ностальгирующее созерцание дали не примиряется ни с чем, что выступало бы пределом *сознания как обладания началом* – ни с идеей как зеркальной жизнью бесконечности, ни с упокоением вернувшегося к себе сознания из этой зеркальности – ни с чем, что стало бы завершением опыта русской философии, её освобождением для самой России. Этот опыт остался сиротливым думаньем, вызывающим то ли смех, то ли звериный оскал того самого *русского*, который все более и более склоняется видеть во всяком *Лице* как завершении времени свое уничтожение. Лицо есть образование метафизическое, есть произведение слова, есть печать становления, поэтому русский мир остается тайной для самого себя, непостижимой во времени как акте, как границе.

Вопрос о предпосылках русской философии можно рассматривать двояко. С одной стороны, он связан именно с указанной ситуацией вступления России в открытое взаимодействие с западной культурой, её достижениями, ценностями и идеалами. С другой же, если говорить о преемственности философского слова по отношению к тысячелетней традиции русской духовности, связанной, главным образом, с воспринятым от Византии православным каноном и соответствующим типом идеократической детерминации

социальной жизни, то корни, истоки русской мысли следует искать в самих исторических основаниях российской культуры. Подобное требование было вполне справедливо, поскольку следовало бы оговорить тот круг цивилизационной инаковости, в котором сформировался совершенно уникальный тип культуры.

Здесь следует отметить в качестве важнейших вех истории русской духовности прежде всего становление славянской письменности (начиная с IX в. благодаря деятельности Кирилла и Мефодия). «Исторически закономерная потребность в создании книжного языка была изначально связана с христианизацией славянских народностей, освоением ими нового монотеистического миросозерцания в условиях упорной борьбы со старым политеистическим миросозерцанием (язычеством) и задачами создания книжного литературного языка. Становление такого языка способствовало развитию культур данных народностей, появлению у них собственных литератур, возможности освоения других литератур, в особенности византийской»[1]. А также, конечно же, принятие христианства на Руси, что в совокупности способствовало оформлению государственности сначала Киевской Руси, затем Московского царства, связанное в том числе с переложением восточно-греческого религиозно-историософского наследия в качестве первоначального варианта собственной цивилизационной идентичности. Определенным логическим завершением этого стала знаменитая «доктрина» псковского старца Филофея о «Москве как Третьем Риме» в 1-й четв. XVI в. В своем послании к Великому Князю Московскому Василию III старец Филофей писал: «…во всей поднебесной есть единый христианский царь и сохранитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве… все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государства. Согласно

[1] *Робинсон А. Н.* У истоков славянской письменности // http://feb-web.ru/feb/ivl/vl2/vl2-3733.htm.

пророческим книгам это – Российское царство: ибо два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать»[1].

Все эти вопросы историко-культурных оснований прорастания русского мира в философском слове сами по себе заслуживают отдельного исследовательского внимания и составляют предмет самостоятельных исторических и археографических изысканий, выходящих за рамки настоящего лекционного курса. И дело тут не столько в масштабности сюжета, сколько в том, что представляется, на самом деле, весьма проблематичным отнесение к предпосылкам актуализации именно философской формы мышления вся целокупность историко-культурной, этнической, религиозной и прочей детерминации отечественной традиции в её отличии от Востока и Запада. Эта детерминация определенным образом уже присутствует в собственно первом философском вопросе у первого русского философа – Петра Чаадаева. Присутствует в том смысле, что образует то самое метафизически *отсутствующее* начало русского мира, русской жизни, которое при попытке мыслительного (равняясь на всеобщее западного образца) проникновения никак не определяется как телос культуры, постоянно ускользает от своего исторического завершения.

Кроме того, если отсчет русского философского опыта вести с еще летописного слова, поучений Мономаха и Иллариона (XII век), полагая при этом фундаментальную значимость формировавшейся на раннем этапе истории картины реальности, её нравственного, политико-правового содержания и т. д. как важнейших структурных элементов культурного топоса, то *что же* остается на долю собственно *мыслительной формы*? Аргументом в пользу такой расширительной позиции чаще всего выступает сам тезис о специфике русской философии, не совпадающей с европейскими интеллектуальными рафинированными практиками. Однако такое противопоставление западной и русской философии как более или

[1] Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в. / сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Художественная литература, 1984. С. 441.

менее рациональных дискурсивных практик не только не проясняет существа дела, а напротив уничижает исторический статус самой философии, от которой в таком случае остается лишь голое вопрошание. Для западной цивилизации актуализация философской формы культуры была обретением собственного смыслового телеологического и ценностного предела, выражала собою сущность нового типа социальности, сочленения человека со своей отчужденной в обществе мерой. В России же появление философии, вообще-то говоря, состоялось как явление в некотором роде антирусское. А именно: русская культура, рожденная в стихии инородства, «собирательства», изначально развивалась в координатах дорефлексивного сознания, ориентированного на *сердечное* отношение к личности, что в православной традиции получило максимальную форму достоверности. Потребность в философии возникла в России тогда, когда она почувствовала несказанность в истории, абстрактность своего существования, требующую восполнения на уровне всемирного знака России.

Было ли появление философии определенным опытом оформления национального самосознания? Можно ли вообще сказать, что русская философия является национальной формой мысли? Которую в этом отношении можно поставить в один ряд с немецким классическим идеализмом, французским просвещением или греческим духом? Хотя русская философия и начинается с вопросов о судьбе России и продолжается именно как преимущественно мысль о России, тем не менее она не является в западноевропейском смысле слова национальной формой. Принцип национального тогда имеет отношение к движению духа и входит в соответствующее формообразование, когда носитель такового сам лишь постольку определяется национально, узнает свою границу в национальном пределе, поскольку этот предел относится к другому такому же как *своему* иному, как моменту собственной положительной определенности. Это мы обнаруживаем только в европейском цивилизационном очаге. Именно в последнем

национальное не замыкается в свой Космос, в свое единоличное владение бытием, а выступает всегда в форме опосредствования, т. е. тем самым является лишь временным или практически истинным опытом обретения личностью самости, но не её абсолютным пределом. Поэтому, строго говоря, история не имеет примеров конкретно национальных философий: философская форма культура и её национальный дух не симметричны. Более того, именно в философии всякое национальное обретает всеобщую логику собственного развития, внеположную себе свою истину. Национальное через философию, через обретенное мышление снимает свое различие. Вечность иерархична и национальное в ней лишь момент. Но русскость никогда не была такой национальной средой. Русская философия стала вопрошанием культуры, соседствующей с национальными формами, и на таком практическом уровне соприкасающаяся ближайшим образом именно с традициями, которые как таковые сохраняют свою временную модальность, т. е. пребывают в стихии абстрактного.

Первым русским философом был современник Пушкина Петр Яковлевич Чаадаев, известный прежде всего своими «Философическими письмами». Значение его фигуры для русской культуры и философии определяется именно тем, что фактически он впервые открыто поставил вопрос об историческом пути России как о первоначале и смысле русского мира, его всемирном самоопределении, обретении собственного *лица*. В контексте современной Чаадаеву ситуации его своеобразное заявление действительно выглядело несколько странно. Однако именно в 1-й четв. XIX в. после наполеоновских войн и либеральных игр нового поколения европейской и российской элиты, был реализован прорыв русской мысли сквозь непосредственность исторического (социального, политического, знаково-символического) обстояния, очаровывающее самосозерцание, отчасти еще наивно-доверчивое, свойственное эпохе Екатерины Великой. Хотя традиционный взгляд на русское восемнадцатое столетие гласит, что это была эпоха

русского Просвещения, по нашему мнению, подобная аналоговая оценка не соответствует действительности ни с точки зрения критериев европейского Просвещения (о которых шла речь в предыдущих лекциях), ни с позиции того, чем стало послепетровское время для самой России.

Эту эпоху, конечно же, можно условно обозначить как *просвещение* в том смысле, что именно тогда в Россию хлынул поток европейских знаниевых ценностей, образовательные университетские и академические стандарты и пр. В пользу чего говорит бурное развитие науки, феномен М. В. Ломоносова и целой блистательной плеяды деятелей искусства, естествознания, литературы (В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, Н. М. Карамзин, Н. И. Новиков, А. Н. Радищев, М. М. Сперанский и др.). Но в том-то и дело, что вовсе не такими приращениями знаменовалось европейское просвещение, последнее не было ни рождением науки, ни рождением искусств. Было ли, далее, русское просвещение рождением национального самосознания? Ответ на этот вопрос также неоднозначен. И в первую очередь потому, что сам факт исторического самосознания как некое усилие культуры по обретению не только в себе но и для себя универсальности само по себе не является, как мы уже подчеркивали, универсальным. А в случае с Россией оно в принципе стало возможным только в ситуации соприкосновения с западным миром и его метафизическим наполнением. Причем свершилось это соприкосновение уже тогда, когда сам Запад завершил свой путь как идеальная форма культуры, как обретение человеком себя в вечности, т. е. в эпоху «сумерек». Именно наступление Модерна в Европе стало временем обретения русским миром собственного опыта самосознания. Могла ли при этом Россия осознать факт метафизического свершения Запада? Могла ли она, обретая собственную историю не впасть в плен времени, оставив за собой право выбора немодернистского пути?

Первое русское философское слово поэтому не случайно поразительно напоминает гегелевское слово о России, сказанное

почти в то же самое время. Вот известные слова Чаадаева: «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ни чему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь»[1]. А вот какой вердикт выносит Гегель исторической роли славян: «вся эта масса исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии, так как в истории мы имеем дело с прошлым»[2]. И вердикт вполне справедливый: классический период человеческой истории, или, собственно, то, что является историей в принципе, предполагает обретение наличной

[1] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/text_0010.shtm.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 368.

действительностью абсолютной формы. Иными словами, история как свершение человека во времени, как форматированный опыт, действительно не включала в себя славян и, в частности, русский мир. Это вовсе не означает, что русская культура абсолютно бесценна и сама для себя не выработала никаких смысловых горизонтов. Но тот факт, что только в соприкосновении с Западом Россия обрела собственный образ (как отсутствующее начало самосознания) свидетельствует именно о том, что становление себя в пространстве всемирной истории было для нее определенным самопревозможением, специфическим актом трансцендирования по отношению к собственному фактическому содержанию.

Заявленная Чаадаевым проблематика стала определяющей для всей русской философии. Именно на основании решения вопроса о смысле исторического предназначения России сформировались два основных крупнейших направления русской общественно-политической и философской мысли в XIX в. – славянофильство и западничество. Надо отметить, что русская философия развивалась в тесной связи с широкими общественными дискуссиями относительно острых проблем внутреннего государственного устройства, внешней политики страны и т. д. Причем именно в духе Модерна эти проблемы рассматривались в плоскости не только исключительно практической, но и сама практика русской жизни ставилась в зависимость от специфически понимаемого её духовного измерения, выбора религиозных ориентиров, ценностей знания или, наоборот, веры и т. п. Все эти тенденции русского вопроса в полной мере уже проявились в «Философических письмах» Чаадаева. Практически все основные сюжеты русской классической литературы позапрошлого столетия начиная с Грибоедова и до Чехова так или иначе связаны с определенным осмыслением возможных путей «преображения» русского мира и его главного носителя, его духовного «строительства», «созидания». Все великие титаны русского художественного слова – полностью в этом смысле принадлежат

Модерну, максимально полно выражают его дух, и более того, его трагедию на русской цивилизационной почве.

Основной вопрос русской философии, поставленный Чаадаевым, как уже отмечалось, напрямую связан с историческим самоопределением России, попыткой обнаружения «первоначала» как «бытия» русского духа, единственно способного привести его в спокойствие мира. «Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. Это происходит от того, что мы никогда не шли рука об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни Западу, ни Востоку, у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода»[1]. Основной магистралью решения данного вопроса о принадлежности русского мира, о его самости, таким образом, стало отношение к западному пути развития, который, особо это подчеркнем, трактовался всецело как *прогресс* социального устройства на основе рационального постижения мира и самого человека, т. е. именно модернистски.

