

ВВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННУЮ ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ

Учебное пособие

Основой учебного пособия является курс лекций по теории познания, разработанный автором для студентов-философов. В традиционных учебных курсах по философии вопросы теории познания излагаются в основном на материале научного знания. Базовой сферой человеческой деятельности, на которой подтверждается действие принципов теории познания, является наука. В этом случае гносеология, по сути дела, сводится к методологии науки — к эпистемологии. Другой крайностью является попытка облечь теоретико-познавательные вопросы то в феноменологическую, то в структуралистскую, то в аналитико-лингвистическую, то в религиозно-антропологическую, то в какую-либо иную терминологию. Автор предлагаемого учебного пособия строит свою концепцию на основании культурно-исторического подхода к осмыслению истоков и смысла теоретико-познавательных вопросов.

Книга адресована студентам и преподавателям философских факультетов университетов, а также студентам гуманитарных специальностей высших учебных заведений.

■ Предисловие

Данное исследование выросло из курса лекций по теории познания, который автору этих строк довелось читать студентам философского факультета. Я не буду излагать все те сложности, которые пришлось преодолеть в ходе подготовки данного курса, поделюсь только одним соображением.

Что означало «перестроечное» время в данной конкретной области философского знания? В традиционных учебных курсах по философии вопросы теории познания излагались в качестве раздела по курсу диалектического материализма. И это накладывало свой отпечаток на круг поднимаемых проблем, на эмпирическую базу рассмотрения и на все остальное. Как правило, принципы теории познания черпались из ленинского произведения «Материализм и эмпириокритицизм», а базовой сферой человеческой деятельности, на которой подтверждалось действие данных принципов, являлась наука. Поэтому гносеология, по сути дела, сводилась к методологии науки, а если пользоваться устоявшимся в западной философии термином — к эпистемологии. Как диалектический материализм в целом, так и теория познания в частности со всей очевидностью были сциентистски ориентированы.

Обрушившийся на нас шквал зарубежной и дореволюционной отечественной литературы был питательной средой для всевозможных увлечений — и тогда теоретико-познавательные вопросы обрастали то феноменологической, то структуралистской, то аналити-

ко-лингвистической, то религиозно-антропологической, то какой-либо иной, экзотической и новомодной терминологией. Но если у проявившего интерес к данной области знания не сложилось новое концептуальное видение гносеологических проблем, то дело, действительно, сводится либо к игре в новомодные термины, а по сути к заимствованиям и пересказу чужих концепций, либо к «переодеванию» марксистских идей. Такой способ философствования имеет свои положительные моменты — он позволяет освободиться от догматически проторенных путей, от единомыслия. Но от всякого хаотического состояния наступает чувство усталости, оно находит выход в поиске упорядочивающего начала, гармонизирующего мысль.

В данном исследовании предлагается культурно-исторический подход как концептуальное основание для осмысления истоков и смысла теоретико-познавательных вопросов. Представленная работа лишь первая часть задуманного, вторая часть будет целиком посвящена проблемам современной теории познания.

Предваряя знакомство читателя с авторской концепцией, хочу заметить, что текст требует приложения интеллектуальных усилий в силу своей академичности — заявленные в начале исходные принципы выдерживаются и в логике изложения, и в полученных результатах, поэтому слушателям данного курса приходилось постоянно удерживать эти принципы. Они заставляли меня искать убедительные ходы мысли, сомневаться в том, что казалось для меня ясным и несомненным, привлекать все новые и новые имена, чтобы снять ощущение провинциальности. Впрочем, первые навыки профессионального отношения к предмету своей деятельности я получила тогда, когда более тридцати лет тому назад сама внимала речам своих преподавателей. Именно поэтому плод моих многолетних усилий я посвящаю моим Учителям — основателям философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького.

Раздел I

ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

ГНОСЕОЛОГИЯ КАК ОБЛАСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

- 1. Место гносеологической проблематики в истории философии*
- 2. Место гносеологии в системе философского знания*
- 3. Гносеология и частные науки*

1. Место гносеологической проблематики в истории философии

В первой части систематической философии — онтологии — главная проблема, вокруг которой вращается вся тематика, — что такое мир? В гносеологии основной является проблема знания и все, что связано с ним. (Сразу же возникает вопрос о связке между этими двумя явно неравнозначными проблемами: вопрос о сущности мира несет в себе что-то глобальное, космическое, тогда как проблема знания замыкает нас только в круге человеческого бытия, маленькой частичке этого мира. Но так по традиции сложилось в европейской философии, что озабоченность тем, как человек познает мир, а также в чем проблема достоверности его представлений о себе и о мире стала ведущей темой философии.)

Курс гносеологии призван проблематизировать тему знания. Многие из тех общекультурных ценностей, которыми на сегодняшний день располагает человечество, восходят именно к этой области философского знания, а мы зачастую и не задумываемся об этом.

Почему во всех известных на сегодняшний день культурах сложилось так, что обладание знанием оценивается как одна из высших ценностей, как признак человеческого достоинства и почему так порицается невежество? И вообще, что значит обладать знанием? Что меняется в человеке, обладающем тем или иным знанием? Мы можем отличить человека, владеющего деньгами или материальными ценностями, от лишенного таковых, а вот как отличить знающего от незнающего? Одна из современных попыток проблематизации знания принадлежит М.Фуко. Он выстроил концепцию «власти-знания». Мы все неизбежно вовлечены в пространство властных отношений (главным образом как объекты властных отношений, но кто-то заполняет и коридоры власти). Чтобы управлять, власть должна иметь представление о своих объектах управления и допустимых пределах поступков объектов и субъектов власти. Отсюда «власть-знание — это такое знание, которое развивается и обогащается путем сбора информации и наблюдений за людьми как объектами власти... одна из функций всех дисциплинарных институтов современного общества — сбор статистических данных и создание определенных сводов знаний о своих объектах. Власть-знание это также и власть, существующая и реализующая себя в форме знания — особого знания о людях, включенного в существование и воспроизводство властных структур»¹. Или сошлемся на более знакомую даже из повседневности ситуацию, которая ставит нас перед необходимостью рефлексии по поводу знания. Сегодня активно говорят о так называемых неопознанных летающих объектах, появились даже специалисты по этим вопросам, которых называют уфологами, но в каком смысле эти объекты (НЛО) квалифицируют как неопознанные? Ведь есть свидетели и свидетельства, описывающие, что собой представляют эти объекты. Очевидно, есть какие-то критерии, позволяющие судить о том, познан предмет или нет, а также и о том, чем отличается «познание» от «опознания».

¹ Сокулер З. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С.16.

Проблемы гносеологии в истории европейской философии были представлены по-разному. Достаточно длительный этап гносеологическая тематика в качестве самостоятельной области философского знания (как гносеология или теория познания) не выделялась. Во всяком случае она не имела самостоятельного значения ни в античности, ни в средние века, ни в эпоху Возрождения. Зато в новоевропейской философии гносеологическая тематика заполнила собой (и в этом смысле можно сказать «заполонила») все философское пространство. Тому есть свои объяснения. Одна из задач данного курса и будет заключаться в том, чтобы понять, почему и как это произошло. Безусловно, на это были свои причины.

Сам термин «теория познания» появляется, судя по оценкам специалистов, лишь в XIX столетии. Так, Р.Рорти², со ссылкой на источники, показывает, что термин «теория познания» вводят в философию последователи И.Канта для того, чтобы закрепить за философией роль теории, анализирующей основания научно-познавательной деятельности, а вместе с ней (наукой) и всех остальных областей человеческой жизни. Смысловым эквивалентом «теории познания» в английской литературе стал термин «эпистемология», во французской, итальянской и испанской — «гносеология».

Ряд мыслителей начала XX столетия констатируют как факт: наступил этап, когда гносеология обрела решающее значение. В этой связи уместно привести оценку Н.Бердяевым роли теории познания в философии на рубеже XIX—XX вв. Он считал, что теории познания, бесспорно, принадлежит решающая роль. При этом сам-то он явно не сторонник подобного положения дел в философии. По его мнению, философия, трансформировавшаяся в гносеологию, утратила связи с жизнью и не имеет подлинного источника питания, им была предложена программа переориентации философии. Другой отечественный мыслитель — Л.Шестов (который по своим философским пристрастиям также был явно не теоретико-познавательной

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

ориентации) вынужден был признать, что гносеология стала душой философии, т. е. чем-то самым сокровенным для нее.

С этими оценками трудно не согласиться. Начиная с Нового времени, можно назвать целый ряд крупнейших философов, в центре внимания которых были проблемы гносеологии. Это Бэкон и Декарт, Кант и его последователи (неокантианство), Гуссерль и др.

Показателем того, что теория познания сфокусировала на себе философскую проблематику, могут служить даже такие течения, как экзистенциализм или философия жизни, поскольку они возникали и развивались как оппозиция теоретико-познавательной ориентации философии. Они демонстрировали односторонность и «суженность» философии, вращающейся только вокруг проблем теории познания.

К концу XX столетия ситуация заметно меняется. Появлялись направления, которые вырастали преимущественно не через оппозицию «гносеологизированной» философии, а через сознательное дистанцирование от теоретико-познавательных проблем и признание неразрывности онтологии и гносеологии. Они попросту отрицали возможность самостоятельности какой бы то ни было гносеологии. Такой подход, например, можно обнаружить у мыслителей, относящих себя к философии постмодернизма и философии языка. Есть и более категоричные суждения относительно интересующей нас области знания. В качестве примера можно сослаться на оригинально мыслящего современного американского философа Р.Рорти (ранее упомянутого нами), который пытался убедить философскую общественность в том, что теория познания отжила свое время, попросту умерла и потому должна стать достоянием только истории. Его главный аргумент был связан с тем, что утратила свой философский смысл главная проблема теории познания — проблема достоверности (точности, соответствия) внутренних репрезентаций (умственных образов) познающего субъекта. Попытки реанимировать данную проблему путем привлечения психологии, логики или философии языка потерпели, на его взгляд, неудачу. Вывод Рорти по поводу гносеологии не просто пессимистичен, он вообще сомневается в правомерности гносеологической пробле-

матики и видит в ней (в данном случае и в гносеологии, и в гносеологической проблематике) продукт новоевропейской истории, обязанный своим рождением отделению науки от философии и общей атмосфере секуляризации от религиозной идеологии³.

Отрицание гносеологии (как особой области философского знания) может происходить и на иных основаниях. Например, такой мыслитель, как Нельсон, малоизвестный в философских кругах, считал, что гносеология дезавуировала себя тем, что продемонстрировала неспособность решить центральную для себя проблему — проблему истины и поэтому должна уйти с философской сцены.

Воспримем высказанное суждение о нестабильном положении гносеологической тематики в корпусе философского знания как тезис, который должен быть обоснован. И по ходу изложения курса будем следить за тем, в какой степени выдерживается его аргументация.

2. Место гносеологии в системе философского знания

Если можно оспаривать наличие или отсутствие гносеологии как особой области философского знания в ту или иную эпоху, в тех или иных конкретных философских течениях или системах, то нельзя не признать органическую связь любых философских построений с вопросами познания. А где возникают вопросы, там неизбежен ход и к теории познания. Ведь любая мысль (а не только философская) — продукт совершившегося познавательного акта, кратковременного или длительного — это уж не столь важно. Очень метко роль гносеологии в системе философии определил Л.Шестов. У него есть такое высказывание: «...обратим ...внимание... на то, какое колоссальное значение должна иметь и имеет в философии теория познания. Теория познания вовсе не безобидная, отвлеченная рефлексия о методах нашего мышления. Она *pregonprege-*

³ Рорти Р. Указ. соч.

ляет источник живой воды познания»⁴. Его вывод звучит, как афоризм — скажи мне, какая у тебя гносеология, и я скажу тебе, какая у тебя философия⁵. Обратимся к сложившейся и ставшей общепризнанной на сегодняшний день (о чем можно судить по словарно-энциклопедическим изданиям) системе философского знания и попытаемся обозначить место гносеологии в ее структуре через характеристику отношений гносеологии с другими областями философского знания. Но поскольку современная философия являет собой достаточно дифференцированную совокупность дисциплин, то поступим избирательно и одновременно прагматично, а именно обозначим интересующие нас связи только с тем кругом философских дисциплин, который присутствует в качестве названий кафедр философского факультета.

Как связаны между собой теория познания и онтология

Онтология как область философского знания раскрывает, что собой представляет существующий мир, дает целостную картину реальности. Законным представляется вопрос: почему так отличаются картины мира разных философских систем? Даже поверхностное сравнение многообразных онтологий подводит к выводу — в их основании лежат разные способы познания мира. Так, мир подлинного бытия, по Платону, мир идей требует понятийного постижения, владения диалектикой понятий, а чувства, которые, казалось бы, в первую очередь дают нам представление о мире, скорее вводят нас в заблуждение, создавая впечатление о текучем, изменчивом, непостоянном бытии, они не дают истинного представления о мире. Близок платоновскому учению о бытии и Гегель: для него действительность разумна. Разум наличной, непосредственной действительности, как греческий Ум, есть Логос бытия, а из этого следует, что она (действительность) доступна только уровню философского осмысления, способного возвести случайное, единичное и частное на

⁴ Шестов Л. // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С.12.

⁵ Там же. С.42.

уровень всеобщих понятий, которые являются для него идеями разума.

Противоположный подход можно обнаружить у такого мыслителя, как Беркли. Для него все то, что существует, является порождением чувственных восприятий. Знаменитый тезис Беркли «Существовать — значит быть воспринимаемым» лежит в основе своеобразно понятой онтологии, исходящей из абсолютной значимости человеческих чувств и признания их в качестве единственно подлинной реальности. Все мыслительные построения, всевозможные абстрактные сущности типа причинности или субстанции, на которых, как правило, и держатся различные онтологические конструкции, — не более чем фикции.

А такой вариант онтологии, который был разработан французским философом А.Бергсоном и назван им «творческая эволюция», основан на интуиции как особом способе постижения мира: только преодолев давящую логику мышления, можно обнаружить творческий смысл бытия и длительность как его важнейшую составляющую в противовес пространственной атрибутике механической картины мира.

Как видим, во всех трех примерах подспудным основанием явно несхожих онтологий мира является опора на один из возможных способов познания мира — разум, чувства, интуицию. Осмысление этих способов познания — прямая задача гносеологии. Это не значит, что только указанные философские системы представляют собой органический сплав онтологических и гносеологических проблем. Просто в названных концепциях эта связь обозначена достаточно ярко, в других она может быть более завуалированной.

**Столь же глубоко гносеология связана
и с философией истории**

Название «философия истории» может быть меньше нам знакомо, чем «социальная философия», но все-таки скорее вторая (социальная философия) производна от первой, а не наоборот. И это различие, в свою очередь, замыкается на теоретико-познавательных проблемах. Что имеется в виду? Подобно тому как он-

тология дает целостную картину бытия, философия истории по замыслу своему представляет целостную (во времени и пространстве) картину человеческой жизни. Есть разные способы такого представления. Стоявший у истоков социальной философии один из ее основоположников О.Конт замышлял ее как научный способ изучения человеческой истории, способный стать средством рациональной организации и управления обществом. Социальная философия (не случайно названная Контом социальной физикой, дабы уподобить ее позитивному естествознанию, которое уже приобрело к тому времени научный характер), раскрывая законы человеческой истории, должна, по его мнению, опираться на факты — только при этом условии законы социальной философии способны удовлетворять требованию реальности. Факты как объективное знание он связывает со сферой социальных отношений. Общественные отношения — вот что самое реальное и значимое в человеческой истории, они для него более реальны, чем конкретные люди. Отсюда становится понятным название такого рода философии истории — *социальная философия*. Социальная философия противопоставляла себя гегелевскому типу философии истории, выявлявшей смысл человеческой истории через поиск ее разумности. Для Конта законы гегелевской философии истории не более чем метафизические спекуляции, пустые абстракции — сфера чисто мыслительной познавательной деятельности. Но та направленность, которая была придана социальной философии, привела ее на грань выхода за пределы собственно самой философии. Опора на факты, возведенная в некий абсолют, обернулась трансформацией в эмпирическую социологию, которая с необходимостью востребовала дополнение в форме теоретической социологии, что и произошло.

Спекулятивная (гегелевская) и фактуальная (социально ориентированная) философия истории — далеко не единственные возможные ее варианты. Скажем, в версиях такого течения, как философия жизни (Зиммель, Дильтей и др.) человеческая история раскрывается скорее на уровне интуитивных представ-

лений, т. е. переживается. Так, Дильтей доказывал, что основная проблема понимания истории — это прежде всего интуитивное переживание: «Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных состояний... С любовью и ненавистью, со всей игрой наших аффектов созерцаем мы исторический мир; ...«жизнь», «переживание» — это постоянный поток ощущений, желаний, восприятий, которые мы не можем познать умом, с помощью рациональных категорий мышления. Главное здесь — внутренний психологический опыт, интуитивное переживание фактов сознания»⁶.

Но нас, по большому счету, интересуют не сами эти варианты, а то, что точно так же, как и онтология, философия истории (или, если хотите, социальная философия) в своих глубинных основаниях ориентирована на какой-либо преобладающий способ познания — спекулятивный разум, чувственно фиксируемый факт или на непосредственно выражающую дух жизни и человеческой истории интуицию.

Прямые связи обнаруживаются между гносеологией и эстетикой

Перед нами не стоит задача дать какое-то строгое определение эстетики как философской дисциплины. Мы просто отметим для себя, что в наиболее важные для самоопределения данной области философского знания этапы именно гносеологические характеристики становились основанием и мерой одновременно границ и возможностей эстетики. Так, еще в середине 18-го столетия, когда немецкий мыслитель Баумгартен доказывал необходимость выделения эстетики как самостоятельного раздела философии наряду с логикой и этикой, он назвал ее теорией чувственного познания. В этом определении эстетики нашла отражение определенная традиция, которую вынужден был признать и Кант, назвав раздел своей знаменитой «Критики чистого разума», посвященный априорным

⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.9.

формам *чувственности*, «трансцендентальной эстетики». Хотя позиция самого Канта в понимании сути эстетики, ориентированной на философию искусства, связана с иной традицией — формально-логической. Так, А.Ф.Лосев писал: «В качестве основной проблемы эстетической теории Кант выдвигает гносеологическую задачу определения специфики эстетического суждения... Он ставит вопрос не о том, что такое прекрасное, а о том, как возникает в нас такое субъективное состояние, которое позволяет приписать объекту эстетический предикат»⁷. А такой известный мыслитель современности, как М.Хайдеггер, пытавшийся переосмыслить привычные ценности европейской философии, обращаясь к истоку художественного творчества (что, без сомнения, является важнейшей задачей эстетики), обнаруживает его в том, что художник вершит Истину бытия, а бытие через художественное творчество открывает себя. М.Хайдеггер преодолевает созерцательно-чувственную и рационалистическую традиции (которые, заметим, связаны с определенными способами человеческого познания) в объяснении эстетического отношения к действительности как признака человеческой деятельности. Он исходит из самого бытия, но преодолеть понятийные границы, принадлежащие сфере гносеологии, ему не удастся: Истина (хоть и взятая в очень непривычном контексте — как открытость бытия) обнаруживает истоки творчества.

Какую бы область современной, весьма разветвившейся философии мы ни взяли, всюду сталкиваемся с необходимостью рассмотрения теоретико-познавательных вопросов, которые во многом позволяют прояснить и обосновать основные позиции не только в онтологии, социальной философии и эстетике (о которых уже шла речь), но также и в этике (исходное положение которой связано с разграничением сфер должного и сущего, которое, в свою очередь, опирается на противоположность теоретического и практического разума), и философии религии (различия внутри которой во многом держатся на признании доминантой мистического

либо схоластического способов познания). Очень тесно теория познания связана с философией науки. Нередко их вообще путают и подают как одно и то же. И проблемы теории познания, которые должны быть соотнесены со всеми сферами культуры и человеческой жизнедеятельности, раскрывают на материале только научно-познавательной деятельности. Для этой позиции в истории гносеологии были определенные причины, и нам еще предстоит в этом разобраться. В данном случае отметим следующее: поскольку наука по своей целевой установке является познавательной деятельностью, философские вопросы ее (науки) осмысления напрямую предстают как гносеологические. Но философия науки и теория познания тем не менее не тождественны, потому что, во-первых, наука — это не только познавательная деятельность, но и определенный социальный институт и весьма своеобразный феномен культуры, исследование этих ипостасей науки заставляет выходить за пределы гносеологического рассмотрения науки; во-вторых, проблемы теории познания не могут быть развернуты на материале только научного познания ещё и потому, что наука слишком рафинированный и весьма интеллектуализированный вид знания. Сведение теории познания к теории научного знания — это путь обеднения и заведомо усложненного представления гносеологии. Потребность различения этих областей научного знания нашла свое выражение и в терминологии. Так, по сути дела, в современной философии фигурируют такие понятия, как «гносеология» и «эпистемология». Нередко их используют как взаимозаменяемые, но это не совсем так. «Эпистемология» (название, идущее от греческого «эпистема») означает теорию научного знания, что соответствует этимологии этого слова, тогда как гносеология — это теория познания, взятого в широком смысле этого слова.

Для завершения вопроса о месте гносеологии в системе философского знания имеет смысл опустить многообразные связи, существующие внутри корпуса философских дисциплин; и если при этом сфокусировать свое внимание на их взаимоотношениях с гносеологией, то нельзя не отметить, что связи между гно-

сеологией и другими философскими дисциплинами двусторонние, поскольку развитие самой гносеологии определяется характером и степенью втянутости в теоретическое осмысление многообразных проявлений человеческой жизнедеятельности (от повседневной жизни и утилитарно-практического овладения предметным миром до художественно-эстетического и духовно-нравственного, религиозного постижения бытия), каждое из которых является предметом рассмотрения той или иной области философского знания.

3. Гносеология и частные науки

Чтобы определиться с предметом гносеологии, есть необходимость сопоставить ее с дисциплинами, предмет которых, на первый взгляд, совпадает или близко примыкает к тому, чем занимается теория познания.

Теория познания и психология

Отвлекаясь от дискуссий о том, когда возникает психология, какие направления существуют в современной психологии, можно считать, что предмет психологии — это законы, которым подчиняется человеческая психика, взятая во всей ее полноте (мышление, чувства, аффекты, воля, память, внимание, воображение, влечения, сновидения, галлюцинации и многое другое). Психология пытается понять и объяснить причины разнообразных состояний человеческой психики, а также совокупность факторов, оказывающих влияние на человеческую психику. При этом психику она рассматривает как некоторую реальность, зависящую от телесной организации человека, его поведения и среды обитания. Понятно, что познание не может совершаться вне психических процессов, они являются той реальностью, посредством которой познавательные акты осуществляются. Но собственный интерес гносеологии лежит не в плоскости психической деятельности как особого вида реальности, ее теоретичес-

кий предмет — закономерности, раскрывающие связи человека как познающего существа (который выступает таковым будучи наделен психикой) с тем, на что направлена его познавательная деятельность. Приведу пример. При объяснении такого простого факта, как восприятие цвета психолога интересует, что происходит в органах зрения человека, как связан зрительный нерв с центральной нервной системой и какими особенностями психики объяснить индивидуальные различия при восприятии, казалось бы, одного и того же явления (как, скажем, в случае дальтонизма). Гносеолога интересует совсем другое, а именно: является ли цветным сам мир или это человек наделяет его цветом, запахами и прочими красотами. Поскольку психология и гносеология должны учитывать результаты и достижения друг друга, между ними существуют тесные связи: открытия в области психологии неизбежно приводят к пересмотру определенных положений в области теории познания и наоборот. Сошлюсь на такой достаточно известный факт. Теория интериоризации, развитая Пиаже в психологии, установила зависимость психических процессов от предметно-орудийных действий, в то же время она нашла свой эквивалент в операционализме как одной из гносеологических концепций, суть которой заключается в том, что основные понятия, которыми мы пользуемся в своей жизни (пространство, время, температура, круг и пр.), по своему содержанию являются ни чем иным, как «свернутыми», благодаря мышлению, инструментальными действиями, с помощью которых мы узнаем о температуре, времени, окружности и обо всем остальном. Связи гносеологии и психологии настолько тесные, что выделилась особая область знания, которая называется «когнитивная психология»; она существует на стыке теории познания и психологии и изучает особенности тех психических состояний, которые сопровождают познавательную деятельность — впечатления, ощущения, восприятия, представления, интеллект, память, воля и многие другие. Не забудем отметить и такой факт: длительное время психология развивалась и росла под прикрытием философской теории познания; ее отпочкование от философии произошло значительно позже

других наук. А среди современных гносеологических концепций есть такие, которые развиваются преимущественно на психологическом материале.

Теория познания и логика

Логика — это вторая традиционно близкая гносеологии область знания, которая, как и психология, достаточно поздно отделилась от философии (и именно от теории познания). В чём сходство и различие предметов их изучения? Во-первых, логика ограничивается изучением тех психических процессов, которые способны воплотиться в мыслительно-языковые формы — понятия, суждения, умозаключения; а это означает, что чувственно-эмоциональная составляющая познавательной деятельности выпадает из ее поля зрения, за своими пределами логика оставляет и социально-культурный контекст познания. При этом заметим, что мыслительные формы интересуют логику не как психическая реальность (логика попросту абстрагируется от психики), а как языковая данность (именно поэтому логика очень близка лингвистике). Во-вторых, даже в этом достаточно ограниченном пространстве — мыслительно-рассудочной деятельности — логика исследует лишь одну составляющую, а именно: нормы или законы правильного мышления, которые независимо от того, что мы мыслим, ведут нас к истине (достаточно вспомнить аристотелевские силлогизмы). Другими словами, логика изучает формальную сторону мыслительной деятельности, она сознательно абстрагируется от содержания, демонстрируя своими законами, что оно ее не интересует (вспомним классический пример определения истины по закону конъюнкции: «Снег идет» и «Нью-Йорк — большой город»). Именно поэтому логику как науку, как правило, называют формальной логикой, чтобы развести ее с философской (= диалектической) логикой. Получается, что в той степени, в какой теория познания признает значение и роль мыслительно-рациональной деятельности, она должна учитывать достижения формальной логики и не противоречить им, в том числе формально-логическим законам истинности. Со своей стороны, логика не может не соблюдать

критериев и границ рассудочно-мыслительной деятельности, которые устанавливаются в рамках теории познания. Есть и прецеденты более тесной связи между теорией познания и логикой. Достаточно настойчиво сближал эти области знания один из крупнейших гносеологов XX столетия Э.Гуссерль. Он резко выступал против психологических тенденций в теории познания, считая, что эта область философии должна представлять нормативную сторону познавательной деятельности, законы достижения истинного знания, а это, как мы теперь можем судить, совпадает с задачей логики. Без сомнения, Гуссерль развивал вариант логически ориентированной гносеологии в противовес психологически ориентированным концепциям познания. Помимо Гуссерля к этому направлению можно отнести представителей неопозитивизма, неокантианства.