В рамках славянофильства Россия рассматривалась как совершенно особый уникальный исторический феномен, обладающий собственной мерой культурного свершения, ценностями, типом духовного единения, отличным от западной рациональности. Основоположником данного направления традиционно считается литератор и мыслитель А. С. Хомяков, огромную роль в движении сыграли И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин. Среди наиболее известных славянофилов числились также Ф. И. Тютчев, В. И. Даль, Н. М. Языков, Н. Я. Данилевский и др. В данной лекции мы не будем

[1] *Чаадаев П.Я.* Философические письма // http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/text_0010.shtm.

детально останавливаться на учении каждого из этих авторов, каждое из которых заслуживает специального исследования. Нам важно подчеркнуть специфику такой стратегии исторического самосознания, которая исходит из постулирования самодостаточности, самоценности русского цивилизационного пути. При этом не следует приписывать славянофилам, как это иногда делают некоторые современные отечественные ангажированные псевдонаучные круги, духовно-практический экстремизм, радикализм в решении вопроса о роли славян в истории и т. д. Также важно то, что славянофилы не отрицали значения европейской культуры и образованности для России.

Крупнейший русский философ, представитель раннего славянофильства Иван Киреевский прямо связывал Россию и Европу на уровне становления имманентного исторического предела, предвосхищая многие идеи Достоевского и Соловьева. И именно ему одному из первых принадлежит в сущности верный диагноз вдруг обнаружившейся философской настроенности русского ума на фоне завершения эволюции западной культуры, который в том же самом отношении также четко обозначил специфику русского восприятия европейской философской духовности как «отвлеченно-рациональной» односторонней стихии, нуждающейся в своем восполнении. В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России» он пишет: «Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельною от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. *Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною*, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие,

были в нем следствием совсем другой жизни, проистекающей совсем из других источников»[1] (выделено мной. – А. М.).

Западничеству принадлежит противоположный взгляд на историческую судьбу России в том смысле, что если славянофилы указывали на обреченность русскости в философском вопрошании, то западники расценивали такое отрешение как путь возрождения России. Наиболее влиятельными представителями западнического направления в русской публицистической, социально-политической и философской мысли считаются сам первый русский философ П. Я. Чаадаев, Т. Н. Грановский, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарёв, Н. Х. Кетчер, В. П. Боткин, П. В. Анненков, Е. Ф. Корш, С. М. Соловьев, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин. К западникам примыкали такие писатели и публицисты как Н. А. Некрасов, И. А. Гончаров, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, И. С. Тургенев, Д. В. Григорович, И. И. Панаев, А. Ф. Писемский, М. Е. Салтыков-Щедрин и ряд других. Доминирующим принципом осмысления русской истории у западников было признание ценности западноевропейского пути развития общества. Сам Чаадаев открыто признал социальную отсталость России, постоянно цеплявшейся за свою уникальность, а в итоге так и не выработавшей за тысячу лет подлинно человеческих форм существования социальности. «Если мы хотим подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо, необходимо как-то вновь повторить у себя все воспитание человеческого рода. Для этого мы имеем историю народов и перед нами итоги движения веков»[2]. Обретение своего лица задача действительно фундаментальная и западники в отличие от славянофилов прекрасно понимали, что её решение невозможно вне общительного континуума, образованного соитием плодов Европы и русского мира. Но соитие это могло быть реализовано только как русское вопрошание и со стороны России.

---

[1] *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 123.
[2] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/text_0010.shtm.

Вообще и западничество, и славянофильство безотносительно к конкретному содержанию концептуальных построений их представителей фактически на всю последующую историю нашей страны определили основные координаты поиска национальной исторической идентичности, своего «места» в пространстве и масштабе всемирного движения человечества. Так или иначе, но практически все русские философы в той или иной степени выражали либо симпатию Западу, либо подчеркивали своеобразие России и необходимость отыскания собственной укорененной стратегии существования. Проблема заключается в том, что и западники и их оппоненты оставались в пределах модернистского образа самой западной культуры. Обнаруживая, с одной стороны, собственное историческое небытие (причем как в плане симпатии к Европе, так и в плане любования собственной «особенностью»), критически его переживая, русская мысль, с другой, *сама стала небытием* русскости, её сказывающим изживанием. Русский дух только трансцендируя себя мог быть причастен философской форме достоверности. Ни философская «любовь» к исконному русскому, ни такая же философская «критика» всего нашего не были органичны для существования русского человека, которое никогда не подпадало под какой-то определенный формализм культуры. Пленение временем, будущим обрекло философское сознание в России.

Вопрос о том, относится ли Россия к западной цивилизации, или к восточной, представляет ли собой некий третий полностью индивидуальный исторический путь, опосредующий вместе с тем элементы и западного и восточного миров (как, например, полагали представители евразийства, – одного из крупнейших направлений российской социально-философской мысли 1-й пол. XX в.) может и должен быть решен именно в плоскости оснований и результатов процесса исторического самосознания России. Спорить о специфике цивилизации, ссылаясь на уникальный исторический опыт, особые традиции и т. п., – видимо, значит просто раствориться в бесконечности фактов и всяческого эмпирического многообразия,

что, естественно, не будет способствовать обнаружению подлинного основания. Лишь с вступлением русской культуры в диалог с Западом, обретением в последнем меры собственного всемирного «присутствия» Россия обретает если не свое имманентно положенное *лицо*, то во всяком случае получает реальную возможность выйти из *непосредственного созерцательного* стихийного прозябания, которое как таковое может длиться тысячелетия, но никак в себе не различается, не имеет силы, способности, метода самоотталкивания, самоотличения, и, следовательно, остается для себя не реализованной исторической задачей, не опредмеченным, не проговоренным в Слове смыслом. Именно такую стихию русский мир и представлял собой в допетровское время и таковой он остался на уровне самоощущения во времена соприкосновения с миром свершающейся метафизическим образом человечности. Обретение исторического лика есть ближайшим образом обретение себя как некоего предмета – предмета рефлексии, предмета работы. Конечно, такое обретение могло состояться исключительно как модернистская претензия со всеми вытекающими последствиями. Но тем не менее философское вопрошание, актуализация потребности в некой *русской идее* сделали возможным не просто временное дление, а историческое движение русского мира. Однако в отличие от Запада это историческое движение само уже не было свершением, и философия была глубоко отчуждена от несущего потока русской мирности. Исходя из этого, вопрос о том, *что есть Россия* получает свое решение: Россия есть то, что она спрашивает о себе. Но Россия не есть самосознающая реальность Духа! Вопрошание о себе как некое историческое самосознание было только попыткой, но вовсе не развертыванием осознанно обретенного *начала,* как европейское *бытие*. Поскольку же такое вопрошание стало реально предметно возможно только в качестве отражения себя в зеркале западной культуры (воспринятой так или иначе), то в *этом* смысле Россия, конечно, есть более Запад, чем Восток. Это «более» не следует толковать как-то количественно, по аналогии со степенями сходства и пр. Этот ответ вообще лежит в

иной, чем практическая, плоскости и не может рассматриваться как основание для эмпирической оценки и прогнозирования. Культура России не философская, скорее поэтическая. Русский мир – это мир сердца, а не логоса. Поэтому и к философии в России сложилось довольно странное отношение, хотя нередко она обретала здесь своих самых яростных и страстных поклонников. Отношение, которое можно примерно обозначить как недоверчивое ощущение *обреченности* быть *нереализуемым*, несвершающимся опытом самосознания. Именно такой печатью вопрошающего предрешения отмечены все крупные философские события в России.

Можно выделить с известной долей условности следующие основные направления зрелой русской философии 2-й пол. XIX – 1-й пол. XX вв:

1. *Почвенничество*. Возникло в конце 1850-х гг., основные представители: Федор Михайлович Достоевский, Аполлон Григорьев, Николай Страхов и др. Масштаб и значение фигуры Достоевского выходят за рамки только данного направления и речь о нем пойдет ниже. Формирование почвенничества было связано в первую очередь с публикациями в журналах «Эпоха» и «Время» ряда отечественных писателей, мыслителей. Нередко это направление отождествляют со славянофильством. Основные идеи почвенников (прежде всего публицистов Страхова и Григорьева) во многом складывались как своего рода реакция на проводившийся в 1850-1860-е гг. курс модернизации российского общества. Историческое своеобразие русского мира рассматривалось как полностью автономное и не требующее восполнения западными эрзацами социокультурного устройства.

Критическое отношение к самому тесному взаимодействию России и Запада, следует заметить, весьма симптоматично выражало собой общую настроенность Модерна: требование «вернуться к народу», «к родной почве», взятое на уровне не только ценностно-смысловых установок, но и конкретики социально-политических, экономических и воспитательных и иных измерений опыта,

доведенное до своего логического максимума, исторического предела, на самом деле, должно было лишить русский мир собственного самосознания, векторности процесса цивилизационной идентификации. Ибо простое постулирование собственной специфики в случае с Россией (и в отличие от классического субстанционального Востока – Китая, Индии, Персии и т. д.) не могло быть основанием исторической тождественности. В том-то и парадокс русского мира – существование «народным духом», «почвой» оставляет его за бортом всемирно-исторического свершения, русскость в своей *непосредственности*, в своем *не*-определенном, в себе неотрефлектированном стихийном длении не составляет какой-либо момент всеобщего определения культуры.

Возможность быть *для себя* для русского мира обусловлена положенностью *извне предела* – западной традиции. И именно на специфическом противоречии русской созерцательности, непосредственности и европейской рациональности, формализуемой духовности основано обретение своего лица нашим миром. Такое взаимодействие, открытое окончательно Петром и не принимаемое славянофилами и почвенниками уже в ситуации европейского Модерна (т. е. исторически завершившегося периода *становления*), обрело главным образом русло внешней институционализации и практики образования. Но это не была псевдомодернизация! Это была именно та модернизация, которая единственно и могла состояться в той культурно-исторической ситуации. Россия не могла стать Западом, но только в его зеркале могла обрести собственную *свершаемую во времени человека* самость.

2. Русский *анархизм*. Сыграл большую роль не только в теоретическом обосновании сценариев русской жизни, но и в практике постреформенной России эпохи Александра II (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин и отчасти П. Л. Лавров; последнего иногда относят к русским социалистам-народникам). Теоретически свои воззрения основатель русского анархизма Михаил Бакунин формировал под определенным влиянием идей П. Прудона и М.

Штирнера. Главным звеном в его позиции было отрицание дальнейшей необходимости в существовании государства как регулятора общественных отношений, а также сложившихся форм социальной коммуникации, хозяйственного уклада, основанного на частной собственности и т. п. Бакунин вел очень активную пропагандистскую деятельность в Европе, куда он вынужден был уехать. В 1868 г. он создал организацию «Международный альянс социалистической демократии», влиянию которой пытался впоследствии подчинить и Первый Интернационал, что, однако, закончилось неудачей.

В России под влиянием идей Бакунина развились наиболее одиозные бунтарско-анархические подпольные движения народничества («Черный передел», «Земля и воля» и др.). Следует отметить, что помимо, так сказать, чисто европейской, или, говоря более строго, модернистски-европейской, составляющей теории анархизма в его русском переложении немалую роль сыграли исконно отечественные мотивы всесокрушающего «топорного», бунта. Своеобразная «метафизика» русского бунта издревле наряду с другой противоположностью – покорностью – была присуща русскому человеку. Идеи анархизма в их глубинном антропологическом проявлении и значимости подверглись критическому осмыслению в том числе в творчестве современника всей этой болезни Модерна Ф. М. Достоевского. В романе «Бесы» автор показывает всю ложность, абсурдность, античеловечность и безбожность позиции радикально настроенных народников в лице одного из героев – Петра Верховенского.