Сегодня гносеология входит в тесный контакт не только с психологией и логикой, но и такими областями знания, как лингвистика и семиотика, культурная антропология и педагогика, теория информации и инженерия знаний. Если кратко обрисовать этот круг ее отношений, то предстанет следующая картина.

Теория познания и лингвистика, семиотика

Новейшие подходы в гносеологии основаны на признании фундаментальной роли языка в познавательной деятельности. Это вызвано так называемым «лингвистическим поворотом», который претерпевает европейская и отечественная философия второй половины XX века. Наиболее ярко этот поворот манифестируют герменевтические течения, психоанализ, аналитическая философия, постструктурализм, постмодернизм. Язык оценивается уже не просто как способ воплощения мысли (то есть как необходимый, но все-таки не самый важный момент в процессе познания мира), его роль радикально меняется и отвечает принципу «лингвистической относительности», раскрывающейся через признание языковой картины мира — мир, в котором мы живем, коррелятивен и сопричастен языку, а значит, каков язык, таков и мир.

Отсюда становится понятным интерес философов-гносеологов к жизни языка, взятой во всем ее богатстве. А так как именно лингвистика является той традиционной областью знания, которая изучает законы жизни языка, то этим объясняется возникновение вопросов и проблем на стыке лингвистики и теории познания.

Теория познания и культурная антропология

Если философия при раскрытии проблем, связанных с познавательной деятельностью человека, претендует на статус теории (осознает себя как теория познания), то она должна удовлетворять критерию универсальности. А это означает следующее: открываемые ею законы и принципы должны быть соотносимы со всем человечеством. Всечеловеческое постигается только через сравнение особенностей познания мира отдельными группами людей, безусловно, сравнительно большими группами (первобытные, традиционные и современные индустриальные сообщества людей, представители западноевропейских и восточных культур и т. п.). Закономерности познания будут иметь силу при условии, что в их поиске и осмыслении гносеология опирается на тот конкретный материал, который получают в культурной антропологии, занимающейся сравнительным изучением жизни различных народов по самому широкому кругу параметров. Чтобы было понятно, о чем идет речь, сошлюсь на один пример. При раскрытии возможных способов и основных этапов познания мира человеком вряд ли можно обойтись без исследований особенностей первобытного мышления. Оно вносит коррективы в расхожие схемы. Так, один из представителей культурной антропологии Л.Леви-Брюль выдвинул гипотезу о наличии пралогического мышления людей, находящихся на начальных ступенях своего развития. Пралогическое мышление нельзя оценивать с позиций традиционно понятой логики: поскольку оно не подчиняется её законам, то можно сделать поспешный вывод о нелогичности этого мышления, его алогичности, но исследователь настойчиво подчеркивал, что пралогическое мышление базируется

ся на иной, нетрадиционной логике — логике сопричастности. Только из одного названия двух этих видов логики видно их различие: традиционная логика представляет в мышлении связи, следующие со строгой необходимостью, позволяющие говорить о естественных причинах и неумолимой логике происшедших событий, тогда как логика сопричастности на равных основаниях включает действительный и недействительный мир, тем самым признавая, что человек таинственным, мистическим образом сопричастен всему. Бурно развивающаяся сегодня культурная антропология заставляет считаться с собой разные сферы философского знания, но гносеологические построения окажутся воздушными замками, без опоры на фундаментальные открытия в этой науке.

Теория познания и педагогика

Связь теории познания с педагогикой осмыслена слабо, она не стала предметом пристального изучения, хотя и кажется совершенно очевидной. Нет никакого открытия в том, что педагогика всех ступеней и уровней (дошкольная, школьная и высшей школы) в качестве своего узлового момента включает познавательный механизм. В сознании каждого из нас образование и познание слились в нерасторжимое целое и, по сути дела, представляют собой одно и то же. Надо отдать должное, что ряд проблем, возникших на стыке педагогики, психологии и теории познания, уже давно обратил на себя внимание, как то: особенности формирования понятий, специфика обобщения и абстрагирующей деятельности на разных этапах школьного обучения или роль практической деятельности в образовательном процессе. Но при этом целый ряд фундаментальных проблем образования, напрямую выходящих к гносеологии, сегодня не в поле зрения. Скажем, если признать рационалистически ориентированную теорию познания, то все педагогические усилия должны быть сконцентрированы на формировании интеллекта, способности к логическому мышлению. И это достаточно знакомая для нас картина — подобная установка в процессе образования многими

оценивается как единственно возможная. Когда мы задумываемся над истоками этой установки, то не можем не признать, что она во многом задана немецкой культурной традицией, чей познавательный опыт не случайно нашел свое наиболее яркое и адекватное воплощение в лице Канта. Отвечает ли интеллектуалистская направленность образования менталитету отечественной культуры? Свидетельством отсутствия однозначного ответа на данный вопрос служат активные поиски в рамках так называемой инновационной педагогики. И примеры теоретической зависимости педагогики от гносеологии можно множить и множить. Если познание — это одновременно и процесс понимания (а герменевтический подход в гносеологии склоняет именно к этому), то процесс обучения в каждой его составляющей, включая школьный урок, должен представлять как диалог, в котором решающую роль играет аргумент, а не авторитет. В свою очередь, теория познания будет оставаться абстрактной философской дисциплиной до тех пор, пока не сможет органично включить в себя колоссальный опыт познавательной деятельности в такой сфере жизнедеятельности, как образование.

Теория познания и инженерия знаний

В связи с широким распространением компьютерной техники, а также процессами, которые иначе и нельзя назвать как только компьютерная революция, появился целый ряд новых дисциплин. Заострим внимание на одной из них. Специалисты констатируют появление в 80-х годах такой дисциплины, как «инженерия знаний», которая является базой различных экспертных систем, поскольку создает механизмы логико-информационного обеспечения для экспертных оценок в разных системах. Теория познания тесно соприкасается с инженерией знания, информатикой, теориями искусственного интеллекта в целом, поскольку эти новые области современной науки выстраивают модели представления и обработки информации, учитывая особенности человеческой логики и мышления, возможные способы

репрезентации различных единиц знания и средства манипуляции ими. Новейшие исследования в этой области рассматривают так называемые интегральные модели обработки информации, в которых имитируется не только интеллектуальная составляющая человеческого познания, но и присутствие в нем образов, чувств, эмоций, влияние мотиваций, эстетических пристрастий и прочего. Теории искусственного интеллекта, инженерия знания и близкие к ним дисциплины, в свою очередь, ставят и перед теорией познания ряд вопросов, которые она должна учитывать, чтобы не оставаться гносеологией, скажем, 18-го столетия. Современные гносеологические концепции должны давать представление о соотношении знания и информации, раскрывать возможности и границы открытых на сегодняшний день способов моделирования познавательной деятельности человека и демонстрировать горизонт перспектив.

Итог размышлений на данную тему
Выводы

1. Гносеология в системе философии проблематизирует тему знания (что обнаруживается уже при поверхностном знакомстве с ее предметом). Гносеологическая тематика на разных этапах европейской философии была представлена неравноценно, ее место не было стабильным. Качество относительно самостоятельной области философского знания гносеология обретает достаточно поздно — в эпоху Нового времени.
2. Место гносеологии в системе философии нерядовое. Гносеологические воззрения мыслителя задают ориентацию онтологическим, социально-философским, эстетическим, этическим, философско-религиозным, эпистемологическим и другим концепциям. Именно поэтому в наглядной схеме взаимоотношения философских дисциплин гносеология занимает место ядра-основания. При этом нельзя не учитывать обратных токов — тех воздействий, которые испытывает теория познания со стороны всех выше названных областей философского знания.

3. И, наконец, нельзя понять особенности гносеологии как относительно самостоятельной области знания, не соотнося ее с рядом уже не философских, а конкретных дисциплин, таких как психология, логика, лингвистика, культурная антропология, педагогика, инженерия знаний. Круг этих дисциплин не случаен. Предметы этих наук тесно соприкасаются с тем, что изучает теория познания (психология, логика), поэтому необходимо видеть их отличия, без других наук этого ряда невозможно дальнейшее теоретическое продвижение современной гносеологии (в первую очередь, здесь имеются в виду лингвистика и культурная антропология); и есть такие области современной науки, которые заставляют признать выход гносеологии на прикладные дисциплины (педагогика, инженерия знаний).

Без перечисленного круга взаимоотношений вряд ли можно сегодня дать характеристику гносеологии как области философского знания.

**ПОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ
РЕФЛЕКСИИ: МНОГООБРАЗИЕ
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ**

- 1. Концепции, признающие решающую роль познания в человеческой жизнедеятельности*
- 2. Концепции, отрицающие решающую роль познания*
- 3. Место и роль познания в целостной структуре человеческой деятельности*

От общей характеристики гносеологии в системе философского знания, когда мы полагались на само собой разумеющееся понимание того, чем занимается эта дисциплина, перейдем к специальному рассмотрению ее предмета. Самый естественный ход мысли при такой задаче — попытаться обозначить и категориально выделить то, что составляет реальное основание этой области философского знания. Назвать реальное основание гносеологии — дело несложное, предмет гносеологии достаточно очевиден и лежит на поверхности — это познавательная деятельность человека. А вот категориально выделить познание как некоторую реальность — процедура непростая, она имеет собственную логику развертывания. По-видимому, первым подступом к подобному выделению могли бы стать описание и оценка познания как своеобразного модуса (проявления, признака) человеческой жизнедеятельности в ряду других человеческих проявлений. Проще говоря, во всем том, чем занима-

ется человек, надо выявить то, что является познанием, и то, что таковым не является. Познание, да и все то, что им не является, мы условно обозначаем как модусы, проявления человеческой деятельности. (Про себя отметим, что это не единственно возможный путь: скажем, есть способ понять, что такое познание, отталкиваясь от бытия мира в целом. В завершении этого раздела мы пройдем по этому пути и дадим ему оценку.) При этом я даже не уточняю вопрос о том, какие имеются в виду проявления — подобные, близкие или, наоборот, несхожие, явно отличающиеся от познания или даже прямо противоположные ему. И не потому, что это какой-то незначительный или частный вопрос. Напротив, это и предстоит выяснить, а именно, в кругу каких видов человеческой жизнедеятельности, каких ее проявлений манифестирует себя познавательная деятельность. Мы должны получить представление о ней, как о том, что несет в себе свой особый смысл, а определение иных (непознавательных или непознавательных) проявлений человеческой жизнедеятельности, с которыми так или иначе соотносимо познание, — это параллельная (заявленной выше) задача. В указанном контексте раскрытие предмета гносеологии сводится к поиску отличительных признаков, выделяющих познание в целостной системе человеческой жизнедеятельности.

Поиск отличительных признаков познавательной деятельности осложняется тем, что в современной философии и в истории философии мы встречаем далеко не совпадающие, а иногда расходящиеся до крайности позиции мыслителей. Остановимся на наиболее распространенных подходах, выделим типичные точки зрения. Но если в философии рассуждать на уровне типичного (свойственного не одному, а, по меньшей мере, ряду мыслителей и при этом отвечающего духу времени) и только, то возникает опасность «заточить» себя в мире схем, имеющих отношение к философским реалиям, но в то же время безжизненным. Предвидя такую опасность, воспроизведем типичные позиции через аргументы их конкретных носителей, по возможности наиболее ярких, по общему мнению, оставивших свой след в истории философской мысли.

1. Концепции, признающие решающую роль познания в человеческой жизнедеятельности

В истории философской мысли есть подход с мощной традицией, для которого познание — это своеобразная вершина человеческой деятельности, отличающая подлинно человеческое существование. Поэтому для представителей этого подхода познание — отправная точка и та призма, сквозь которую оценивается все происходящее в человеческой жизни. Авторитетнейшей фигурой этого подхода является Э.Гуссерль. В его лице теория познания (по оценке исследователей, именно эта область философского знания была его главным интересом) достигает значительных высот и обретает относительное завершение в XX столетии. Он оказал влияние на целый ряд новомодных течений — герменевтику, психоанализ, постмодернизм и др. Мы будем поэтапно знакомиться с принципиальными идеями феноменологической теории познания Э.Гуссерля, а сейчас обратимся к его оценке познавательной деятельности. Опорой для анализа нам послужит работа «Кризис европейского человечества и философия»⁸ — доклад, прочитанный им в 1936 году. Это своеобразный итог философских воззрений мыслителя. По названию доклада можно судить о том, что в нем излагаются не какие-то частные вопросы — мыслителя беспокоит общее состояние европейского человечества на рубеже XIX — XX веков. Именно в этом контексте, как нам представляется, Гуссерль рассматривает вопрос о том, что такое познание, а что таковым не является.

Принимая во внимание всю прошедшую историю человечества, он выделяет два возможных способа отношения человека к миру, две жизненные установки (установка для Гуссерля — это устойчивый стиль жизни с определенными целями, интересами и устремлениями) — практическую и теоретическую. Практическая установка исторически изначальна, она характеризует фундаментальный способ человеческого бытия и естественную жизнь человека. Ее отличают наи-

⁸ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия//Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

вность, «вжитость в мир», отсутствие устойчивого интереса к каким-либо частностям внутри мира (в терминологии Гуссерля это означает, что в практической установке мир для человека «не тематизирован»). Практическую установку он нередко называет мифо-религиозной и по сути отождествляет их, соединяя в понятии мифо-практической установки.

Главный признак теоретической установки, по Гуссерлю, в том, что она «целиком и полностью непрактична». Приведем его объяснение: «Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий, и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая теория»⁹. Теоретический интерес не связан с удовлетворением каких-либо жизненных потребностей, напротив, он возникает, когда «истекли часы службы» и человек может взирать на мир, как незаинтересованный наблюдатель. Выделенные признаки теоретико-познавательного отношения к миру позволяют сказать, что все это напоминает скорее образ жизни философа или ученого. В логике гуссерлевской концепции так и получается. Сначала новая установка проявляет себя в образе жизни отдельных лиц, которые «создают философскую жизнь», затем охватывает целое сообщество людей, «живущих философией», и постепенно задает ориентацию всей европейской культуре: «в возникновении такого рода философии (теоретико-созерцательной по своей сути) (разрядка моя. — Н.Б.) ...я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы»¹⁰. Он усиливает эту оценку, соотнося с новым образом жизни подлинную европейскую духовность.

Теоретико-познавательное отношение к миру (первыми носителями которого стали философы, а позднее представители науки), казалось бы, такое частное явление, однако именно на нем держится всеми признанный рациональный тип поведения европейцев, столь характерный для них. Это частное явление, которое в известном смысле можно уподобить мозгу, являюще-

⁹ Указ. соч. С.115.

¹⁰ Указ. соч. С.108.

муся лишь частью человеческого организма, центрирует (концентрирует) в себе дух европейских наций, им обусловлено их единство (точно так же, как от расположения мозга зависит нормальное функционирование организма и его целостность). По Гуссерлю, возникновение теоретической установки — исторический факт: ее рождение он связывает с древнегреческой нацией VII — VI столетий до н. э. То, что произошло в эту эпоху (становление греческой философии и науки), свидетельствует о революционизировании всей предшествующей человеческой истории или, как он об этом пишет, «всего культуротворящего способа существования человечества»¹¹.

Итак, в рассматриваемой концепции теоретико-созерцательная установка (= познавательная деятельность как таковая) прямо противоположна по своей сути практической (утилитарно-практической, мифо-практической); тем самым познание сопоставляется, а точнее, противопоставляется практике. Любопытно, какие характеристики он придает познанию и практике, анализируя их различия.

Практика — это деятельность с реальными вещами, расположенными в пространстве и времени в окружающей нас среде, она обслуживает человеческую телесность и создает многообразие таких культурных форм, как ремесло, земледелие, культура жилища и приготовления пищи, поддержания в здоровом состоянии человеческого тела и пр. Познание — это действия с идеями и по поводу идей, это изготовление идей. А идеи существуют иначе, чем реальные вещи: «они не портятся, они непреходящи»¹². Их нельзя потрогать или передать из рук в руки, зато можно воспроизвести через любые промежутки времени, воссоздавая одну и ту же идею у неисчислимого множества людей. Идеи предстают как смысловые структуры — они несут в себе смысл и значение. Принципиальное отличие деятельности, вращающейся вокруг идей, от деятельности, творящей мир реальных вещей, мир повседневности, Гуссерль подытоживает так: «создав первую концепцию идеи, человек становится совер-

¹¹ Указ. соч. С.110.

¹² Указ. соч. С.109.

шенно новым человеком»¹³. Что же заключено в познавательной деятельности, что способно придать ей такую силу? Теоретико-познавательная деятельность раздвигает замкнутые границы повседневного бытия человека, привязанного к конкретным вещам, событиям, временным историческим ситуациям, ко всему тленному и преходящему, до горизонта бесконечности. В мире идей каждая данная ступень развития должна соотносываться с предыдущими и не мнить себя окончательной и последней; *познание является процессом бесконечного надстраивания одних идей над другими; познание — это созидание идеальной вселенной*. Все носящее характер конечного, временного, данного бытия с позиций идеального мира обречено на относительность. Познание с его движением в горизонте бесконечности претендует на безотносительную истину. Именно поэтому теоретико-созерцательное отношение к миру позволяет порвать с ценностями обычаев, традиций и верований, всей властью наивного опыта повседневности и занять критическую позицию. Теоретико-созерцательное отношение к миру, по Гуссерлю, формирует у человека способность критически оценивать все происходящее, поскольку горизонт бесконечного задает некую норму, несущую в себе элемент абсолютности и безусловности, тогда как практическое отношение примиряет с данностью, каждое событие воспринимается как единственно возможное при данных условиях и обстоятельствах. Критическое отношение ко всему происходящему для представителей европейской культуры — некий отличительный признак, оно имеет универсальное значение, и самое важное в подобном отношении, по мнению Гуссерля, решимость не принимать ни одного готового мнения без вопросов об истинности.

Итак, что можно извлечь из рассмотренной концепции?

Первое. Познание Гуссерль связывает с особой жизненной установкой, особым способом отношения человека к миру — теоретико-созерцательным. Второе. Исторически оно вторично по отношению к естествен-

ной жизни человека, мифо-практической установке. Сравнительный анализ обнаруживает такое схематическое отличие: познание — деятельность по продуцированию идей, тогда как практика — это деятельность в реальном мире вещей. Третье. Возникновение теоретико-познавательного образа жизни знаменовало рождение нового типа человечества — европейской сверхнации, которая обрела благодаря этому духовное сродство — способность занимать критическую позицию, ориентироваться на безотносительную истину как норму.

Рассмотренных аргументов Гуссерля достаточно, чтобы прийти к выводу: в его концепции познание — деятельность по продуцированию идей — оценивается как высшее достижение в истории всего человечества, которым оно обязано Европе, а та, в свою очередь, смогла обрести духовное единство и сродство, ориентируясь на теоретико-познавательную установку. При всей критичности самого мыслителя к европейской культурной традиции (что отражено и в названии доклада) у читателя все же складывается впечатление, что его цель — возвеличить и отстоять духовные ценности Европы и в условиях сложившегося кризиса найти пути ее дальнейшего продвижения.

Уникальна ли позиция Гуссерля, одинок ли он в своем стремлении выделить познание не просто как особый вид деятельности, но и как превосходящий по своей значимости все остальные? Ответ однозначен: безусловно, нет. И современная, и вся предшествующая европейская философия свидетельствуют о том, что Гуссерль далеко не одинок в своих убеждениях. Среди современных философов обратим внимание на аргументы в пользу подобного подхода К.Ясперса (1883 — 1969), одного из выдающихся мыслителей XX столетия. В отношении Ясперса вряд ли можно сказать, что его философия предстает преимущественно как теория познания. И хотя он многогранный мыслитель, его главный интерес лежит в области философии истории. Именно в контексте философии истории и можно выявить его взгляд на природу познания. Одна из фундаментальных идей Ясперса — об осевом времени человеческой истории. Ось мировой истории он связывает с событиями, происшедшими между 800 и 200 гг.

до н. э., она отделила мифологическую эпоху, положив ей конец, от эпохи появления человека современного типа. Главный критерий отличия этого типа человека в том, что он уже способен осознавать целостность своего бытия и свое место в нем. Ясперс называет эту способность рефлексией, поясняя ее таким образом: «сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление... каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования... были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день»¹⁴. Как видим, ось мировой истории отделяет рубеж обретения человеком особого вида деятельности. Человек стал таким, каков он есть, благодаря идеально-рефлексивным процессам — способности пребывать (мыслить) в сфере чистой идеальности. А это все те же признаки познавательной деятельности, на которых заострял внимание и Гуссерль, объясняя отличия теоретической установки от практической. Их позиции совпадают еще в одном: и тот и другой считали, что первыми по новому пути человечества пошли философы и повели за собой всех остальных. Их взгляды расходятся в отборе культур, совершивших этот прорыв (культур, через которые проходит ось мировой истории у Ясперса; с которыми можно соотнести новый тип историчности по Гуссерлю). Ясперс более демократичен — новая основа всего человеческого существования, заявившая о себе в период приблизительно с 800-го — 200-го года до н. э. и просуществовавшая примерно до 1500 г. н. э., охватила собой, по его мнению, культуры Китая, Индии, Ирана, Палестины, Греции. У Гуссерля, как мы помним, теоретическая установка возникает только в Греции и органично осваивается представителями европейских наций, для представителей иных культур она оказывается чем-то чуждым, а если и проникает в неевропейские культуры, то остается в них инородной (на этом основании он считает неправомерным говорить о китайской или индийской философии и науке, ведь в философии и науке теоретико-познавательное отношение к миру в первую очередь и реализует себя). Но и Ясперс отмеча-

ет особое пристрастие европейцев к познавательной деятельности. Так, он задается вопросом о специфике западного мира. И видит ее в том, что в последние века (после XV столетия) в западных культурах «появилось... нечто действительно неповторимое, новое в полном смысле этого слова: наука и ее результаты в технике. Она внутренне и внешне революционизировала мир, как до нее ни одно явление памятной нам истории... Создана новая основа всего существования в целом»¹⁵. И уже после того как он указал на это главное отличие Запада от Востока, Ясперс пытается понять, в силу каких причин наука (а значит, и техника) смогла развиться в такой степени и форме именно у европейских народов.

Если не умножать аргументы, а остановиться даже на этих соображениях, то их комментарий будет достаточно однозначным, а именно: западный мир имел определенные предпосылки и сумел воспользоваться ими для того, чтобы обрести такую силу, как наука, которая по своему внутреннему смыслу, по характеру деятельности и есть не что иное как познавательная деятельность. В науке признаки познавательной деятельности присутствуют как бы в концентрированном, сгущенном виде, науку можно было бы назвать «рефлексией в квадрате».

Нам не столь важен конкретный ход рассуждений мыслителя, важна их связующая нить — познание и этапы его развития (сначала как способность к осознанию целостного бытия (= рефлексия), а позднее в форме науки (как «рефлексии в квадрате») Ясперс берет за основу размежевания решающих вех мировой истории. А значит, познание для него как исследователя является основополагающим фактором существования человека (я не использую слово «развитие», т. к. возникновение науки и вырастающей из нее техники он не оценивает целиком положительно, а рассматривает их и как грозную силу). Он, как и Гуссерль, считает наиболее способной и продвинувшейся в овладении этим видом деятельности европейскую культуру.

¹⁵ Там же. С.84 — 85.

Отводя такую роль познанию в человеческой жизнедеятельности и ее истории, Гуссерль и Ясперс следуют традиции немецкой классической философии, наиболее ярко представленной в воззрениях Канта и Гегеля. Что касается этих мыслителей, отметим только узловой момент их концепций по интересующему нас вопросу. Превалирующая роль познания у Канта сказывается уже в том, что различие между мыслительно-познавательной и практической сферами он переносит на почву разума и знания и рассуждает об отличиях теоретического и практического разума и знания. Таким же образом рассуждает и Гегель. Различие между теоретическим и практическим отношением для него — это различие между мышлением и волей, но при этом он настаивает на том, что воля есть особый способ мышления. Выходит, он разграничивает их как способы мышления. Мышление, обитающее в сфере чистой мысли, — исходная точка и центр всего человеческого в человеке: «лишь в мышлении я у себя»¹⁶ — заявляет Гегель. И в этой оценке он не допускает никаких двусмысленностей: «Я находится в мире у себя, когда Я знает мир...Таково теоретическое отношение»¹⁷. Столь значительная роль теоретико-познавательного отношения к миру объясняется, по Гегелю, одним его качеством — способностью освобождаться от случайного, особенного, конкретного, с тем чтобы достичь всеобщего (как это напоминает гуссерлевские ценности теоретико-созерцательной установки, позволяющей освободиться от временного, относительного, конечного). Для Гегеля, венчающего новоевропейскую философскую мысль, «в этом выявлении всеобщности мышления и состоит абсолютная ценность культуры»¹⁸.

Итог наших размышлений по первому вопросу таков. При оценке места и роли познания в человеческой жизнедеятельности достаточно разнообразны концепции, которые отводят познанию решающую роль. С теоретико-познавательным отношением связывают собственно человеческое отношение к миру, свойствен-

¹⁶ Гегель. Философия права. М., 1990. С.69.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 83.

ное современному типу человека. При этом познание противопоставляется практике. Приоритет в развитии теоретико-познавательного отношения к миру авторы подобных концепций отдают европейской, западной культуре.

2. Концепции, отрицающие решающую роль познания

Среди концепций, которые принципиально иначе оценивают роль теоретической, познавательной деятельности в человеческой жизни и в истории человечества, в первую очередь следует назвать марксизм, понимаемый как целостное философское учение, представленное именами К.Маркса, Ф.Энгельса и В.И.Ленина. Изложенный выше подход они однозначно квалифицируют как позицию теоретиков, философов, которые пытаются приписать человеческой сущности то, что свойственно только их роду занятий, это же они (философы, теоретики, идеологи) возвеличивают и в мировой истории, оценивая период, предшествующий становлению теоретико-рефлексивной деятельности, как предысторию человечества. Начиная с самых первых своих работ, Маркс категорически не приемлет идеи «мирового господства теории», считает, что немецкие теоретики (в лице Гегеля и его последователей) «не признают историческими дела других народов. Они живут в Германии, Германией и для Германии... возвещают мировое господство Германии»¹⁹. Парение в заоблачных высотах теоретических конструкций, устремленность к царству чистых мыслей — вот что отличает представителей немецкой культуры в силу некоторых национальных особенностей, когда даже простой аптекарь перед тем, как взвесить по рецепту лекарство, старается найти этому действию теоретическое оправдание. В этой связи Маркс замечает: «в то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая все же наиболее близка к действительности, немцы вра-

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т.3. С.40 — 41.