3. Русский *марксизм* (П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановский, Г. В. Плеханов, П. Б. Аксельрод, Ю. О. Мартов (Цедербаум), В. И. Ленин (Ульянов), Л. Д. Троцкий и др.). Начало данного направления было положено в 1880-е гг. Говоря о данном направлении отечественной философской и социальной мысли нельзя сказать, что оно было действительным развитием идей Маркса на русской культурной почве. Доминирующим мотивом обращения к Марксу,

задействования положений его концепции материалистического понимания истории была, конечно же, сугубо практическая деятельность, направленная на создание оплота так называемого революционного движения в России.

Этому аспекту данного сюжета мы в нашем курсе не уделяем особого внимания: во-первых, он достаточно масштабно представлен в исследовательской литературе и, во-вторых, собственно, уже не имеет прямого отношения к развитию самого философского опыта, если, конечно, последний рассматривать вне тех многочисленных мистификаций и совершенно чуждых ему самому наслоений, которые в глазах не только обывателей, но и многих теоретиков уже в XX в. скомпрометировали саму классическую традицию мышления. При этом многие из аутентичных идей самого Карла Маркса подвергались не просто определенной интерпретации, но и существенному видоизменению.

Судьбы марксисткой философии в нашей стране оказались тесно связаны с радикальными сломами русской истории в новейшее время, поэтому сегодня определенная часть мыслящего слоя россиян порой с некоторым скепсисом относится к самому Марксу. В данном случае мы не будем вступать в спор по поводу того, имеются ли для этого реальные основания. Но в любом случае и сам Маркс, и его ревнивое «штудирование» в отечественной философии выражают собой самый пик Модерна, социального конструктивизма и, в сущности, разложения идеальных оснований самой культуры.

Отдельно видимо следует сказать о развитии философии в Советском Союзе. Сразу оговоримся, что именовать советскую философскую практику, как на уровне исследований, так и на педагогическом уровне *русским марксизмом* принципиально нельзя! Хотя именно Маркс был в центре внимания официально, тем не менее следует отграничивать вообще весьма странный симбиоз европейской университетской «технологии», исконной тяги русской души к поиску подлинности и истинности по ту сторону наличного опыта и также официально насаждаемый атеизм от собственно

русской классической философии 2-й пол. XIX – нач. XX вв., к которой изначально, еще на стадии непосредственного знакомства и, скажем так, чисто идейного (концептуального) интереса принадлежали и первые русские марксисты (Плеханов, например).

Во многом, конечно, повышенный градус интеллектуальной активности в нашей стране (активизировавшийся после смерти И. В. Сталина) был обусловлен характерными для тоталитарного общества процессами оппонирующего высвобождения творческой энергии человеческого духа. 1930-1980-е гг. минувшего века оставили весьма значительные плоды опосредованного освоения и осмысления современной западной («буржуазной») философии, проблем исторического развития и типологии культуры. В том числе очень ценными для современного философского поиска стали разработки глубинных аспектов материалистического понимания истории, неофициального прочтения Маркса, а также и всей классической философии. Назовем имена наиболее крупных авторитетных советских авторов, внесших значительный вклад в отечественную историю и культуру мышления: Э. В. Ильенков, М. К. Мамардашвили, Ю. М. Лотман, Г. П. Щедровицкий, М. К. Петров, Э. Ю. Соловьев, Г. С. Батищев, В. С. Библер, Л. М. Баткин и др.

Отдельно следует сказать о творчестве М. М. Бахтина и А. Ф. Лосева. Их путь в философии вряд ли вообще может быть отнесен к традиции советской философии (разве что только чисто хронологически). Последнего вообще нередко относят к последним представителям русской классической философии «серебряного века». Впрочем, справедливости ради, также важно отметить, что практически каждый из указанных и многих других авторов составлял суверенное мыслительное образование (чего только стоит вклад Ильенкова в исследование проблем идеального и сущности диалектики или семиотическая культурологическая школа, основанная в Тарту Лотманом).

Рост самостоятельной мысли в условиях советского времени, и особенно, в эпоху так называемого застоя, когда уже явно изжил себя

«фанатизм дедов», был, что называется, мировоззренчески чистым, честным и потому отчасти наивно-утопическим. Актуализация его скорее именно вопреки жестким идеологическим рамкам, «духу времени» и «букве» официально разрешенных цитат Маркса и его последователей приводила к тому, что вовсе не было свойственно западной философии и русской классической – к стремлению через *чужой* язык, через совершенно иную, нежели русская, систему означивания «проговорить» некий *универсальный* смысловой горизонт. Однако такая универсальность не могла состояться как обретение собственной меры культурного творчества. Утопичность данного стремления также нельзя рассматривать по аналогии с европейской утопией – речь не шла о *сказывании* для данного типа культуры *идеального*. Горизонт мысли в советское время не отражал ни «советский космос», ни его прошлое, ни его будущее, не составлял ему символическую оппозицию, некую социальную альтернативу. Лишь в одном очень важном и на первый взгляд удивительном отношении его можно отнести к *русскому* миру – он был *бесформенным отрицанием самой русскости*.

4. *Евразийство*, как общественно-политическое и философское течение впервые появилось в 20-е гг. XX в. в среде русской эмиграции. Наиболее крупными представителями были выдающие русские ученые и мыслители того времени: кн. Н. С.Трубецкой – филолог, философ, этнограф и лингвист, П. Н. Савицкий – географ, экономист, философ, геополитик, Г. В. Флоровский – историк культуры, богослов, религиозный философ, Г. В. Вернадский – историк и геополитик, Н. Н. Алексеев – правовед, государствовед и политик, Л. П. Карсавин – религиозный философ, П. С. Арапов, Т. П. Святополк-Мирский и др. Началом теоретического оформления движения стал выход сборника «Исход к Востоку» (София, 1921) молодых тогда еще авторов Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Г. В. Флоровского и П. П. Сувчинского. Основная идея евразийства связывает цивилизационную идентичность России с особым – евразийским – типом культуры, обусловленным как

географическими, так и исключительно ментальными свойствами. Отдельно следует указать на творчество выдающегося русского ученого, историка, этнографа Льва Николаевича Гумилева, разработавшего теорию пассионарности, в рамках которой процессы энергоинформационного взаимодействия Земли и Космоса выступают как самый глубинный фундамент процессов эволюции этносов в истории. Все основные крупные исторические вехи, войны, масштабные завоевания, возникновения и распады империй, революции и т. п. представляют собой не что иное, как всплески пассионарности, особой, нередко исторически и ценностно не мотивированной активности людей и целых сообществ, племен, этнических групп. Гумилев долгое время состоял в переписке с Савицким. В теории пассионарности огромное место отводится как раз изучению тысячелетних социокультурных и этнических процессов на территории лежащей между Европой и Азией, именуемой в узком смысле слова Евразией.

5. Наиболее авторитетным с философской точки зрения в собственном смысле слова является центральное направление всей русской классической философии, получившее именование *философия всеединства*. Основателем этого философского течения стал русский поэт и философ, сын известного историка Сергея Михайловича Соловьева Владимир Сергеевич Соловьёв (1853–1900). Идеи и проблемы обозначенные в творчестве В. С. Соловьева получили свое дальнейшее развитие, обсуждение в трудах таких авторов как братья князья Сергей и Евгений Трубецкие, Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Лев Карсавин, Семён Франк и мн. др.

Именно Владимир Соловьев является ярчайшим представителем русской философской мысли, создателем наиболее полной философской системы, которую можно сопоставить с профессиональными системами западной метафизики. Значение Владимира Соловьева для русской философской мысли и культуры огромно. Его философию с известной долей условности можно назвать примером русского философского систематического

построения. Условно – потому что все-таки русский философский опыт в своих даже самых высочайших проявлениях не стал утверждением мыслительного способа конституирования реальности человеческого духа.

Для самого Соловьева предельный абсолютный идеал сущего как некое срастание всего и одухотворение есть мистическая София или Вечное Женственное начало мира – реальность, которая вообще не может объективироваться в категориальной форме. Более того, данная реальность, открывающаяся в усиленном поиске предельного единства *Всего* русского философского опыта совершенно иного рода, нежели *бытие* западноевропейского мышления. Бытие есть форма *самоутверждения* мысли, есть логическая определенность Всего, а всеединство, скорее, забвение всякой конкретной отрицательности как порождения субъективности. Русский мир не знает субъективности.

Форма европейского мышления, как мы показывали в лекции о Гегеле, не может рассматриваться как простая абстракция воспроизводимого сущего, его закономерностей, связей и пр. Космос классической европейской традиции охватывает собой полностью опосредствование субъективности, он не преднаходим, ни как пространство-время, ни как абсолютная телеология. Но, к сожалению, именно так она и воспринималась русским сознанием. Западное мышление было для него «продуктом чистого разума», рефлексией «отвлеченных начал», между которыми и реальной жизнью – огромная пропасть. Для русского ума перейти эту пропасть силами *так* понятого мышления невозможно. Соловьев в своей философии всеобщего синтеза попытался выразить самое интимное чаяние всей русской культуры – ***ожидание*** душевно-нежного, теплого, уютного строя жизни и мира в целом. Эта всеохватная согревающая и щадящая уютность мира всегда будет размывать границы как напряжения мыслительного опыта, так и образного чувствующего опыта религиозного *сознания*. Это ожидание не тождественно ни модернистскому проецированию будущего, ни тем

более классической метафизической форме бытийного самоутверждения человека в Божественном. Ожидание вообще не есть сознание. Красота, Добро и Истина для русского мира всегда были трехликим трансцензусом, оставляющим для мышления печать неизбывной *широты* жизненного потока, складчатость которого не тождественна его форме, а потому есть тайна для самой себя.

Так или иначе, но все последующее развитие философии в России, включая так называемый серебряный век русской культуры, литературы и, собственно, философии, проходило под огромным влиянием творчества Владимира Соловьева. В некоторых версиях истории русской философии отдельно выделяют такие направления, как религиозная философия русского серебряного века, русского зарубежья, русский персонализм (относя к нему Н. А.Бердяева и Б. П. Вышеславцева), русское неокантианство (П. И. Новгородцев, Б. И. Кистяковский) и т. д. Однако, в сущности, все известные мыслители первой половины XX столетия вряд ли могут быть однозначно квалифицированы по какому-то одному-единственному основанию. Каждый из них фактически создал свой уникальный опыт целостного осмысления судеб русской цивилизации, роли христианства, самой философии, сохраняя при этом связь с идейным наследием Вл. Соловьева как точкой схождения смыслового спектра исторического самосознания русского мира. Поэтому мы вслед за Н. О. Лосским укажем на тех авторов, которые, оставаясь в русле философии всеединства создали коллективную вершину русского духа, собственно русскую философию в прямом смысле этого слова со своими специфическими задачи, мотивами, и которая в конечном счете стала результирующим словом глубоко метафизически отчужденного авторства культуры. Николай Лосский пишет: «Исследование религиозно-философских проблем начато было в середине XIX в. славянофилами: продолжая их дело на более широкой основе, в последней четверти XIX в. Вл. Соловьев создал сложную всеохватывающую систему религиозной философии, а от системы Соловьева в последние тридцать лет пошло множество

ветвей и отпрысков, так что в России создалась обширная религиозно-философская литература. В развитии её в большей или меньшей степени приняли участие следующие лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренский, о. С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, В. И. Иванов, Д. С. Мережковский, Н. О. Лосский, С. А. Алексеев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др. Основная задача русской религиозно-философской литературы есть построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающее богатое содержание и жизненную действенность главных догматов христианства, которые во многих умах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от жизни и миропонимания… В трудах Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинального русского философского творчества, – искание цельного знания о целостном бытии и потому конкретный характер мировоззрения»[1].