щаются в сфере «чистого духа»²⁰, и они возводят его в абсолют. Даже Фейербах (один из непосредственных предшественников марксизма), по оценке Маркса, не смог преодолеть этой ограниченности, рассматривая «как истинно человеческую только теоретическую деятельность»²¹; по этой причине Фейербах был «вынужден искать спасения в каком-то двойственном созерцании, занимающем промежуточное положение между обыденным созерцанием, видящим только то, что «находится под носом», и высшим, философским созерцанием, усматривающим «истинную сущность» вещей»²². Постигание сущности вещей (по Гегелю и Фейербаху) и безотносительная истина (по Гуссерлю), созерцание, возвышающееся над обыденностью, или сфера чистой мысли (у первых) и теоретико-созерцательная установка (у второго) — разве это не вариации принципиально одной и той же темы и позиции? Ответ однозначен.

Противоположная позиция заключается в том, что теоретическая деятельность (= познание), понятая как мыслительная активность, связанная с продуцированием идей, несамоценна и уж тем более не играет той революционизирующей роли, о которой возвещают философы-теоретики. Производство идей первоначально вплетено в материальную деятельность людей, которая несколько пренебрежительно называется теоретиками естественной, наивной, повседневной, утилитарной, а Фейербахом толковалась в грязно-торгашеском духе. Именно она (материальная деятельность) создает условия для жизни. Отделение познания как особого и самостоятельного вида деятельности происходит тогда, когда теоретическое отношение к миру становится образом жизни, особым родом занятий для определенного круга лиц — так называемых теоретиков (идеологов, богословов, философов, юристов и т. д.). Маркс относит это к периоду так называемого «действительного разделения труда» — разделения на материальный и духовный труд. Он отмечает: «...с этого момента сознание *может* действительно вообразить

²⁰ Там же. С.38.

²¹ Там же. С.1.

²² Там же. С.42.

себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики... с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории... философии... и т. д.»²³. В концепциях теоретиков оно (сознание) возмнило момент собственной эмансипации как начало подлинной истории человечества, а весь предшествующий период оценило как предысторию.

При этом нельзя упускать из виду, что если Гуссерль (как, кстати, и Гегель, и Ясперс) своей концепцией намеревался обосновать рационалистический дух европейской культуры и отыскать возможности его сохранения, то основоположники марксизма, отдавая предпочтение практике, также руководствовались вполне определенной целью — выступить в философии от лица пролетариата. Высказанная (по вполне конкретному поводу) в одной из ранних работ фраза «...для пролетариата... теоретических представлений не существует»²⁴ может быть применена для оценки их общей целевой установки применительно к интересующему нас вопросу. Роль теоретико-познавательной деятельности в жизни человеческого общества основоположники марксизма оценивают, принимая во внимание прежде всего образ жизни и социально-историческую миссию пролетариата, исходя из его жизненных интересов. Этот социальный класс, действительно, далек от теоретического созерцания чистых сущностей, поскольку его главное занятие — добывать средства для жизни. Ведь какой бы утонченной ни показывали сущность человека, однако чтобы выжить и элементарно существовать, люди должны есть, пить, одеваться, рожать детей и прочее. Оставаясь в сфере чистой мысли, занимаясь только надстраиванием одних идей над другими, невозможно удовлетворить насущные потребности человека. Равнодушие пролетариев к теоретическому конструированию и ему подобным занятиям (у Маркса речь в том числе идет и о критической деятельности, здесь прямая связка, вспомним, что и Гуссерль включал критичность как составной элемент в теоретическую установку) — явление исторически

²³ Там же. С.30.

²⁴ Там же. С.39.

преходящее; оно является следствием взаимного отчуждения лиц, занятых материальным и умственным трудом. Коммунизм, по Марксу, — это общество гармоничного сочетания полярных по своей сути видов деятельности, когда каждый индивид сможет в своеобразной форме соединять в себе деятельность и практика, и теоретика: «...в коммунистическом обществе... никто не ограничен исключительным кругом деятельности... общество... создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике...»²⁵.

Различные взгляды на роль теоретико-познавательной деятельности в человеческой жизни и ее истории Маркс и Энгельс группируют вокруг двух позиций — материалистической и идеалистической, смысл которых определяется решением вопроса о соотношении познания и практики. Подчеркнем этот момент: в марксистской концепции именно соотношение познания и практики способно раскрыть природу познания и его место в целостной структуре человеческой деятельности. При этом нельзя не заметить, что марксистское решение дается не как выхолощенная схема, а в контексте особого понимания всемирной истории. Материалистическую позицию марксизма (с точки зрения его представителей, они первыми в истории философии становятся на этот путь — материалистического понимания истории) применительно к условиям нового столетия развил Ленин. Из его многочисленных суждений о том, как соотносятся между собой познание и практика, приведем одно из наиболее ярких, данное им в «Философских тетрадах»: «...практика выше теоретического познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщности, но и непосредственной действительности»²⁶. Марксизм дает материалистическое решение данного вопроса, так как настаивает на превосходстве практики, тогда познание соответственно оказывается зависимым и вторичным по отношению к практике. Превосходство практики обуслов-

²⁵ Там же. С.32.

²⁶ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29.

лено способом этой деятельности: она непосредственно связывает человека с самой действительностью (природной и социальной) и имеет предметно-чувственный, объективный характер. Момент всеобщности в практике (о котором пишет Ленин) присутствует в ней в виде цели, поскольку практика как разумная деятельность осмысленна, а значит, предполагает постановку цели для достижения того или иного действия. Познание, с позиций марксизма, трактуется как прямо противоположная по способу деятельность; пожалуй, единственное, что можно добавить к тем признакам познания, о которых шла речь при раскрытии первого вопроса (т. е. к тем признакам, которые выделили Гуссерль и Ясперс), так это то, что оно может представлять не только как оперирование мыслительными объектами (как теоретическое созерцание), но и как чувственное созерцание, которое само по себе также не способно выйти за пределы идеальной сферы. Если следовать марксизму, то к идеалистическому решению интересующего нас вопроса надо отнести взгляды всех упомянутых ранее мыслителей — и Гегеля, и Канта, и Фейербаха, и Гуссерля, и Ясперса — только на одном том основании, что они отводят теоретико-познавательной деятельности решающую роль в сравнении с практикой.

Я намеренно обратилась к марксизму при раскрытии концепций, отрицающих решающую роль познания, поскольку сейчас у нас (я имею в виду постсоветскую философию) становится чуть ли не дурным тоном сослаться на это течение философской мысли; и мы не замечаем, как те же постмодернисты не стыдятся обнаружить свою связь с идеями Маркса и его последователей. Марксизм — одно из самых влиятельных течений философской мысли второй половины XIX первой половины XX столетия; и не знать основных принципов его гносеологической концепции — значит проявлять философское невежество.

Доводя до определенного логического завершения второй вопрос, нельзя не упомянуть двух работ по гносеологии последних лет, авторы которых продолжают марксистскую традицию и на современном философском материале показывают зависимость познания от практики. Это работы М.Н.Руткевича и И.Я.Лойфмана «Диалектика и теория познания» (М., 1994); «Ос-

новы гносеологии» (М., 1996) (по рассматриваемому вопросу см. главы «Сознание и познание», «Познание и практика»). Главный принцип, которого придерживаются данные авторы в отношении интересующей нас проблемы, состоит в следующем, а именно: понять познание можно только через сопоставление с практикой, а также их связь с исходными категориями философии — материей и сознанием. Реализуя этот принцип, они рассматривают «...*практику и теорию* (теоретическое познание) как *единство противоположностей*, причем такое единство, в котором практике принадлежит доминирующая роль»²⁷; при этом практика понимается как материальное освоение, а познание как идеальное освоение действительности. Тем самым фиксируется, с одной стороны, активный характер познания (именно оно интересует нас в первую очередь), а с другой — в понимании природы познавательной деятельности совершенно недвусмысленно проводится материалистическая позиция. И еще один принципиально важный момент этого подхода. Показывая место познания в целостной структуре человеческой деятельности, развернутой социально (т. е. с учетом всего многообразия видов человеческой деятельности, которые осваивает общество), Лойфман и Руткевич отмечают: «...дело в том, что самые различные формы общественно-исторической деятельности человека — производственно-техническая, общественно-политическая, научная, художественная, педагогическая, игровая, бытовая и др. — *раздваиваются на практику и познание*, развертываются в противоположности материального и духовного освоения действительности»²⁸. Значит, философско-гносеологический взгляд на любой конкретный вид человеческой деятельности и на ее целостность предполагает, с их точки зрения, выделение в нем практического и познавательного элементов. Не могу не заметить — создание и уже более чем тридцатилетнее существование научной и педагогической Уральской философской школы свидетельствует об эффективности исследова-

²⁷ Руткевич М.Н., Лойфман И.Я. Диалектика и теория познания. М., 1994. С.350.

²⁸ Там же.

ния самого разнообразного круга явлений на базе данной методологии.

Сказанное не дает оснований для вывода о том, что из всех философских течений только марксизм ставит познание в зависимость от практики и раскрывает особенности познания через сопоставление с практикой. Эта же идея, хотя и в ином философском ракурсе, присутствует у многих видных мыслителей конца XIX — начала XX столетия. Так, например, французский мыслитель А.Бергсон и американский философ У. Джеймс, признавая, что с помощью интеллекта человек способен организовать сырой, неупорядоченный поток впечатлений, данных нам в опыте, и что именно интеллектуализм отличает человека от животных, настаивали при этом на том, что интеллект нельзя рассматривать как орудие познания. Для них интеллект имеет своей целью обслуживание практических потребностей человека, его связи с внешним миром, этой же цели подчинено и познание; оно также уместается в горизонте лишь практических действий и реальных поступков человека.

Не умножая больше примеров этого типа концепций, сделаем выводы по второму рассмотренному нами вопросу.

В рамках тех подходов, где отрицается решающая роль познания, как правило, на его место выдвигают прямо противоположную по характеру деятельность — практику. При этом для характеристики познания используют те же признаки, о которых шла речь при раскрытии первого вопроса, а именно: идеальность, теоретичность, интеллектуализм, неременное присутствие критического момента, ориентацию на достижение истины. Немаловажное обстоятельство, которое следует подчеркнуть в выводах, — полярность взглядов на роль познания в человеческой деятельности трудно объяснить, замыкаясь только на логике аргументов, ни один из рассмотренных подходов нельзя упрекнуть в нелогичности, надо оценивать и взвешивать роль мотиваций и жизненных обстоятельств сторонников того или иного подхода. И здесь весьма убедительно звучит идея Маркса о том, что, безусловно, для тех, кто занимается теоретической деятельностью, нет ничего важнее ее, отсюда и склонность к возведе-

нию этой деятельности в ранг человеческой сущности. На этом фоне действительно революционно прозвучал марксистский подход, поскольку в области философской теории основоположники марксизма решили воздать должное тем социальным слоям, которые занимались «прозой жизни». Итак, и признание решающей роли познания, и отрицание таковой имеют под собой вес не только философских аргументов, но прежде всего существенные жизненные реалии. Поэтому вряд ли здесь пройдет попытка разделить сложившиеся концепции по удобному принципу — правильные или неправильные.

3. Место и роль познания в целостной структуре человеческой деятельности

Формулируя вопрос таким образом, какую задачу мы ставим перед собой? При его рассмотрении хотелось бы обнаружить тот более широкий круг видов деятельности (уже помимо практики) и способов взаимоотношения человека с миром, с которыми философы сопрягают или так или иначе сопоставляют познание; другими словами, нам предстоит понять, чем же иным, кроме познания и практики, занят человек и какое место в ряду этих видов деятельности принадлежит познанию. Для решения этой задачи проще было бы пойти от имеющихся классификаций видов человеческой деятельности (общение, влечения, игра, инстинкт, мораль, религия, искусство и прочее) и чисто логически высветить познание на их фоне. Но это весьма абстрактный и к тому же произвольный способ. Поэтому обратимся к тем учениям, в которых данный вопрос становился предметом рассмотрения.

У целого ряда известных мыслителей познание сопоставляется с *жизнью* — познание рассматривается ими в контексте жизни. При этом они выступают против сведения человеческого существования к познавательной деятельности, иссушающей и омертвляющей жизнь; как правило, это представители т.н. «философии жизни», их оценки познания недвусмысленно негативны и бескомпромиссны. Приведу вы-

лей «философии жизни» — Ф.Ницше. Он задается вопросом: «Должна ли господствовать жизнь над познанием... или познание над жизнью? Какая из двух сил есть высшая и решающая?»²⁹ И незамедлительно дает ответ: «Никто не усомнится: жизнь есть высшая, господствующая сила, ибо познание, которое уничтожило бы жизнь, уничтожило бы вместе с нею и само себя. Познание предполагает жизнь...»³⁰. Когда так ставится вопрос, то что понимается под жизнью? Жизнь — это естественное существование человека, его всевозможные активные проявления, свойственные ему как живому существу. Один из сторонников этого направления так раскрывает то, что она собой представляет: «Поток жизни, проникающий в нас через уши или глаза, должен вернуться во внешний мир через посредство наших рук, ног или уст. Мысли, которые порождаются в нас этим потоком, в сущности, только определяют, к какому из упомянутых органов должен быть направлен последний (поток жизни. — *Н.Б.*) при данных обстоятельствах для того, чтобы действия наши всего более способствовали нашему благополучию»³¹. Как видим, жизнь охватывает, по сути дела, все происходящее с человеком, все совершаемые им деяния, без каких-либо ограничений, тогда как познание воспринимается лишь как средство для жизни, ее рабочий инструмент. Если из этой совокупности выделить ту часть, которая в нашей жизни связана с целенаправленными материальными действиями, т. е. практику, то и по отношению к этой части формула зависимости, подсобной роли познания, сохраняется, а это уже знакомая для нас развертка вопроса. Не случайно поэтому некоторые «философы жизни» придерживаются одновременно и прагматического подхода в понимании того, чем является познание (скажем, У.Джемс, который уже упоминался).

Итак, познание соотносимо с жизнью, познание может быть исследовано в контексте жизни. (Позднее мы обнаружим оригинальные гносеологические воз-

²⁹ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С.227.

³⁰ Там же.

³¹ Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904. С.131.

зрения, которые обосновывают, на первый взгляд, парадоксальный тезис о том, что само познание есть жизнь.)

Тесно примыкает к изложенной позиции фрейдовская трактовка познания. У него познание занимает «поверхностный слой» во всем многообразии жизненных проявлений человека. З.Фрейд оценивает познание именно таким образом, поскольку этот вид деятельности связывает человека с внешним миром (а внешнее и означает поверхностное). Но есть еще внутренний мир человеческой жизни, он глубинный, скрытый и недоступный для познания. Если познание подчинено принципу реальности (оно связывает человека с окружающим миром), то во внутреннем мире действует принцип удовольствия, позволяющий избегать страданий. Это мир инстинктов, мир влечений, обладающий колоссальной жизненной энергией, которая в той или иной форме находит себе выход. Мы не будем развешивать фрейдовское учение дальше — сказанного уже достаточно для того, чтобы оценить его взгляд на познание. Познание сравнивается с инстинктивной деятельностью, со сферой неосознанных влечений, при этом познавательная деятельность человека поставлена в зависимость от жизненной энергии, которая, по сути дела, сближает человека с животными. Эта зависимость проявляется в той степени, в какой внешнее, поверхностное зависит от внутреннего, глубинного.

Оригинальный взгляд на место и роль познания в человеческой жизни развивал в своем философском учении М.Бубер, немецкий философ конца XIX — первой половины XX столетия. Он говорит о двойственности существования человека: мир для него (человека) предстает либо как некое Оно, либо как Ты. Мир как Оно — это мир вещей, где и человек предстает как вещь среди вещей, это объектный мир, человек и мир оказываются разделенными, между ними утрачивается непосредственная связь. Человек в мире Оно — существо деятельное, его действия заключаются в познании и использовании вещей. Познание опосредует связь человека с миром. Но познавая мир как Оно, человек лишь скользит по поверхности вещей, ведь человек познает, пребывая в чуждом для него мире вещей — мире Оно. Парадоксальность человеческого существо-

вания, по Буберу, заключается в том, что «человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек»³². С чем же связывает философ мир собственно человеческого? Подлинно человеческое существование происходит за пределами мира Оно, а значит, — за пределами познания. Выходя за пределы познания и использования вещей, человек способен на непосредственную связь с миром, он вступает с ним в отношения: «отношение есть взаимность»³³. *Отношение* Бубер противопоставляет *познанию*. Вступая в *отношение* с миром (природой, людьми, духовными сущностями), человек оказывается сопричастным ему. Сопричастность — это связь по принципу «Я — Ты», Бубер называет ее *встречей*. При встрече с миром «Я» раскрывает (изрекает) все свое существо. «Что же тогда человек узнает о «Ты»? Только все. Ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности»³⁴, — замечает Бубер, тем самым демонстрируя, что в сфере *отношений* познание бессильно, его закономерности там не действуют. Но только здесь, по его мнению, осуществляется подлинная жизнь человека. Двойственность человеческого бытия проявляется и в том, что отношения-встречи между Я — Ты обречены на трансформацию в вещные, объектные связи.

Нас в философских воззрениях Бубера в меньшей степени интересует круг тех зависимостей, которыми он связывает познание, а любопытен, скорее, тот контекст, в котором он описывает познание, а именно: *отношение, встреча, сопричастность, Я и Ты*. Это новые оппозиции познанию, весьма непохожие на взаимоотношения познания с практикой.

Для яркости впечатлений о многообразии видов человеческой деятельности, на фоне которых разные мыслители высвечивают познание, приведем в качестве примера еще одну позицию — французского мыслителя М.Фуко, обретшего громкую славу в философии второй половины XX столетия. В одной из последних своих работ «Герменевтика субъекта» (Социологос. М., 1991) Фуко обращается к одному из корен-

³² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 36.

³³ Там же. С. 19.

³⁴ Там же.

ных философских принципов, открытому древнегреческой философией, но, по его мнению, незаслуженно забытого в дальнейшем. Этот принцип-требование он называет «эпимелией» — «заботой о себе». Особую важность этого требования он объясняет тем, что данный «принцип... является основой рационального поведения в любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности»³⁵. Итак, как считает Фуко, рациональное поведение людей основано на том, что человек осуществляет заботу о себе. В чем проявляется забота о себе? Забота о себе обнимает собой все стороны человеческого бытия — это «некое отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете»³⁶, поэтому эпимелия предстает и как особый взгляд на мир, когда все окружающее воспринимается через свое внутреннее состояние, и как определенный образ действий, связанный с преобразованием человеком самого себя (отсюда всевозможные техники медитации, запоминания прошлого, самоконтроля и пр.), и как особая форма рефлексии над своим сознанием. Не будем углубляться в тот анализ эпимелии, который произвел Фуко. Нам здесь важно другое: заботу о себе, являющуюся, по сути дела, образом жизни, он также соотносит с познанием. И получается это у него так. По мнению Фуко, забота о себе включает в себя самопознание как частный случай. (Пусть не вызывает недоумения тот факт, что речь у него идет не о познании, а о самопознании; он ссылается на сократовскую традицию древнегреческой философии, которая сфокусировала проблемы познания в призме самопознания.) Познание само по себе — неполноценный процесс, будучи нацеленным на достижение истины о мире, оно не способно состояться, не может свершиться до тех пор, пока не произойдут изменения в познающем субъекте, а все те изменения и трансформации, которые испытывает человек, так или иначе связаны с его заботой о себе. Вот поэтому познание, по Фуко, — это лишь часть или аспект эпимелии. Западная цивили-

³⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. М., 1991. С.284.

³⁶ Там же. С.285.

зация, а вслед за ней и европейская философия предпочли познание (самопознание) заботе о себе.

Как видим, Фуко заставляет задуматься о связи познания с таким феноменом человеческой активности, как *забота о себе* — явлении, казалось бы, столь знакомом из нашей повседневной жизни, которое в то же время несло в себе и глубокий философский смысл, со временем утраченный.

Итак, в самых различных по своей ориентации философских концепциях присутствует вопрос о смысле и особенностях познавательной деятельности. При этом в зависимости от того, что признается главным в человеческой жизни, что присуще сокровенной, подлинной природе человека, решается и вопрос о месте и роли познания. Беглый и достаточно схематичный анализ позволяет все же выделить те формы человеческой активности, которые втянуты в философское поле зрения и стали не только предметом осмысления, но и сравнения с познанием. Помимо *практики*, познавательная деятельность может быть сопоставлена и сравнима с *жизнью, бессознательными инстинктивными влечениями, отношением-встречей, сопричастностью, заботой о себе*. Но этот ряд проявлений человеческой активности, без сомнения, может быть продолжен. Каждое из вышеизложенных сравнений имеет свой смысл и оттеняет какую-то одну из граней сложного механизма познавательной деятельности.

Показывая место и роль познания в целостной структуре человеческой жизнедеятельности, нельзя упустить исторический аспект вопроса. Когда и как заявляет о себе познание в истории человечества — это ведь тоже важная сторона в оценке места и роли познания, если брать историю человечества как некоторую целостность. С вариантами решения этого вопроса мы уже имели возможность ознакомиться. Напомню. Теоретико-созерцательная установка, революционизировавшая, по мнению Гуссерля, исторический путь человечества, манифестировавшая становление нового человечества, появляется в VII — VI вв. до н. э. «Осевое время», по Ясперсу, охватившее великие культуры Китая, Индии, Ирана, Палестины, Греции, когда происходит формирование человека современного типа, способного сознать себя в окружающем мире, а так-

же рефлексировать о собственной деятельности, приходится на период между VIII — II вв. до н. э. Маркс признает наличие периода, когда происходит т. н. «действительное разделение труда» и духовный труд обособляется от материального процесса производства человеческой жизни. Мы видим, что при всем различии позиций этих мыслителей в понимании смысла и роли познания они сходятся в одном — признании того, что был длительный этап, когда оно (познание) не являлось самостоятельным видом деятельности, а функции познавательной активности, без которой человеческие деяния попросту невозможны (благодаря ей человек имеет представления о мире и самом себе), компенсировались синкретизмом (цельностью, нерасчлененностью), многомерностью естественной жизни человека на ранних этапах, в эпоху т. н. традиционных обществ (= «примитивных», доцивилизационных), доисторического времени. Познавательная деятельность была органично оплетена в единый клубок со всеми остальными проявлениями человеческой жизнедеятельности — утилитарно-практической, ритуально-обрядовой, мифо-религиозной, символическо-языковой, эстетическо-художественной и пр. Великие исторические события (отмеченные всеми вышеупомянутыми мыслителями) отделяют рубеж того времени, когда раскрытие и объяснение сущности окружающего мира становятся целью особого вида деятельности, занятием специальных групп людей, овладение которым требует выхода за пределы навыков, заложенных в обычаях и традициях. Таким образом, познавательная деятельность отделяется от «пуповины» синкретичной естественной жизнедеятельности человека, а ее объемность и многомерность уступают место линейному ряду одномерных видов профессионализированных видов деятельности.

Общий итог по заявленной теме
Выводы

1. Логически первый шаг в философском осмыслении познания заключается в решении вопроса о месте и роли познания в целостной структуре человеческой деятельности. На этот счет существует

множество позиций, которые группируются в два основных подхода, — сторонники одного из них признают решающую роль познания (Кант, Гегель, Гуссерль, Ясперс и др.), сторонники другого отрицают таковую (Маркс, Ницше, Фрейд и др.). Мотивацию этих подходов следует искать в жизненных обстоятельствах мыслителей.

2. Обзор философских позиций позволил обозначить широкий спектр видов деятельности (в первую очередь, практика, жизнь, бессознательные инстинктивные влечения, отношения-встречи, забота о себе и пр.), по отношению к которым и определяется специфика познания.
3. *Особенность познания* заключается в том, что это *целенаправленная идеальная деятельность по достижению истины*. В человеческой истории был рубеж, когда познание отделилось от целостной, синкретичной жизнедеятельности человека в качестве относительно самостоятельной сферы.

**КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД
В ГНОСЕОЛОГИИ**

- 1. Принцип исторической обусловленности теоретико-познавательных воззрений: внутренняя и внешняя история*
- 2. Принцип культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений*
- 3. Взаимосвязь принципов исторической и культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений*

**1. Принцип исторической обусловленности
теоретико-познавательных воззрений:
внутренняя и внешняя история**

Рассуждения, предпринятые нами с целью обозначения предмета гносеологии, проясняют существенные моменты в понимании познания, но одновременно и весьма озадачивают нас. Чем именно? Познание как предмет гносеологии мы смогли охарактеризовать, лишь обратившись к целому ряду не просто несхожих между собой, но и прямо противоположных по сути концепций. Как поступить в данной ситуации? Чему отдать предпочтение? Давайте представим себе, что мы остановились на какой-нибудь одной из рассмотренных нами концепций и весь круг познавательных проблем стали бы выстраивать в рамках этой парадигмы. Как можно оценить такой вариант гносеологических воззрений? Я думаю, подобную гносеологическую систему разумнее было бы отнести к курсу по истории философии, а не по теории познания. От лица теории познания нельзя выдавать какую-то одну персональную гносеологическую систему. То, что мы себе представили, не просто абстрактная возможность. По сути

дела, такой путь разработки проблем теории познания был реализован в нашей отечественной философии в период т.н. «советской философии». И в качестве исследовательской программы по проблемам теории познания, и в учебных курсах по философии (в разделе гносеологии) существовала единственная версия — *марксистско-ленинская теория познания*. Любые попытки ставить и решать проблемы теории познания в рамках каких-либо иных концепций (феноменологической, герменевтической, религиозно-антропологической и др.) жестко пресекались. Все остальные гносеологические позиции имели право на существование только в качестве объекта критики. И таким образом обстояло дело на всем философском пространстве социалистических стран (в ГДР, Болгарии, Венгрии, Чехословакии и других странах социалистического лагеря). Безусловно, много интересного и нового было сделано в области марксистско-ленинской теории познания (и по широкому кругу теоретико-познавательных вопросов мы будем знакомиться с принципиальными положениями и достижениями этой версии гносеологии), но принципиальных открытий не состоялось, так как парадигма была изначально задана.

В постсоветской философии сложилась достаточно любопытная ситуация. В концептуальном плане предпринимаются попытки отмежевания от марксизма, но при этом, как правило, отсутствуют какие-либо теоретические основания для построения иной философской концепции. На сегодняшний день курсы по философии сводятся либо к изложению истории философии, либо к воспроизведению основополагающих идей марксизма, но уже при внешнем отказе от него и некритическом дополнении марксистской теории идеями самых разных философских направлений. Это, кстати, другая логически возможная крайность построения теории — смешение в одну кучу принципов и положений разных философских систем. Когда, скажем, кантовская идея активности субъекта познания дополняется марксистской идеей практического критерия истинности знаний, попперовской трактовкой природы самого знания как замкнутого на самом себе, объективного, третьего мира, социально-феноменологическим положением о вписанности знания в струк-

туры повседневности, постмодернистской ориентацией на плюрализм истины, дискурсивные практики и т. д. (ряд этих включений можно было бы продолжить). Очевидно, что такую систему трудно представить в качестве некоторой целостности.