Идея всеединства, сформулированная Владимиром Соловьевым, стала определенным результирующим синтезом исканий русской мысли в области обретения метаисторического, метафизического образа истины не только как абстрактной данности знания, веры или чувства, но как конкретного всеобъемлющего выражения предельной бытийной достоверности всякого сущего. Справедливости ради следует отметить, что предложенный Соловьевым вариант универсального *образа Всего* как мистически открывающего фундаментальную сращенность и преходящность всякого конкретного в абсолютном бытии, на самом деле очень сильно напоминает не что иное, как понятие *Абсолютный Дух* в философии Гегеля. И, конечно, не случайно. Вот как, например, Соловьев предлагает видеть подлинное начало всемирной истории, требующее от каждого её члена усилие по преодолению собственного конечного существования. В статье «Русская идея» он

[1] *Лосский Н. О.* Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2. С. 13.

пишет: «Раз мы признаем существенное и реальное единство человеческого рода – а признать его приходится, ибо это есть религиозная истина, оправданная рациональной философией и подтвержденная точной наукой, – раз мы признаем это субстанциональное единство, мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот её истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»[1].

Сам русский философ, высоко оценивая гегелевскую философию в целом, считал её предельно возможным высшим выражением западного рационализма, а потому в принципе ограниченным, односторонним опытом обретения человеком и культурой абсолютной истины. Последняя вообще не может быть всецело дана какому-то одному способу отношения человека к миру, какой-то одной форме опыта – мыслительной, чувствующей или еще какой-то. Такой взгляд на философию Гегеля уже на русской почве ярко выражает специфику Модерна. Как же еще могла русская мысль откликнуться на вершину европейского человечества? Вывод Соловьева не только вполне оправдан русским миром, не только вполне ожидаем и логичен, но и не менее приемлем для Запада *после* Гегеля.

Позднее Соловьева И. А. Ильин смог преодолеть узость выхолащивающего толкования гегелевской философии как феномена исключительно рационалистического, но вместе с тем также отказал в итоге Гегелю в историческом свершении Духа. Вообще, такое толкование Гегеля как рационалиста или даже иррационалиста на

[1] *Соловьев В. С.* Русская идея // http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html.

самом деле, как мы уже неоднократно подчеркивали, всецело находится в плену исторического забвения бытия, коим знаменовалась эпоха все более и более ширящейся «практической универсальности» человека. Спекулятивное знание в координатах русского восприятия или абсолютно логично, или абсолютно мистично и потому, так или иначе, оно осталось внеположным всякому иному, чем европейское, социокультурному форматированию. Русский дух стремился к истине «откровенной» (Л. Шестов), а не познанной. Истина западной метафизики для русского человека всегда оставалась предметом мышления, понятого формально, не пронизанного столь дорогой всякому русскому душевной сердечностью. Русскость *не внутри мышления*, она где-то *рядом с ним* и постоянно взирает на плоды деятельности последнего. Можно ли как-то предметно охватить это около-данное присутствие? *Что* оно такое? Мысль или только желание мысли? Опыт русского философствования и есть ответ на эти вопросы.

Таким образом, все самые значимые фигуры русской мысли после В. Соловьева: И. Ильин, Н. Бердяев, С. Булгаков и др. – не могут рассматриваться в рамках замыкающей специфики отдельных направлений, а образуют синтетическое явление в духовном пространстве России в самый сложный, трагический период её истории. Истоки и смысл раскола русского народа, развернувшегося в первой половине теперь уже минувшего двадцатого века, однако, были полностью указаны еще в XIX в. Федором Достоевским.

В нашей лекции, посвященной опыту философского вопрошания русского мира, мы не ставим себе детального разбора содержания многочисленных учений, созданных в нашей стране за последние двести лет. Этому посвящена специальная литература историко-философского характера. Тем более что последние пару десятилетий в условиях крушения жесткого идеологического прессинга со стороны власти русская религиозно-метафизическая мысль не только оказалась доступной, но и переживает в настоящее время своего рода второе рождение или ренессанс. Тексты русских

мыслителей читаются и перечитываются, анализируются, сопоставляются. Важнее в данном случае другое – показать перипетии судьбы философского слова в России, пределы её собственного исторического самосознания, возможности обрести усилиями разума свое всемирно-историческое лицо. Судьба эта стала не только знаком русского мира, но и символом самого Модерна, и, следовательно, западной традиции, попытавшейся вне собственного исторического опосредствования присвоить себе время свершения, подчинить будущее. Сама русская философия в этом смысле отчасти напоминает удел неклассической европейской мысли – быть мыслью вне культуры, быть сиротливым словом за гранью опыта человека. Сам же этот опыт не смог обрести искомую цельность, был обречен на не сращиваемое раздвоение предмета и мысли, «идеи» и «жизни», настоящего и будущего.

Именно феномен Достоевского лучше всего выражает судьбу философии в России. Художественное слово Достоевского, столь высоко оцененное Бахтиным, став для России (и, пожалуй, Европы) прорывом культурным, стало в действительности *для человека* невозможностью быть опытом самосознания. Все главные герои Достоевского – мыслители и все они глубоко трагические существа, принципиально не могущие завершить себя, свершить себя мыслительным образом, через замкнувшееся сознание обрести самость духа, своего «Я», которое всегда оказывается испытанием для самого себя. Достоевский обнаружил самое средоточие Модерна, самую его сердцевину, но в отличие от Маркса, Ницше и Фрейда, выразил не его претензию, не его конструктивное начало, а то, что осталось в тени глашатаев времени – *внебытийность постройемого сознания*. Полифоническое, «диалогическое» слово Достоевского оказалось на самом деле выражением внебытийствующего сознания. Сознание, которое не может обрести статус универсального в данной общности опыта, охвата всякой человеческой мерности, вынуждено пребывать в таком оголенном состоянии. Бахтин пишет: «Достоевскому важны не только обычные для художника

изобразительные и выразительные функции слова и не только Объектно воссоздавать социальное и индивидуальное своеобразие речей персонажей, – важнее всего для него диалогическое взаимодействие речей, каковы бы ни были их лингвистические особенности. Ведь главным предметом его изображения является само слово, притом именно полнозначное слово. Произведения Достоевского – это слово о слове, обращенное к слову»[1].

Такое открытие слова тем не менее вовсе не есть знак свершающегося философского опыта. Именно наоборот. Общение героев Достоевского протекает во времени не только в том простом смысле, что разворачивается как некий факт, длящийся и фиксируемый, но в том более глубинном аспекте, который касается возможности оборачивания сознания, его замыкающего *пред-нахождения* собственного начала. Сознание, которому доступно слово как обращение к другому, есть существенно в себе страдающее сознание, раздробленное сознание. Сила *идеи* давит всякую субъектность; русское «Я» не выдерживает напряжение *формального* отношения к самому себе. В этом и состоит подлинный сюжет всех произведений Достоевского. И если Бахтин расценивает такую открытость слова как выражение подлинного культурного акта, «текста» как рождающего уникальное «Я» в его несводимой тотальности, то, на наш взгляд, подобное культурное авторство всецело лишено собственной *автобиографии* – того, без чего нет утверждения собственной достоверности. А если такая «автобиография» и *повествуется*, то оказывается вне потока повествующего сознания, оказывается, в сущности, чужой автобиографией, становится *биографией*. И Достоевский справедливо трактует её как тяжелейшую муку, как наказание, не земное, юридическое, а метафизическое, наказание сознанием.

Герой Достоевского – «русский барчонок», «мыслящий мальчик», русский философ не стороны нагромождения воспринятых

[1] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972. С. 460.

и пережевываемых идей, а в преломлении разрывающей человечность мысли. Слово как человекообразующий акт оказывается убийственным для личности. Не в том смысле, что некоторые идеи, «философии», оказываются аморальными, безнравственными и пр. Ведь всякая нравственность как способность человека оценивать поступки, отделять доброе от злого сама подвержена действию частных интересов и чаще всего выступает оправданием «маленьких тайн» грешной человеческой души (вспомним Ницше и Шелера). Сознание как действующий акт оставляет русского мыслителя в состоянии разорванности, бытийной не-собираемости, не-соборности. Метание духа оказывается метанием во времени, а не метанием времени как Zeitgeist.

И потому бросается из крайности в крайность – от испепеляющей веры в человека, в прогресс, в будущее до тотального обрушения самой жизни и гримасничанья перед Богом. И в том и в другом случае налицо – абсолютная негативность, застывающая в *этом* своем действии, единственном, однако, индицирующем сам акт сознания, само его состояние как некое обнаружение себя в нем. «Он открывает для себя свободу, но он отделяет её от всего остального, он хочет мыслить Негативность отдельно от всего. Такая негативность оказывается Ничем, ибо нет Отрицательности вне Тотальности: если её отделить от Тождества (=Человек вне Мира), она будет чистым ничто, смертью… чистое Я = чистое Ничто, существующее и раскрываемое посредством самоубийства»[1]. Практически все герои произведений Достоевского либо кончают жизнь самоубийством в прямом смысле слова, либо фактически отрешаются от самого собственного опыта сознания, оказываются вне своей субъективности. Философский акт приводит русского человека к преодолению не то чтобы какой-то одной стороны «неправедной» действительности, какого-то одного порока, строя, состояния, а самой изначальной *ситуации человека* как

[1] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 77.

бытийствующего культурно. А что значит культурно? Значит в координатах искомого *различия*, *предела* человеческой свободы, т. е. противоположности, в том числе жизни и смерти, добра и зла и т. д. Ум словно приговор для русского мира – брезгливо отмахиваясь от «частностей» и «мелочей» жизни, он пускается в бескрайние просторы любования собственной силой тотального охвата, всепроникновения и в конечном счете разбивается о рифы собственного *бессилия*, неспособности о-пределить существование человека и общества в целом.

Потому и суждено было русскому философу, подобно Ницше, переживать и страдать собою же. Что он открыл? Умирание в человеке божественной частицы. Что он не открыл? Воскрешение в человеке божественной частицы. А мог ли? Видимо, уже нет. Ставрогин, Иван Карамазов и др. суть не что иное, как итог развития кантовской «доброй воли». Освободившись после Гегеля окончательно от оков платоновского царства, сбросив с себя всяческие «долги» перед всеобщей *мерой*, эта воля столкнулась с тем, что самый высший её предел, максимум её воления – это сам Мир, Бытие, Бог. Зачем они? Если утрачено опосредствование всеобщей целостностью, Словом как уплотнением моего наличия, как развертыванием всякого предмета внутри полагаемых смыслом контуров бытийствующей сущности. «Раз человечество отречется поголовно от бога… то само собою, без антропофагии, падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое… Мало того: если даже период этот никогда и не наступит, но так как бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человеко-богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба человека, если оно понадобится»[1]. В данном случае мы отнюдь не виним Канта. Ему самому еще было свойственно отчасти греческое

[1] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1958. Т. 2. С. 382–383.

прекраснодушие. Но почему же именно на русской почве? А в том-то и дело, что Модерн на Западе взялся за усиленное «изменение» *старого* мира, тогда как Россия в этом отношении была совершенным культурным отсутствием. Прорастание мысли на её ниве оборачивалось утратой не прежних форм, а самой возможности в таком мыслительном горизонте выявлять некую основу возвращения человека к исходному и *для себя очевидному* обстоянию утвержденного в себе разума. В философии Россия пережила себя как Запад! Россия не стала Западом, не станет им и в будущем. Но познала себя как саму судьбу мышления быть единым и единственным прорывом вечности во времени, а потому требующим высочайшего и сильнейшего напряжения духа – оставаться в стихии чистой формы образовывающегося самосознания. Ни сам Запад по всемирному своему свершению, ни тем более Россия не вынесли такого напряжения.