Что касается интересующего нас курса гносеологии, то одна из отмеченных выше тенденций налицо, а именно: какие бы новые издания по теории познания ни появлялись — концептуальным основанием по-прежнему остается сопоставление познания с практикой, и все основные гносеологические проблемы воспроизводятся в контексте признания решающей роли практики, понятой как определенный вид материальной деятельности.

Оценивая по большому счету данное состояние, можно констатировать его закономерность. Неоспорим тот факт, что новые концепции возникают только при появлении личностей-творцов в области философии. А простого желания уйти от марксизма в теоретическом осмыслении проблем философии явно недостаточно.

И все-таки сегодня ситуация для человека, профессионально работающего в области философии, достаточно благоприятна. Давая подобную оценку, я имею в виду два фактора. Во-первых, обилие оригинальных текстов самых различных направлений, еще не пропущенных через пресс критики, которая, как правило, препарировала отличающиеся от марксизма подходы, руководствуясь, главным образом, принципом — отыскать положения, которые позволяли бы судить, как и почему те или иные теории «не дотянули» до марксизма. Эти тексты должны стать эмпирической базой для философских изысканий, ведь самостоятельная работа с оригинальными текстами с необходимостью превращается в исследование. Во-вторых, отсутствие идеологической установки на критику в отношении всех «иноверных» подходов (мы видим, как постепенно исчезает само их деление на правильные и неправильные) также кардинально меняет ситуацию.

Но при этом возникают сложности иного порядка. Ведь речь все-таки идет об учебных курсах, а это особый философский жанр, он требует определенности, систематичности и наличия некоторой устойчивости во

взглядах, что способно было бы придать цельность и относительную завершенность излагаемому материалу. Другими словами, мы оказываемся перед проблемой: каким образом, отказываясь от признания марксистской гносеологии в качестве единственно правильной и единственно возможной базовой позиции, выстроить гносеологию как некоторую целостную концепцию, способную предстать и в учебном виде.

Один из возможных путей, на мой взгляд, — обращение к истории гносеологии. Высказанный тезис можно усилить: обращение к истории гносеологии — наиболее адекватный способ построения теории познания. История гносеологии — основание и база для теории познания.

Каким образом можно аргументировать высказанное положение?

В каком смысле можно понимать само обращение к истории гносеологии? Первое, что в этой связи хотелось бы отметить. К истории гносеологии мы вынуждены обращаться, если хотим прояснить основания интересующей нас теории познания. Представляется, что основания гносеологических концепций выходят за круг тех проблем, которые явно представлены в этих концепциях. Как правило, сам круг поднимаемых проблем предметом рефлексии не является. Кажется, что он возникает как бы сам собой, спонтанно, а рассматриваемые в той или иной теоретико-познавательной конструкции проблемы воспринимаются как очевидные.

Но вся эта очевидность проистекает из того, что любой систематический курс по гносеологии, как правило, отвечает требованиям определенной парадигмы, которая задает и круг проблем, и принципы их решения (что и является основаниями теории). Так, в курсах по теории познания, излагающих марксистскую гносеологию, познание «обрекается» на единственный ракурс рассмотрения — в горизонте практики. Ею определяются и понимание истины, и сущность самого знания, и все остальные вопросы. Отсюда и главная проблема данной концепции познания — как можно доказать зависимость познавательных явлений от социальной, предметно-чувственной деятельности людей.

Если обратиться к гносеологической концепции такого мыслителя, как Гуссерль (а по мнению Л.Шестова, вся философия Гуссерля в конечном счете есть не что иное как гносеология), то перед нами предстают иные основания, отвечающие другой парадигме, отсюда мы обнаруживаем прямо противоположные марксистским оценки и решения тех же самых познавательных явлений.

Так, познавательному (= «теоретико-созерцательному») отношению к миру, как мы уже ранее рассматривали, он отдает приоритет, а утилитарно-практическое отношение оценивается им в качестве подчиненного и вспомогательного. Именно этим объясняется преклонение данного мыслителя перед безотносительными абсолютными истинами, перед природой идеи, которая имеет принципиально иную пространственно-временную структуру бытия в сравнении с вещью, а также механизм феноменологической редукции, с помощью которого можно выйти к миру идей, чистых сущностей.

Анализ *оснований* гносеологических воззрений Маркса и Гуссерля, то есть ответ на вопрос, почему именно данный *круг проблем* выбран мыслителем, какими *принципами* он руководствуется в их решении, позволяет судить о следующем.

Э.Гуссерль пытался философски обосновать рационалистическую направленность европейской культуры, именно в этом он видел ее специфику, называя эту особенность «духовным телосом» Европы. Рационалистический характер человеческой жизнедеятельности в первую очередь проявляется в познавательном отношении, в «теоретической установке», по Гуссерлю, а уже потом и в практике, которая, со своей стороны, лишь в большей или меньшей степени усваивает рационалистические признаки теоретико-познавательной деятельности. Конечно, приведенное объяснение оснований гуссерлевской теории познания не является единственным и окончательным. Оно вытекает из анализа его работ, но если обратиться к данным его биографии, то его интерес к математике (и собственно в области математического творчества и в методологии математики), по-видимому, мог бы прояснить не-

которые немаловажные мотивы его творчества уже в сфере теории познания.

В ином свете предстают *основания* гносеологических воззрений марксизма. Аргументация нацелена на философское обоснование исторической миссии пролетариата. В человеческой истории Маркс отдает пальму первенства материальной жизнедеятельности людей, а в области философской теории эта же идея означает признание решающей роли практики. Производство идей, а также интеллектуальная деятельность, в первую очередь отвечающая доводам разума, по своей природе зависимы от воспроизводства материальной жизнедеятельности людей. Как видим, анализ оснований и в этом случае заставляет выйти за пределы собственно гносеологических идей. Объяснить (или, если хотите, оправдать) эти основания можно, обратившись к мотивам деятельности творцов практически ориентированной теории познания. Они (эти мотивы) заключаются в том, что, накрепко связав себя с революционным движением Германии 30 — 40-х годов XIX века, они вынуждены были выработать для него теоретическую платформу. В знаменитом «Манифесте Коммунистической партии» прямо говорится об этом: пролетариат находит в философии духовное оружие. Именно марксистская философия теоретически возвеличила материальный труд, поставив его, с точки зрения исторической значимости, над познавательной деятельностью и в качестве ее основания, и в качестве ее критерия.

В таком понимании *история гносеологии позволяет обозначить реальные основания теоретико-познавательных построений*. Они реальны постольку, поскольку приоткрывают жизненные обстоятельства и авторские замыслы создателей этих теорий. Для их обнаружения нередко приходится осваивать философское мировоззрение автора в целом и выходить за пределы только философских текстов. В этом ракурсе рассмотрения история гносеологии органично соединяется с историко-философскими исследованиями.

Названный аспект истории гносеологии значим и необходим для прояснения оснований гносеологии, но в известном смысле он является *внешним* по отноше-

нию к теории познания. Позиция, учитывающая внешние по отношению к собственно познавательным концепциям условия и обстоятельства, получила особое название *экстернализма* (будем называть этот подход *экстерналистской историей гносеологии*); по-видимому, допустимо говорить и о *внутреннем* аспекте истории гносеологии — *интерналистской истории гносеологии*.

Что под ней понимать и какое отношение она имеет к теоретико-познавательным конструкциям?

Интерналистская (внутренняя) история гносеологии должна быть нацелена на то, чтобы обнаружить, как, когда и в какой конкретной форме возникали те проблемы, которые в современной философии относятся к разряду гносеологических. Тем самым задача внутренней истории гносеологии сводится к тому, чтобы высветить проблемное поле гносеологии в его истоках и раскрыть, в каких смыслах эти проблемы развертывались на последующих этапах.

При подобной постановке задачи создается видимость некоторой логической неувязки. Действительно, для обоснования современных теоретико-познавательных конструкций мы должны обратиться к истории возникновения гносеологических тем, а в истории гносеологии отыскиваем то, что мы расцениваем как проблему с точки зрения современных позиций.

Эта трудность присутствует в любых исторических исследованиях. Фиксируя ее, мы должны сознавать, что современность не задает жесткой схемы для анализа того, как возникало и развертывалось проблемное поле гносеологии, она попросту корректирует наш поиск и заставляет быть внимательными, например, к таким вопросам: что есть знание и как оно возникает, что есть истина и как в ней удостовериться, что собой в принципе представляет гносеологическая тематика и когда она возникает в качестве относительно самостоятельной области философского знания, с каким кругом проблем она сопрягается и пр.

Если с таких позиций обратиться к истории европейской философии, то перед нами раскроется любопытная картина. Мы обнаружим, что знакомые нам

постановки вопросов, которые традиционно относят к гносеологическим, отвечают установкам и требованиям лишь новоевропейского этапа философии.

Здесь уместно было бы привести достаточно яркий пример. У нас не возникает никакого сомнения в том, что любой гносеологический вопрос в своем содержательном плане решается через анализ субъект-объектного отношения, и основные теоретико-познавательные подходы варьируются в зависимости от того, что признается в качестве доминирующего начала — субъект или объект. (Причем для принятия такой позиции не надо быть искушенным в вопросах гносеологии, достаточно даже беглого знакомства с философией.)

Тогда как анализ исследовательской литературы совершенно убедительно показывает, что в качестве исторической реальности человек как субъект, а мир как объект предстают лишь в истории Нового времени. Поэтому все наши гносеологические конструкции, опирающиеся на субъект-объектную структуру, не могут оцениваться как теоретические, поскольку они не способны учесть весь исторический опыт европейской гносеологической традиции. Они явно носят локальное, ограниченное во времени значение. И вышеобозначенная марксистская гносеология вписывается в проблемное поле новоевропейской философии, ведь несмотря на подлинно революционный характер данной теории познания, вся ее проблематика вращается в кругу субъект-объектной гносеологической модели. Кроме того, марксистская гносеология ориентирована на науку как высший в ценностном отношении способ познания. Такая позиция отсекает все те феномены познавательной деятельности, которые не отвечают закономерностям научного познания и не укладываются в прокрустово ложе субъект-объектного отношения. Подобную оценку можно высказать и в отношении гуссерлевской теории познания.

За пределами подобной теоретической модели остается не сводимое к рационалистической, субъект-объектной схеме богатство видов познания — и поэтический, и интуитивный, и опыт внутреннего переживания и созерцания и многое другое. Скажем,

рассмотрение мистического способа познания, получив ярлык иррационализма, могло в лучшем случае выступать как объект критики. Вся красочная палитра человеческого постижения мира, понятого во всем его многообразии, подстраивалась под каноны лишь научного познания, и даже эстетическое отношение человека к миру в своих глубинных основаниях трактовалось как своеобразное отражение субъектом объекта.

Если не останавливаться дальше на конкретных примерах, то можно высказать такое соображение. Хотя новоевропейский этап развития философии чрезвычайно важен для осмысления проблем гносеологии, его даже можно назвать классическим, тем не менее теоретические проблемы, касающиеся познавательной деятельности человека, нельзя решать, полагаясь только на эту классическую модель. Создавая теоретическую модель познания, следует опираться на опыт осмысления познавательной деятельности, полученный на всех основных этапах развития европейской философии.

Итак, если внешняя история гносеологии заставляет выйти за пределы поля самой гносеологии и отыскивать основания теоретико-познавательных воззрений, то внутренняя история гносеологии погружает нас в собственно познавательную проблематику и позволяет отслеживать, какие проблемы познания сохраняют свой смысл, а какие претерпевают трансформацию и почему это происходит.

2. Принцип культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений

Признав зависимость разработки проблем теории познания от истории гносеологии, мы тем самым неизбежно оказываемся перед вопросом: почему менялась постановка, а вместе с ней и решения проблем познания? Понятно, что дело определяется не просто ходом времени. Ответ на данный вопрос связан с принципиальным соображением, касающимся понимания сути и самой философии, и природы познавательной дея-

тельности. Оно заключается в следующем. Как и вся философия, теория познания несет на себе отпечаток культуры, в которой она существует и развивается. Влияние культурной среды (а если брать культуру во временном измерении, то надо говорить о культурной эпохе) на постановку и решение вопросов, касающихся человеческого познания, столь значительно, что обойти его вниманием означало бы исказить теорию познания. Идея культурно-исторической обусловленности познания как общее положение вроде бы никем не оспаривается, но одно дело констатировать зависимость познания от культуры и совсем другое — положить ее в основание теории познания в качестве базисного принципа ее построения.

Какие требования вытекают из культурно-исторического принципа, распространенного на теорию познания?

Первое, что нельзя не отметить: как правило, от лица теории познания выдаются *европейские* гносеологические концепции — кантовская, гегелевская, гуссерлевская и др. Но при этом эти концепции и круг затрагиваемых ими проблем рассматриваются как общезначимые и универсальные, т. е. считается, что в них и объясняются подлинные механизмы познания. О том, что возможны принципиально иные теоретико-познавательные построения (иной круг проблем со всеми вытекающими из этого последствиями), они даже не подозревают. Тех, кто настаивает на принципе культурной зависимости познания, не так уж много. Одна из крупных величин среди них — немецкий мыслитель О. Шпенглер, может быть, один из первооткрывателей этого принципа. Приведем его собственную оценку: «До сих пор никто не решился признать, что считавшееся само собой понятным постоянство духовных форм есть только иллюзия и что в течение известной нам истории стиль познания изменялся несколько раз»³⁷. По Шпенглеру, притязание на «обязательное всеобщее знание есть только ложное заключение от себя к другим»³⁸. Эту иллюзию, это ложное заключе-

³⁷ Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. Т.1. С.116.

³⁸ Там же. С.59.