То открытие «автора», что свершил Достоевский, и что так привлекло внимание Бахтина, стало вторым крещением Руси, трагедийным актом её философской помолвки с Европой.

Обращение к русской философии в современном социальном контексте, в очень драматичных условиях слома всей русской жизни, безусловно, сопровождается вполне оправданным вопросом – а может ли опыт философского измерения русского мира дать некий урок или ценностные ориентиры в качестве оснований и направления будущего России? Этот вопрос тем более весом, что практически вся история века двадцатого, революция, страшная гражданская война, раскол русского мира, трагедия созидания Советского Союза «железом и кровью», Отечественная Война и крушение империи, не выдержавшей напряжения сил, – все это и многое другое было фактически предсказано русскими мыслителями, начиная с Федора Достоевского и заканчивая Бердяевым и Ильиным. Предсказано не внешне событийно, не «поименно», а по сути, как необходимое неизбежное следствие отпадения от Бога, модернистской погони за временем. Может ли поэтому русская философия дать источник

прозрения современному поколению «модернизаторов»? И, наконец, самый, наверное, болезненный вопрос – а какова судьба самой русской философии сегодня? Есть ли она сегодня? **И есть ли будущее у философии в России?** Не в плане, конечно, чтения и пересказывания чужих философских текстов, их рецепции и примерки в качестве то ли «методологии», то ли путей смыслового открытия к собственному существованию, а как действительность сбывающегося философского акта, причастия человека к Слову и утверждения себя в нем.

Исторически философский акт в России никогда не достигал собственного завершения, замыкания, следовательно, собственной самости. Сегодня же – увы! – тем более российское общество, власть и простой смертный не испытывают ни малейшей внутренней потребности в удостоверении собственной реальности, в самопревозможении своей шаткости и агонии своей цельности. К сожалению, современному российскому социуму философия как уникальный опыт личностного становления не нужна. Единственное применение пересказываемых текстов – закрепление иллюзорных каналов знаниевых статусов и легко конвертируемых маркеров. В среде современной отечественной так называемой гуманитарной интеллигенции есть весьма специфическая прослойка, с одной стороны, исповедующая ценность теоретического знания как такового, очень активно исследующая в том числе историю философии, социальных дисциплин (психологии, истории, этнологии, лингвистики и т. д.), но вместе с тем остающаяся в рамках *информативного* образа и философии и своих собственных целей и задач. Необычайно растет число исследований и реальной искренней, если хотите, заинтересованности в прояснении путей формирования современного облика смыслового пространства культуры. Но означает ли все это рост самой философии? Означает ли это появление множащихся точек культурного напряжения как порождения некой новой логики, новой онтологии? Ответ на данный вопрос очевиден – нет. Наличие в современной гуманитарной среде

модных «подходов» и «тем», желания утвердить некое новое поле философского поиска за счет вовлечения в орбиту сознания процессов выработки инновационных системных качеств общества, экономики, публичной коммуникации и пр., – все это и многое другое создает лишь только видимость расширения горизонта, углубления самого интеллектуального опыта. «Философия образования», «философия политики», «философия этноконфессиональных отношений» и т. д. до бесконечности – вот плоды современного российского мыслительного «творчества», в действительности имеющие к философии очень отдаленное отношение. Сегодня многие разделяют взгляд на судьбу философии как на то, что определяется способностью и желанием философии «привлечь» на свою сторону союзников из стана гуманитарных наук (забывая совершенно о том, что такие науки, во-первых, сами полностью сформировались в лоне определенного мыслительного континуума, преемственного трансформации классической формы мышления и, во-вторых, сам союз философии и конкретных дисциплин о человеке, обществе или о чем угодно в принципе абсурден и есть первейший признак разложения духовного стержня данной культуры). Или же желанием философии как-то расширить свое предметное поле. Что также, в конечном счете, есть следствие массового перевода всякой культурно значимой деятельности на рельсы *исчисляемости*, количественной мерности присутствия и свидетельствования.

Вопрос о России сегодня не ставится на уровне *идеи России*. Более того, открыто позиционируется неприятие всякого идеального толкования истории. Дело, однако, не в том, что современное общество стало предельно прагматично и не желает тяготиться всяческими метафизическими химерами, польза от которых неизвестна, а вот вред вполне даже может быть. Да, конечно, сегодня жизнь подчинена законам потребления, удовлетворения, удовольствия и т. п. Но именно сегодня многие из нас очень легко поддаются внушениям и влиянию различных технологий

манипуляции сознанием практически во всех сферах общества. Индивид сегодня совершенно не искушен культурой. Его отталкивает всякое усложнение опыта сознания. А его классические формы, как, собственно, формы культуры, воспринимаются совершенно безразлично и равно с «продукцией» массового потребления. Строго говоря, он вообще не мыслит в большинстве своем, а использует уже готовые эрзацы псевдосубъективной активности, шаблоны, схемы присвоения/отторжения признаков «своего» жизненного пространства, которое истолковывается исключительно материально. Жизнеустройство также рассматривается сквозь призму степени удовлетворения десублимированных потребностей. Потоки информации, заполняющие сегодня коммуникативную сферу, к идеальному смысловому измерению социально-антропологического опыта не имеют никакого отношения. Подлинная свобода личности в современной России подменяется массовым релятивизмом и фактическим опошлением публичной и приватной сфер, их слиянием и, следовательно, еще большим закабалением обывателя, игрой на его струнах удовольствия/неудовольствия. При этом, конечно, эти тенденции в социальной эволюции характерны не только для России, они отражают вообще саму современность. Но по отношению к нашей стране подобное «осовременивание» может оказаться роковым. В данном случае мы не стремимся к какому-либо прогнозу. Прогноз и философия в принципе вещи несовместимые (хотя сегодня многие полагают обратную необходимость, отталкиваясь от все того же модернистского воззрения на мысль и время). Но, так или иначе, ответ на вопрос о будущем, разумеется, не может быть абсолютно исчерпывающим и окончательным. Его может дать только само время.

В любом случае русская классическая философия остается неотъемлемой частью русского мира, любопытнейшим выражением фундаментальнейшего по своей цивилизационно-исторической значимости усилия русской культуры обнаружить, объять самое себя в масштабе всемирного свершения человечества. Будучи изначально

религиозным, православным, русский мир тем не менее именно через философский опыт попытался возвести свою культуру в положение чистой достоверности. Могло ли такое произойти как-то иначе? Могла ли культура как способ человеческого бытия, пусть и в своей специфической традиционности, выявить *свое* всеобщее вне предела своего единства? Разумеется, нет! Но проблема в том, что такое выявление оказалось само внеисторичным, *модернистским*. Русская философия – слово утраты.

ЛЕКЦИЯ 12. ЧЕЛОВЕК И МЫСЛЬ СЕГОДНЯ: ПРОТИВОРЕЧИЯ ГЛОБАЛЬНОГО И УНИВЕРСАЛЬНОГО

Завершая культурно-исторический образ философии, характеристику ключевых эпох сознания, нам хотелось бы сказать несколько слов о сегодняшней ситуации человека в мире, о сложившейся системе отношений всего исторически преемственного опыта культуры и выстроенного искусственно глобального «миропорядка» рыночной экономики, «либеральных» ценностей и всеохватной и всепоглощающей открытости. Что собою представляет сегодня сам человек, вплетенный в мириады явных и латентных нитей все ускоряющегося научно-реалистичного ожидающего сегментированного пространства? Сразу оговоримся, что вопрос о современности в философской плоскости не является вопросом сценария будущего, его предвидения и прогнозирования. Хотя, несомненно, желание знать будущее, чувствовать и ощущать свое будущее – одно из самых сильных в человеческом опыте. Тем более этот вопрос обретает особое звучание сегодня, когда стали очевидными лимиты развития цивилизации по пути, предписанному ей Модерном, т. е. самим же человеком, возжелавшим *обустроить* свое жизненное наличие.

Нередко можно слышать требования, раздающиеся именно в адрес философии, рационально сконструировать пути дальнейшего

поступательного развития цивилизации, выработать программы её устойчивого существования и т. д. При этом сама философия никак не дифференцируется и рассматривается фактически просто как некое предельное обобщение накопленного наукой знания, некое вопрошание о предметах, в которых отдельные естественные или гуманитарные дисциплины доходят до возможного максимума своей способности фактологической доказательности и непротиворечивой обоснованности. Однако в действительности весь смысл вопроса о современности как самого первейшего по своей актуальности, «злободневности» и близости к каждому человеку и бросающего словно тень на еще только предстоящее будущее состоит в желании сохранить последнюю вотчину человеческой мысли в том её подлинном качестве как культурно полагаемого метода единства человека с миром и другими. То, чего еще нет, выступает остатком самой культуры и человека в ней как существа духовного. Все остальное, т. е. все налично данное в современном обществе, уже не является таким опытом мышления как моментом опосредствования человека.

Основное противоречие и главная трудность современного философского вопрошания заключается, вопреки расхожим резонерским трибунным лозунгам, вовсе не в том, что философия должна, но не может отыскать и предложить «правильную» и «быстродействующую» рецептуру излечения хворающей цивилизации, возрождения некоего призрачного нравственного измерения культуры и духовного прозрения человека. Оно не лежит на поверхности (как все те проблемы, которые сегодня с подчеркнутым глубокомыслием именуют «глобальными»), так как требует для своего выявления не столько дальнейшего погружения в бурлящую пучину всех тонкостей мирового сообщества, его политики, экономики, экологии, теневой и публичной власти и пр., сколько усилия совсем иного рода. А именно: полнейшее *устранение* из этого мира современности и стихии его заражающей разфокусировки позитивно данной предметности. Тема будущего как

философская тема аккумулирует на сегодняшний день последние чаяния человеческой мысли на установление своей всеобщей меры охваты реальности. Но философским такое вопрошание предстоящего является только в *не*-философском, исключительно внешнем (и, строго говоря, вообще не мыслительном) воззрении на социальность. Воззрении, которое совершенно случайно и в принципе в равной степени также могло стать вопрошанием о некоем прошлом как аргументе в процессе модернистского конструирования «хорошего общества».

Философия как выработанный исторически феномен человечности, как форма самосознания культуры изначально определяла само время как ***свершающееся бытие***, на что мы уже обращали специальное внимание в лекциях о Гегеле и философии Модерна. Как же *будущее* присутствовало в таком философски форматируемом культурно-антропологическом опыте? Сама философия для классической традиции выступала таким будущим, которое присутствовало не в плоскости развития материальной основы общества, его ценностных ориентаций, эволюции художественных форм и т. д., а как результат всеобщего свершения культуры, становления человека в истории.

Для классической традиционной культуры, которая, начиная с Древней Греции, обналичила свою предельную самость, собственная бытийная *Истина* оказывалась не предстоящей, а обнаруживаемой как *целое* и цельнос произвсдснис Духа. Будущсго как тоталитарного господства длящегося времени не было! Только сам Дух, или философия, мог охватывать это целое и, следовательно, *быть будущим как обладающим самим временем*. Но неклассическая философия, вообще опыт мышления в ситуации Модерна и Постмодерна, не являются таким *целым бытием* традиции и человека. Поэтому современная тема будущего как исследование путей развития мирового сообщества, его экономического уклада, политических институтов, межкультурного диалога, этнических и конфессиональных отношений и т. д. свидетельствует об отмене

философского нерва цивилизации, о нигиляции сознания как способа быть целым, *быть универсально*. Философия как *философия будущего* есть порождение Модерна. Вот, к примеру, характерное высказывание одного из наиболее ярких модернистских мыслителей периода наивысшего взлета Модерна Освальда Шпенглера, который один из первых вынес диагноз «смерти Запада». В его «Закате Европы» есть весьма симптоматичное суждение, характеризующее постметафизическую оценку исторической судьбы классической европейской культурной традиции как «умирающей», и требующей жертвоприношения во имя культурного одухотворения и возрождения: «…Задача, первоначально заключавшая в себе органическую проблему современной цивилизации, расширяется до новой философии, *философии будущего*, если только на метафизически истощенной почве Запада может еще взойти таковая, – единственной философии, которая по крайней мере принадлежит к возможностям западноевропейского духа в его ближайших стадиях: до идеи морфологии всемирной истории, мира-как-истории, которая в противоположность морфологии природы, бывшей доныне едва ли не единственной темой философии, еще раз охватывает все лики и движения мира в их глубочайшем и *последнем значении*, хотя в совершенно ином порядке, – не в общей картине всего познанного, а в картине жизни, не в ставшем, а в становлении»[1].

Так называемая философская глобалистика, частенько дебатируемая на различных «всемирных» конгрессах и симпозиумах, в действительности не является актом имманентного метафизического усилия культуры. Да, собственно, она и не дает никаких конкретных ответов на всевозможные злободневные вопросы, множащиеся в геометрической прогрессии. Все, что может сказать такая «философская» глобалистика – это требования «возвращения» к подлинным ценностям гуманизма, всеобщего миролюбия, преодоления эгоизма в отношениях между различными

[1] Цит. по: *Шпенглер О.* Закат Европы. Введение // Культурология. Ростов-на/Д.: Феникс, 1995. С. 459.

центрами мирового хозяйства, а также в отношении с природой («коэволюция», «устойчивое развитие» и прочие сказки про «правильную» жизнь). Требования, которые, надо это признать честно и прямо, звучат, мягко говоря, *наивно*. И не потому, что философия сама как знание абстрактное всегда была Словом-началом, - к *той* философии все эти тезисы не имеют никакого отношения. Хотя, конечно в глазах обывателей и тех кругов, которые финансируют подобные проекты, это обстоятельство звучит именно как камень в огород *исторически* развивавшейся философии. И дело доходит даже иногда до того, что совершенно в духе немодного Маркса именно она и обвиняется в обосновании всех «смертных» грехов цивилизации (потребительское отношение к природе, абсолютизация личной свободы и т. д.).

Некоторые ученые прямо говорят о том, что вся интеллектуальная культура человечества должна быть перестроена на началах «планетаризма» и поиска оптимальных путей развития «ноосферы» (сферы разума, – но какого разума?..). Можно только в одном согласиться с академиком Н. Н. Моисеевым, считающим, что если состояние устойчивого развития понимать не в примитивном политико-публицистском смысле, а как реализацию принципа коэволюции природы и человечества, той самой ноосферы, то следует честно признаться, что человечеству предстоит пройти долгий и тернистый путь, наполненный трагедиями всемирного масштаба. «Её разработка, – подчеркивает ученый, – мне представляется самой фундаментальной проблемой науки за всю историю человечества. Может быть, вся история человеческих знаний, нашей общей культуры – всего лишь подготовительный этап для решения этой задачи, от реализации которой зависит и сам факт сохранения в биосфере нашего вида»[1]. С точки зрения Моисеева, современнику третьего тысячелетия придется самым радикальным образом изменить и свое отношение к окружающей среде

[1] *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 5, 23–24.

обитания и к самому себе. Причем изменить так, что это должно быть трансформацией структуры самого антропологического опыта. Вектор такой трансформации состоит в том, что «для продолжения своей истории человеку необходимо научиться согласовывать не только локальную, но и собственную глобальную (общепланетарную) деятельность с потребностями Природы в установлении жестких рамок собственного развития, своей деятельности, их согласования с развитием остальной биосферы. Эти требования столь суровы, что их правомерно назвать экологическим императивом»[1].

Можно ли этот императив поставить в один ряд с кантовским категорическим императивом? На первый взгляд, они выглядят даже очень родственно: в обоих случаях речь идет о том, что человек не должен воспринимать как средство другого, общество и природу. Иными словами выдвигается требование преодоления эгоизма в самом широком смысле этого слова как на индивидуальном, так и на общемировом уровне. В действительности же так называемый экологический императив при всей безусловной его актуальности, значимости в принципе звучит как претензия на совершенно новую форму мысли – как конституирующего элемента культуры. Вместе с тем, столь же честно необходимо признать, что невозможно его исчерпывающее полное претворение, удовлетворение и не только потому, что природные ресурсы лимитированы, а «кушать» хотят все больше и больше. Но и потому, что самый корень такого экомышления есть отмена самого человеческого разума как стихии онтической модальности самоутверждающегося бытия. Экомышление есть претензия спасти Модерн, *спасти человека во времени*.

Наивность рецепции глобализма на уровне теоретических конструкций современности не есть наивность мысли, она имеет отношение к самой общей современной ситуации человека и

[1] *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. М.: Наука, 1995. С. 306.

общества. Философия никогда не создавала рецептов хорошего общественного устройства, которые бы впоследствии можно было бы использовать во благо будущего. Такое отношение к философии, такое ожидание от нее есть выражение сущности Модерна, которое и сегодня никуда не исчезло. Глобальное мышление, мышление с приставкой «эко-» есть фантом, есть миф не возрождающий человечность, а уничтожающий её на корню. Глобализирующаяся культура как производная от развития информационных технологий, массовых коммуникаций, мирового рынка, завязанного на органически взаимосвязанные центры производства, распределения, энергопоставок и энергопотребления, демографические потоки и пр., не является культурой как *способом быть* человеком. *Глобальное не есть целое, всеобщее, первоначальное*. Глобальное не есть универсальное. Глобальное *тиражируется* и множится как электронный файл. Культура же как онтологическое аффирмативное усилие человека не тиражируема. Противоречие философской постановки вопроса о будущем есть оборотная сторона фундаментального противоречия современной цивилизации – ***противоречия глобального и универсального***. В этом плане отчасти прав Славой Жижек, когда указывает на кризис политической универсальности в наше время: «глобализация грозит не cosa nostra (нашему частному тайному образу жизни, который другие хотят у нас похитить), а её полной противоположности – самой универсальности в её исключительно политическом измерении»[1]. Отчасти – потому что дело не только в политике. Хотя, впрочем, если сам феномен политики рассматривать конкретно исторически, т. е. необходимым образом обратиться к источнику европейской политики (а другой в истории просто не было) как измерения антропологического опыта – к античной культуре, к классическому греческому полису, то становится понятно, что речь идет об утрате сегодня онтического измерения публичного континуума

[1] *Жижек С.* Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Пер. с англ. А. Смирнова. – СПб.: Алетейя, 2005. С. 143.

общительного единства граждан. То есть того самого *государства как разумной в себе и для себя действительности*.

Действительность современного общества индивидов во многом стала реализацией «смысла истории» по Марксу – становления в истории «практической универсальности» человека. Маркс именно в плоскости развития способа производства, технологий и соответствующих социальных отношений видел возможность снятия исторически полагаемого отчуждения человека от своей всеобщей сущности и обретения им своей универсальности. Для Маркса универсальность была земным раем, возможностью в конечной предметности *как таковой* определять себя свободно. Ну что ж! Маркс сам указывал на то, что коммунизм не может быть построен в отдельно взятом государстве. Он должен быть делом всемирным. Так оно и получилось – отдельно взятое общество не пришло к коммунизму, но к нему пришла вся сама современная цивилизация. Мыслить планетарно – это значит мыслить по Марксу в самом точном и прямом смысле этого слова. Но это значит вообще не мыслить, и мы видим, что современный индивид для своего обстояния не нуждается в мышлении. Таковое будет его только тяготить и еще больше раздражать так называемую технократическую, когнитиарную «элиту». Ведь не выполняет ли современное знание как информация ту самую заветную для Маркса функцию *возвращения к себе* трудящегося человека, не есть ли такое знание неотчуждаемый инструмент «производства самого себя»? Со всей очевидностью можно сказать, что это именно так. Знание в постиндустриальном обществе не является само в себе целеполаганием. Обладание им не наделяет человека способностью к формальному единству опыта. Приобщение к нему через институты образования или управления лишь разлагает человека на фрагменты, встраиваемые в ту или иную сетевую комбинацию экономики или политики.

Сегодня, когда говорят о глобализации, глобальных проблемах, инфократии и т. п., нередко ссылаются на объективную

составляющую этих процессов, на невозможность простой отмены межкультурной коммуникации и трансляции достижений западной культуры в иные ареалы существования. И главное – на то, что все они стали возможны благодаря развитию науки как специфического зародившегося в лоне западной культуры способа отношения человека к окружающей действительности и самому себе. Да, действительно наука буквально перевернула человеческое общежитие за последние 100-150 лет. Все, что составляет материальную основу нашей жизни, является продуктом научной деятельности. Позитивистский способ выстраивания «жизненного мира» не выходит за рамки его рассудочной идентификации. Наука видит мир и самого человека конечной предметностью, подчиняющейся исчисляемым причинно-следственным закономерностям. Тут не остается уже места для символического обретения своей цельности, для духовного объятия универсума. Хотя сама наука, постнеклассическая научная картина мира, основанная на достижениях ядерной физики, квантовой механики, генетики и кибернетики, сегодня находится в очень интересном состоянии. Она уже не может, опираясь только на традиционные средства и объяснительные алгоритмы, обеспечить *целостность* универсума. Нынче очень модными стали разговоры о союзе религии и науки, о конвергенции европейской и восточной науки и т. д. Это не случайно. *Модернизированная* западная рациональность оказалась *уже* потенции человеческого опыта. Но, поскольку границы открытого наукой мира являются однозначными, то все, что остается пока еще не познанным не может быть моментом опосредствования субъекта такого познания. Такое не познанное составляет предмет различных фантастических упований человечества, то страшащую, то манящую тайну, но эта бесконечность холодного Космоса всегда остается абсолютной противоположностью культуры, её *ничто*.

Парадоксальная «философия будущего» ничего не может противопоставить этому научному «космосу», кроме констатаций кризиса и катастрофичности самого мышления. Единственный

прорыв человечности сегодня – прорыв мысли к будущему – оказывается главной угрозой этой самой человечности. Этот прорыв не позитивен; более того, одно из основных противоположений традиционной культуры – жизнь и смерть – теперь расценивается не как движение восстанавливающего дух опосредствования, а как позитивно (если хотите конструктивно) толкуемые *миры*. Одних этот *другой* мир может пугать, других привлекать своей неизведанностью, как бы символизирующей нередуцируемость всего специфически человеческого только к телесной фактичности, но и в том и в другом случае он *не реален для сознания* как его, говоря словами Гуссерля, «онтологический регион». Потому-то и тема «конца истории», всеобщего кризиса цивилизации звучит как приговор.

Свершение **Человека Исторического** в гегелевской Феноменологии и Логике было пределом самого времени! Ныне же наибольшая глубина мысли (причем вовсе не пафосно, а совершенно, так сказать, скромно и по-философски серьезно…) выражается в созерцании конца истории во времени, следовательно, конца как гибели самого человека. Так, например, М. К. Мамардашвили, оценивает ситуацию новейшего времени следующим образом: «Цивилизация весьма хрупкий цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому хрупкому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель»[1].

По мнению другого известного отечественного автора В. В. Налимова, катастрофа человечества «кажется неизбежной в ближайшем будущем»[2]. А наиболее известный идеолог постсовременности как совершенно особой претензии онаученного социума Френсис Фукуяма считает, что «конец истории печален... – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. *В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть*

[1] *Мамардашвили М. К.* Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 318.
[2] *Налимов В.* Вселенная смыслов. Интервью // Общественные науки и современность. 1995. № 3. С. 131.

лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории»[1]. Причем в этом последнем суждении Фукуяма действительно прав – современная Европа и с нею весь цивилизованный мир ничего не творят. Все *честное и не конструктивное*, что осталось на долю тлеющего сознания – созерцание пустынных залов метафизических эпох духа, в которых возможно еще живо эхо театра мира. Составление же собственной *биографии* – дело вовсе неблагодарное и жестокое по отношению к самому себе. Фукуяма фактически констатирует то, о чем мечтал Маркс. Всеобщее либеральное царство свободных собственников «средней руки» – практическая универсальность, преодолевшая всякое культурно-историческое отчуждение.

Правда, в этом «царстве» имеется весьма последовательный обнаженный *интерес* – интерес в удержании ценности *реального*. Он проявляется во всем – начиная с «безнравственной морали» и заканчивая делами международными, межкультурными и межконфессиональными. Так, С. Хантингтон в своей известной статье «Столкновение цивилизаций?» приходит к выводу о том, что сценарий развития мирового сообщества в будущем связан с глобальным столкновением разных центров социальной силы. Он пишет: «на микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности... В обозримом будущем не сложится единой универсальной цивилизации. Напротив, мир будет состоять из непохожих друг на друга цивилизаций, и каждой из них придется учиться сосуществовать со всеми остальными»[2].

---

[1] *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 148.
[2] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 37, 48.

«Этическая» этика сегодня выглядит не просто наивно, но даже фальшиво, она оправдывает с легкостью игру силы. Это не означает отмены требований гуманизма, но в том же самом отношении говорит о диффузии человекоразмерности в культуре. Жизнь современного индивида, обустроенная многочисленными достижениями науки и техники («высоких технологий») и не требующая какого-либо специального индивидуального усилия по обретению достаточного уровня удовлетворения потребностей, протекает всецело в круге очевидного. Смыслы же классической культуры и даже модернистские идеологические проекты воспринимаются как реликтовые свидетельства прошлого, ценность и практическая значимость коих для дня сегодняшнего не только под вопросом, но и порой вообще не тематизируется. Дискурсивные практики информационного общества предельно выхолащивают всякую возможность опредмечивания и вариации смысловых полей как в экзистенциальном, так и в социально-коммуникативном формальном аспектах. «Открытое общество», о котором так лестно писал Карл Поппер, есть, по справедливому замечанию Дебора, общество спектакля. Его открытость есть *открытость пустоты* – личной, политической, экономической, духовной, открытость в ничто. Герой нашего времени всеми силами избегает самой возможности быть началом меры присутствия, означиваемой всякий раз актом превозможения *этой* очевидности. Ему не нужно его собственное сознание. В нем просто отпала необходимость – позиционирование субъектности предполагает конституирование самого культурного телоса. Но сегодня такое конституирование как полагание предметности универсального невозможно. «Практическая универсальность» отменила действительность человека в Духе. Вся социальность сегодня производится в самом прямом смысле этого слова и продукт такого производства может копироваться до бесконечности. Все эти копии чрезвычайно комфортны, возможно, уютны, но лишены самого главного – способности к знаковому предельному завершению

человеческой самости, к её цельности как обретению метафизической восполненности.

Современная мысль как вглядывание в чужое будущее прежде всего конечна, она фиксирует физические (в противоположность метафизическим) пределы роста. В качестве предпосылки возможности дойти до «конца ситуации», т. е. столкнуться лицом к лицу с пределом роста, выступает «избыток побуждений», о котором, например, пишет А. Гелен: «достаточно одного взгляда на историю и современность, чтобы увидеть интенсивность человеческой деятельности, полностью преобразующей облик Земли, настолько неописуемой, что и с этой стороны подтверждается впечатление, которое каждому знакомо на собственном опыте: эта деятельность далеко выходит за пределы того, что требовалось бы для простого продления и сохранения жизни. Человека прямо-таки влечет за пределы простого биологического минимума потребностей»[1].

Э. Фромм в работе «Из плена иллюзий» оценивает ситуацию постсовременности с исторической точки зрения следующим образом: «...Развитие человека в последние четыре тысячелетия нашей истории шло воистину устрашающим путем. Он развил свой разум до того, что справляется с загадками природы, и уже освободился от слепой власти природных сил. Но в момент его величайшего триумфа на пороге нового мира он подпал под власть созданных им же самим вещей и организаций. Он изобрел новый метод производства вещей и превратил производство и распределение в нового идола. Он поклоняется делу рук своих, а себя низвел до положения прислужника вещей. Он поминает всуе такие слова, как Бог, свобода, человечность, социализм; он гордится своей мощью, воплощенной в бомбах и машинах, чтобы замаскировать свое человеческое банкротство; он хвастается своей разрушительной мощью, чтобы спрятать человеческую несостоятельность»[2].

---

[1] *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Мысль, 1988. С. 196.

[2] *Фромм Э.* Душа человека. М.: Мысль, 1992. С. 372–373.

Одним из знаков уничтожения универсального в обществе выступает повышенный интерес к хаосу, наделяемому статусом некоего метаизмерения всего сущего, универсума, которого не нужно страшиться. Возникли целые теории, объясняющие исходные культуропорождающие механизмы как определенные модификации хаотического состояния. Хаосу отводится ведущая роль в генерации новых системных качеств. Культура вообще рассматривается как некий момент преходящей стабильности в общем хаотическом движении. «Переходный период хаоса, – подчеркивает Д. С. Лихачев, - может быть длительным и разнообразным по составляющим его элементам, но может быть и ограниченным, и узким. Тем не менее без рождающегося хаоса переход к новой системе в любой области культуры совершиться не может. Хаос – это отсутствие системы: системы в соотношениях между собой отдельных элементов, составляющих систему, тем не менее абсолютного хаоса быть не может»[1]. Подобные оценки хаоса вполне понятны в ситуации невозможности в рамках осовремененного социо-антропологического опыта выделить суверенную и всеобщезначимую, универсальную систему образцов, единую платформу *противоречивого* сопряжения разных точек *высвобождения* бытия в своё понятие, в царство свободы. Строго говоря, современные, даже самые острые дискуссионные так называемые глобальные проблемы не являются противоречиями. Такое их именование – совершенно пусто и только множит фиктивные знаки движения во времени общества Модерна и Постмодерна.

Тема хаоса является одной из ведущих в современном социогуманитарном знании, стремящемся к некоему подобию с новейшими астрофизическими и математико-кибернетическими моделями реальности. Такое стремление, однако, выражает собой внутреннюю шаткость, слабость возможности мысли о культуре и истории. Такая «мода», экстраполирующая законы термодинамики,

[1] *Лихачев Д. С.* Рождение нового через хаос // Полярность в культуре. СПб.: Наука, 1996. С. 149.

квантовой неопределенности и т. п. на реальность человеческого существования в его временном измерении наиболее рельефно выражается в синергетической парадигме, акцентирующей процессы самоорганизации суперсложных систем как социальных, так и природных. Раздающиеся иной раз голоса о том, что синергетика на сегодняшний день заменила собой диалектику, обнаруживают принципиальное непонимание сущности диалектики. Последняя рассматривается фактически в традиции еще советского толкования гегелевского наследия, причем в самом его плоском варианте по типу объяснения процессов «кипения воды в чайнике». Диалектика, как мы уже показывали в лекции о Гегеле, вовсе не является неким *инструментом исследования* социальных или природных процессов. В том конструктивистском (модернистском) смысле, что мы можем чисто внешне применять её к некоему содержанию, предмету или процессам, в результате чего будем получать такое знание, которое будет более «истинным», – раскрывающим внутренние противоречия этой реальности. Подобный миф еще и сегодня продолжает господствовать в философско-методологических и эпистемологических штудиях, совершенно незаконно навешивая ярлыки на саму же философию в её подлинном культурно-историческом измерении. Гегелевская диалектика стала наличным выражением в системе философских категорий фундаментального способа самоутверждения человеческой субъективности как реальности бытийствующего мышления как абсолютного Духа, иными словами, опосредованного самим телосом культуры. Поэтому она по определению не может быть чем-либо заменена подобно тому, как меняются инструменты по воле хирурга во время операции. Диалектика предельно исторична, её универсальность есть реализованная предметность формального тождества человека, которая как факт истории культуры раскрывает ретроспективно метод обретения человеком в истории своего высочайшего предела как вхождения в вечность. Современные же доведенные до крайности в своем позитивистско-сциентистском устремлении мыслительные

установки совершенно не видят в классическом метафизическом опыте, равно как и вообще в Слове-Начале (Слове-мифе) реальность жизненного основания самого человеческого способа быть, обстоять в мире, превозмогать его необходимые цепи, отрицать свою конечность.

С другой стороны, попытки современного естествознания, ближайшим образом, физики, выстроить универсальную теорию «всего», единую теорию, связывающую в себе отношение основных действующих в природе сил и типов взаимодействий, наталкивается на некий рубеж, отчасти даже тупик, образующийся в результате доведения до логического максимума принципов конструктивисткой объективности. Антропный принцип как общая корреляция наблюдаемых свойств Вселенной и наблюдателя, т. е. человека, – лишь только одна из граней этой очень сложной во всех отношениях проблемы. Может ли на этом пути сама наука, научная картина реальности, которая нынче во многом по признанию самих её создателей, гипотетична, дойти до некой действительной универсальности – это еще большой вопрос. Другими словами, можно ли на пути научного освоения мира и самого человека выявить внутреннее необходимое сродство природы в самом широком смысле этого слова и мышления как условие не просто «пирамидальной» (иерархичной) или «сферичной» (гомогенной) завершенности структуры универсума, но через полагание внутреннего различающего самоотталкивания (в мышлении) обретение возможности быть *другим миром*? Ведь если истина мышления – это самосознание, то возможно ли самосознание мира как полагание его предела, *втягивание* его физической пред-полагаемой бесконечности и, следовательно, установление его как *для себя другого и свободно сущего*? Все научные и околонаучные попытки ответа на этот вопрос пока не выходят за рамки гипотетики и фантастики и встречают пока еще сильное встречное сопротивление со стороны науки официальной, науки транслируемой

в образовании, науки как социального института, позиционирующего «мощь» глобализированного мирового сообщества.

Заметим также, что в случае выхода науки на этот путь *уже не конструируемой* концептуализации она отчасти бы «вернулась» в исходное для самой культуры материнское слово как *первое* Слово-Сказание. И потому, строго говоря, будучи таким чистым сказыванием перестала бы быть наукой. Наукой в том значении этого термина, в каком он фиксирует зародившуюся и распространившуюся в европейском цивилизационном очаге, начиная еще с Аристотеля, затем Коперника, Галилея, Ньютона и до Эйнштейна, Бора и Гейзенберга форму воспроизводства самой социальности как системы институтов, структур и каналов, что очень важно, трансляции самого коллективного опыта, идентификации и социализации его членов. Подобно, кстати, тому, как философия по достижению собственного всемирно-исторического предела в гегелевской системе перестала быть философией и стала абсолютным знанием или абсолютной формой.

Итак, завершая эту последнюю лекцию нашего курса, еще раз подчеркнем, что от философии не следует требовать каких бы то ни было прогнозов будущего развития человечества. Обращенность мысли современного человека в будущее самым прямым образом свидетельствует о внутренней *без-образности* этой мысли, о том, что она не является производством самой действительности человека, но в самом лучшем случае – игрой. Игрой – иногда саркастической, иногда грустной и ностальгирующей, но не определяющей бытийную восполненность индивидуального и через него – опосредовано – социально-культурного опыта. Читатель нам может возразить и сказать: зачем, собственно, в современном мире еще какое-то иное измерение мысли поверх симулятивного и абстрактно-единичного, если и оно вполне удовлетворяет её носителя? Но в том-то и дело, что отношение человек–мысль не есть какое-то случайное образование. Именно оно самое необходимое в истории, определяющее судьбу человека не в том, однако, смысле, который

отталкивается от известного желания знания собственного будущего, а как самый изначальный факт человека в культуре. Факт, вне которого нас просто нет!

Ситуация человека сегодня как существа мыслящего определяется тем, что эта мысль утратила прошлое, но и не сможет овладеть будущим. Всякое окончание истории, цивилизации сегодня вообще *никак не мыслиться*, а выступает максимум как сюжет для наивных спекуляций или тиражирования массовых пугающих или развлекающих фантомов. Сознание, не являющееся сегодня сознанием-началом, не есть также и сознание-предел, сознание-итог, сознание-конец. Отсутствие такого мышления есть самая фундаментальная, именно *философская* проблема нашего времени. Ибо философия как культурно-исторический феномен, как опыт человека Духом есть обретение предела, конца, свершения. Только в этом случае мысль подчиняет себе время и возвращает человека в райское спокойствие воссоединившегося разума. Будущее же есть истребление границы человека, есть «антиматерия» его духовного строительства. Глобализация с философской точки зрения поэтому есть забвение вечности, забвение бытия. Современный человек смотрит на вечность как на что-то очень-очень далекое, холодное, зияющее своей отсутствующей глубиной, по отношению к которой его мысль сама кажется ничтожной потугой. Но Вечность для человека есть его **Лицо** как ставший Словом Дух.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Завершен лекционный курс, но не завершен сам философский поиск, он был и остается вечно открытым и приглашающим к размышлению. Только философия способна наградить человека внутренним ощущением своей абсолютно неповторимой индивидуальной причастности к Миру как целому и единому. Вкус *моего* мышления – это вкус самого акта открытия мира и его обретения мною. Искусство, религия, наука, наш повседневный опыт – все эти грани события человека отмечают лишь только его устремленность к Высшему и Вечному, тому, без чего сам мир рассыпается мириадами тускнеющих осколков света дня. Философия же превращает нашу фактичность в свободное владение бесконечностью. Событие меня становится не просто слабым мерцанием звездочки в таинственной синеве небес, которое среди убегающей в даль россыпи подобных кажется совершенно случайным, пугающим реальностью возможности не быть. Акт философской мысли всякий раз определяет меня как событие самого мира, открывает реальность неизмеримого объятия абсолютно всех состояний и потенций данности.

В своих лекциях я постарался показать, что развитие философии носило и носит предельно исторический характер. Деление на классику и Модерн не является делом произвола или выбора той или иной методологической позиции. Взятая же вне такого дифференцирования, философия утрачивает собственную предметную ранжированность и абсолютную автономию конституирования смысла. Особенно мне бы хотелось, чтобы по прочтению курса сложилось определенное понимание того, что к философии нельзя относиться как к предмету простого субъективного воления, частного выбора и рассудочной избирательности. Хотя, естественно, в первую очередь именно личные интимные порывы нашей души, ума или сердца заставляют нас обращаться к чему-то поверх повседневного и позитивно понятного. Ассоциации с философией в её школьном обличье как с

чем-то чисто теоретическим (по аналогии с высшей математикой, например) явно уводят взирающего от собственной философской Вселенной. Теория ведь тоже бывает разной. XX столетие приучило нас мерить знание, жизнь, культуру по критериям прежде всего фактической очевидности. И теоретическое не является в этом смысле исключением – оно в шаблонно воспроизводимой сегментированной культурной реальности становится уделом не живого слова. Этот взгляд мы впитываем ежедневно как само первичное условие нашей «нормальности» и «адекватности». Философия в этом смысле никогда не была «нормальным» состоянием души. Но в классической традиционной культуре сама фактичность опыта в свою очередь была не более чем преходящим, временным состоянием, не истиной человека. Поэтому философия развивалась как фундаментальная потребность каждого в той мере, в какой он охватывал в своем опыте весь универсум как предельно возможную вариацию смыслов и значений самой культуры. Сказать такое о сегодняшнем человеке, конечно, нельзя.

На мой взгляд, в сущности нельзя научить философии как умению «правильно» или «неправильно» мыслить. Философское слово всегда рождается как культурное произведение, и отношение к нему должно быть как минимум рефлексирующим и переживающим. Но это отношение не может развернуться на языке, лишившемся отождествляющей силы различия индивидуального утверждения. Цельность человеческого духа может быть только как превозможение собственного пути. Что же остается нам в таком случае? Глубокомысленное молчание?

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика // Мыслители Греции. От мифа к логике. М.- Харьков: Эксмо-Пресс, 1999.

2. Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967.

3. Батай Ж. Внутренний опыт // http://www.infoliolib.info /philos/batai/batai.html.

4. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.

5. Бачинин В. А. Достоевский и Гегель (к проблеме «разорванного сознания») // Достоевский: материалы и исследования. Т. 3. М.: Наука, 1978.

6. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Изд-во политической литературы, 1991.

7. Быкова М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.

8. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993.

9. Васильев Л. С. Вневременной феномен личности и европейский феномен индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. М.: Наука, 1990.

10. Вейль Э. Гегель и государство. Пять докладов. Пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Русский Мир, Владимир Даль, 2009.

11. Виндельбанд В. История древней философии с приложениями В. Виндельбанда – Августин и средние века. Фуллье. История схоластики. СПб., 1893.

12. Витгенштейн Л. Философские исследования // http://www.philosophy.ru/library/witt/phil.html.

13. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2007.

14. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. № 6.

15. Гайм Р. Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля. Пер. с нем. П. Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006.

16. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии: от Аристотеля до Декарта. М.: МГУ, 1987.

17. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002.

18. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1974.

19. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

20. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.

21. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998.

22. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3 т. СПб.: Наука, 2001.

23. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. М.: Мысль, 1972.

24. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Мысль, 1988.

25. Гоббс Т. Левиафан // Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

26. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства. М.: МГУ, 1991.

27. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus_cris.html.

28. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // http://sophia.nau.edu.ua/library/text/gus_kr.html.

29. Гуссерль Э. Картезианские размышления // http://www.philosophy.ru/library/husserl/kartesianische_meditationen.html#_Toc35695655.

30. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. 1992. № 7.

31. Декарт Р. Рассуждение о методе // http://lib.rus.ec/b/72944/read#t2.

32. Декарт Р. Первоначала философии // Соч. В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

33. Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989.

34. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фран. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Аллетейя, 1998.

35. Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с фр. Н. Автономовой. - М.: Ad Marginem, 2000.

36. Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон: Силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейя. 1999.

37. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1958.

38. Друскин М. С. Иоганн Себастьян Бах. М.: Музыка, 1982.

39. Ерохов А. Е. Теория Всего и Ответ Гегеля. СПб.: ИПФ Реноме, 2007.

40. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Пер. с англ. А. Смирнова. СПб.: Алетейя, 2005.

41. Иващук О. Ф. «Я» как понятийная форма. Ростов-н/Д: Изд-во РГУ, 2005.

42. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.

43. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. М.: Политиздат, 1990.

44. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008.

45. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 4.

46. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 5.

47. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.

48. Клайн Дж. Л. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. 1999. № 9.

49. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.

50. Кулис Р. Структура исторического сознания в философии В. Дильтея и феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: АН ЛАССР, 1983.

51. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980.

52. Лихачев Д. С. Рождение нового через хаос // Полярность в культуре. СПб.: Наука, 1996.

53. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979.

54. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.

55. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989.

56. Лосев А. Ф. Комментарии к диалогам Платона // http://psylib.org.ua /books/losew06/.

57. Лосев А. Ф. История античной эстетики Т.II. [СОФИСТЫ. СОКРАТ. ПЛАТОН]. М.: Искусство, 1969.

58. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // http://www.gumer.info /bibliotek_Buks /Culture/Losev_DialMif/_01.php.

59. Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2.

60. Лотман М. Ю. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1999.

61. Луйк Т. Понятие времени в философии Гегеля // Смысловые концепты историко-философского знания. Тарту: ТГУ, 1990.

62. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979.

63. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления (к критике гегелевского учения о формах познания). М.: Высшая школа, 1968.

64. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тб.: Мецниереба, 1984.

65. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10.

66. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию… М.: Прогресс, 1990.

67. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997.

68. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989.

69. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, языке и символике. М.: Языки русской культуры, 1999.

70. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1.

71. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3.

72. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и начало социальной теории // Философия и общество. 1997. № 5.

73. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1.

74. Моисеев Н. Н. Современный рационализм. М.: Наука, 1995.

75. Мотрошилова Н. В. Новейшие тенденции современной западной философии // Общественные науки. 1987. № 4.

76. Мотрошилова Н. В. Зачем нужен Гегель? (к вопросу о толковании Хайдеггером гегелевской философии) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.

77. Налимов В. Вселенная смыслов. Интервью. // Общественные науки и современность. 1995. № 3.

78. Невелев А. Б. Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск: ЧГИИК, ЧИПКРО, 1997.

79. Никулин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII века. Новосибирск: Наука, 1993.

80. Ницше Ф. Веселая наука // http://www.nietzsche.ru/reads-317-2.php.

81. Ницше Ф. Генеалогия морали // http://www.nietzsche.ru books/book10_1.shtml.htm.

82. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // http://www. lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt.

83. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Перевод с латинского и примечания А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989.

84. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика. СПб.: Азбука-классика, 2004.

85. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в. / сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Художественная литература, 1984.

86. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. СПб.: Петрополис, 1997.

87. Робинсон А. Н. У истоков славянской письменности // http://feb-web.ru/feb/ivl/vl2/vl2-3733.htm.

88. Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991.

89. Сильвестров В.В. Проблема преемственности в философской культуре (античность – средневековье – Новое время) // Философия и история культуры. М.: Наука, 1985.

90. Соколов В. В. Философия Гегеля. М.: Изд-во полит. лит., 1959.

91. Соловьев В. С. Русская идея // http://www.vehi.net /soloviev /russianidea.html.

92. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Изд-во полит. лит., 1991.

93. Соссюр де Ф. Курс общей лингвистики // http://www.philologoz.ru/ling/saussure.htm.

94. Суркова Н. А., Лукьянов А. В. Философская традиция в свете развития классического способа философствования // Аспекты развития. Оренбург: Книга, 1996.

95. Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999.

96. Флоренский П. А. История и философия искусства. М.: Мысль, 2000.

97. Фролова М. А. Европейская культура нового и новейшего времени: сущность и доминанты развития // Запад и Восток. Традиции и современность. М.: Знание, 1993.

98. Фромм Э. Душа человека. М.: Мысль, 1992.

99. Фуко М. Ницше. Маркс. Фрейд // http://www.nietzsche.ru look/l17_1.shtml.htm.

100. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.

101. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. №7.

102. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1991.

103. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии // http://elenakosilova.narod.ru/t/grundprobleme.htm.

104. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.

105. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // http://www.nietzsche.ru/look/l21_01.htm.

106. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1.

107. Хейде Л. «Сова Минервы»: об актуальности «Философии права» Гегеля // Вопросы философии. 1996. № 9.

108. Хесле В. Гении философии Нового времени. М.: Наука, 1992.

109. Чаадаев П. Я. Философические письма // http://az.lib.ru /c/chaadaew_p_j/text_0010.shtm.

110. Черняк Л. С. Время у Гегеля // От философии жизни к философии культуры. СПБ.: Аллетейя, 2001.

111. Шестов Л. Гегель или Иов. По поводу экзистенциальной философии Киркегарда // Человек как философская проблема: Восток – Запад. М.: Изд-во Университета Дружбы народов, 1991.

112. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.

113. Шпенглер О. Закат Европы. Введение // Культурология. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995.

114. Щюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.

115. Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001.

116. Юг П.-Д. Если политика определяется аудиторией // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября глазами французских интеллектуалов. М., 2003.

117. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.