ние он квалифицирует как европоцентризм. Он писал об этом: «но то, что он (Кант. — Н.Б.) устанавливает в качестве необходимых форм мышления, суть только необходимые формы западного мышления»³⁹; и далее с иронией — «для современного китайца или араба с их совершенно иначе устроенным интеллектом учение Канта имеет значение исключительно курьеза»⁴⁰. Итак, необходимо осознание того факта, что если материалом для построения гносеологической концепции служат тексты только европейских мыслителей, то она и будет гносеологией европейской традиции. И это сразу накладывает ограничения и снимает неоправданные претензии на судейскую роль европейской гносеологии, вряд ли она имеет право отвергать, например, столь характерный для восточной философии религиозно-мистический способ познания только на том основании, что он не укладывается в схемы познания по Канту или потому, что его нельзя подвергнуть феноменологической редукции. Но при этом я вынуждена признаться в том, что и предлагаемый курс будет прочитан преимущественно в духе европейской традиции из-за отсутствия достаточного для выводов материала (какой имеется по европейской культуре) по другим культурам.

Тем самым здесь неявно выражено и второе важное требование принципа культурной зависимости познания. Теория познания только тогда вправе претендовать на теоретическую полноту (полноценность), когда она учитывает опыт гносеологических исканий представителей самых разных культур. Это требование у того же Шпенглера заявлено таким образом: «...наряду с некоторыми факторами несомненно широкого значения, которые, по крайней мере по видимости, не зависят от принадлежности познающего к той или иной культуре или столетию, в основе всякого мышления лежит еще иная необходимость формы, которой человек подчинен как член *вполне определенной и только этой культуры*»⁴¹. Он ставит перед фило-

³⁹ Там же. С.58.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С.109.

софами задачу — дать «сравнительную морфологию форм познания»⁴². Выразим эту задачу в контексте наших размышлений другими словами — теория познания может быть выстроена только через сравнительный анализ культурно-исторических стилей познания. На резонно возникающий вопрос, что же в таком случае понимать под культурой, можно дать такой ответ — это способ жизнетворчества субъектов исторического процесса (отдельного человека, этнической общности, суперэтнуса и пр.). Мне представляется, что при такой трактовке культуры мы близки шпенглеровскому ее пониманию, а он включает в «тело культуры» «поступки и настроения, религию и государство, искусство и науки, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды». Чтобы не возникало впечатление о Шпенглере как единственном провозвестнике принципа культурной зависимости теоретико-познавательных воззрений, сошлюсь на отечественного мыслителя — Н.Я.Данилевского, который в своей книге «Россия и Европа» писал о неизбежном влиянии культурно-исторической среды на стили и механизмы познавательной деятельности.

3. Взаимосвязь принципов исторической и культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений

Каким образом в предлагаемом курсе будут учтены два вышеизложенных принципа — исторической и культурной обусловленности реально осуществляемой познавательной деятельности и, как следствие этого, *теоретических* рассуждений по поводу познавательной деятельности (т. е. уже самой теории познания), раскрывающих существенные характеристики человеческого познания? Культурно-историческую зависимость теоретико-познавательных воззрений мы попытаемся проследить, обратившись к основным этапам развития европейской гносеологической традиции —

⁴² Там же. С.115.

античному, средневековому, возрожденческому, а также этапам Нового и Новейшего времени. Кстати говоря, по Шпенглеру, это будут не просто этапы, а самостоятельные культуры.

Работая с текстами античных, средневековых и новоевропейских мыслителей, мы без особого труда можем обнаружить явную или скрытую полемику между представителями разных периодов. С этой точки зрения история гносеологии предстает как некий диалог или, если хотите, полилог о природе знания и познавательной деятельности. При этом одновременно складывается некое единое смысловое пространство, в которое вписаны сквозные гносеологические темы.

Каким образом разворачивать горизонтальное поле гносеологической тематики, взятое как конкретный культурно-исторический срез? Ведь в своей реальности та же античная философия представляет собой многообразие подходов и решений того, что мы на сегодняшний день относим к теории познания.

Одно только осознание того факта, что эпоха античной философии охватывает более чем тысячелетний отрезок времени, десятки имен, множество позиций, нередко взаимно отрицающих друг друга, заставляет усомниться в возможности понять этот горизонтальный пласт проблем как некоторое единство. Аналогичным образом могут быть проведены рассуждения относительно средних веков, Возрождения, Нового и Новейшего времени.

Мне думается, что, несмотря на всю сложность, указанная проблема имеет решение. Опорой для разворачивания имманентной культурной истории гносеологии должны стать тексты репрезентативных мыслителей каждого из отмеченных периодов в европейской гносеологии.

Хотя сам вопрос о критериях репрезентативности, наверное, никогда нельзя признать закрытым, потому что трудно полностью избежать некоторой произвольности, которая, в свою очередь, всегда вызывает сомнения.

Они касаются многих вопросов и, в первую очередь, полноты переведенной в отечественной истории

философии соответственно — греческой, латинской и на новоевропейских языках — философской литературы, а также соответствия общезначимых и распространенных оценок приоритетных имен и позиций реальностям историко-философского процесса.

У историков гносеологии стихийно выработан методологический инструментарий для разрешения подобной ситуации. Он связан, как нам представляется, с обращением к реальным познавательным структурам, свойственным тем или иным этапам в развитии европейской культуры.

Здесь мы подошли к очень ответственному этапу в изложении предлагаемого мною подхода.

История гносеологии только тогда способна выполнить роль основания и базы теоретико-познавательных конструкций, когда в ней в философском осмыслении предстает реальный познавательный опыт античной, средневековой, новой и новейшей европейской культуры.

Что понимать под этими словосочетаниями «реальный познавательный опыт», «реальные познавательные структуры»? Вроде бы и понятно, о чем идет речь, но все-таки в категориальном плане это слабо изученный феномен.

К его изучению на сегодняшний день ближе, чем философы, подошли историки. Я имею в виду такое широко вошедшее на сегодняшний день в философию понятие, как «менталитет».

Французская историческая школа «Анналов» ввела это новое понятие для того, чтобы выразить им особую реальность, присутствующую в любой культуре и раскрывающую особый аспект человеческой жизнедеятельности, а именно: способ постижения мира «безмолвствующим большинством». Этот момент подчеркивается намеренно: понятие «менталитет» раскрывает мироощущение, мировосприятие и миропонимание не узкой группы лиц, профессионально занимающихся интеллектуальной деятельностью, а, если так можно выразиться, рядовых представителей той или иной культурной эпохи.

Итак, перед историком гносеологии возникает проблема изучения познавательного опыта, особенно-

стей менталитета, свойственного тому или иному этапу развития европейской культуры.

В осмыслении реального познавательного опыта гносеолог вынужден обращаться к исследованиям историков, культурологов, антропологов, религиоведов, психологов и целому ряду представителей других областей знания, поскольку замыкание только на философских текстах (даже при учете того, что философия является проводником ко всей культуре в целом) чревато воспроизведением познавательных структур не «безмолвствующего большинства», а «философствующего меньшинства».

Учитывая разнообразные источники, мы вынуждены будем признать, что познавательный опыт античности складывается из рационалистически ориентированного способа постижения мира, свойственного гражданам греческого полиса (подтверждение этому мы находим в многочисленных исследованиях культурологов), мистериального приобщения к живительным силам матери-Земли, воспроизводимого через древнегреческие религиозные культы в широких низовых слоях греческого народа, а также утилитарно направленной познавательной деятельности эллинистического периода.

Безусловно, и эти составляющие схематизируют реальные познавательные структуры, но все-таки они хоть в какой-то степени позволяют судить о менталитете античной культуры. В философских текстах это разнообразие познавательного опыта достаточно выразительно представлено.

Пифагореизм по своему духу и сути выразил опыт мистического познания, Платон и Аристотель в своих философских учениях отдали приоритет закономерностям рационалистического способа познания мира, а в текстах римских философов в качестве благородных видов знания, обладающих высшей ценностью, признаются науки, приложимые к конкретным сферам человеческой жизнедеятельности, — медицинские, архитектурные, юридические, сельскохозяйственные и др.

Античность вызывает особый интерес еще и потому, что именно тогда сформировались исходные смыс-

лы гносеологических проблем, которые постепенно, трансформируясь в эпохах, составили то, что мы сегодня называем европейской гносеологической традицией.

В доминирующих философских концепциях этого периода, представленных такими величинами, как Платон и Аристотель, несмотря, казалось бы, на существенные различия, имеются принципиально общие моменты.

Знание противопоставляется мнению, оно (знание) по своей природе тождественно подлинному бытию. Знание достигается только благодаря размышлению, умственной деятельности, тогда как чувственное восприятие дает представления об изменчивом и текучем, и это оставляет их в статусе мнений, а не знаний. Тем самым интеллигибельные сущности и мир подлинного бытия тождественны по своей сути. Отсюда вытекает и особое понимание истины. Истинно то, что причастно к бытию. Истина является характеристикой не только человеческих знаний и опыта, она имеет бытийственный смысл. Знания нельзя внешним образом привнести или обрести. Знания — это особый образ человеческой жизни, главные ценности которого связаны с добродетелью, свободой, гармонией.

Подобная постановка гносеологических вопросов весьма непривычна для нас, знакомых главным образом с новоевропейской трактовкой теоретико-познавательных проблем. В гносеологии Нового времени природа знания и истины замыкается на познающем субъекте, и все выстраивается вокруг его познавательных способностей. Знание — лишь определенная система познавательных образов, совокупность впечатлений и идей. Одна из главных проблем заключается в том, чтобы обнаружить источник человеческих представлений и идей. Истина рассматривается уже только как характеристика человеческих знаний, а способы ее удостоверения так или иначе связываются с субъектом.

Античная постановка теоретико-познавательных проблем неразрывно связана с решением онтологических вопросов, касающихся сущности самого бытия, проблемы гносеологии органично связаны с онтологи-

ей, и было бы некорректно искусственно отгораживать их друг от друга.

Напротив, в новоевропейской философии уже онтологические проблемы решаются через призму гносеологии. Именно поэтому многие исследователи правомерно оценивают данный период в целом как этап гносеологизации философии. Данная ситуация в философии в своеобразной форме является отголоском состояния реальных познавательных структур, возникших в новоевропейской истории, когда наука, нацеленная на получение знаний, становится образцом познавательной деятельности, поскольку важнейшие сферы человеческой жизнедеятельности востребовали объективированного по своему характеру знания.

Чтобы не углубляться в философские рассуждения на этот счет, приведем лишь одну образную оценку М.Хайдеггера касательно особенностей познавательного опыта новоевропейской культуры. Познавательные структуры данной культурной эпохи подчинены негласному принципу — чем субъективнее субъект, тем объективнее объект. Следовательно, всесторонняя зависимость знаний от субъекта не исключает возможности создания в познавательной сфере объективированной картины мира.

Объективированно-рационалистический способ познания не составляет всей полноты познавательного опыта европейского человечества. Свидетельством того служат дошедшие до нас в последнее время тексты великих немецких мистиков — Парацельса, Беме, Экхарта, Силезиуса, Баадера и др., которые в своем творчестве выразили иной способ постижения мира, присутствовавший в эту эпоху. Это же подтверждает, скажем, и такой любопытный феномен новоевропейской культуры, как романтизм.

Все изложенные выше соображения ставят нас перед вопросом, на какие представления о сущности знания, о природе истины и смысле познавательной деятельности должен опираться современный гносеолог. Чем можно оправдать опору на новоевропейскую гносеологическую модель. Вряд ли нас удовлетворит аргумент о сходстве и близости этой модели современному опыту познания.

При такой установке мы попросту можем многое не замечать в современных познавательных структурах. Скажем, сводя природу познавательной деятельности только к трактовке ее как исследования окружающего мира, вносящего всякий раз элементы принципиальной новизны (что как раз и характерно для новоевропейской гносеологии), мы упускаем существенно важные моменты, разработанные в античной и средневековой философии. Они позволяют дополнить отмеченную выше трактовку характеристиками познания и как припоминания (Платон, Августин), и как научения (что отвечало духу средневекового менталитета).

Итог проведенных рассуждений

Создавая учебный курс гносеологии концептуального плана, нельзя обойтись без обращения к истории гносеологии, взятой в культурном измерении. Чтобы теоретические проблемы познания не были целиком схематичными и чисто искусственными, они должны быть выведены из истории гносеологии, понятой в том ее аспекте, который был обозначен нами как интерналистская история гносеологии европейской традиции. Она придает осмысленность теоретизированию по поводу гносеологической проблематики, а также позволяет обнаружить истоки искомых проблем.

Внешняя (экстерналистская) история гносеологии обращает исследователя к реальным познавательным структурам, так называемому менталитету, а также позволяет раскрыть замыслы наиболее репрезентативных для той или иной эпохи мыслителей, которые неизбежно будут привлекаться по ходу изложения курса в целях его конкретизации. Тем самым она (внешняя история) с необходимостью дополняет историю европейской гносеологии.

И только после этого можно переходить к рассмотрению теоретико-познавательных проблем уже в их логической взаимосвязи. Тем самым культурно-исторический и логический подходы оказываются внутренне зависимыми друг от друга и органически спаянными. В своем единстве они и составляют концептуальный каркас предлагаемого курса гносеологии.

Последнее, что хотелось бы отметить: все сказанное в данной теме вынуждает различать, чтобы не путаться, три уровня познавательной активности. Первый уровень — это реальные и одновременно анонимные познавательные структуры (= менталитет), свойственные в данный исторический отрезок времени «молчаливому большинству»; второй уровень — познавательная деятельность философов — вполне конкретных лиц, выливающаяся в их философские учения, которые возникли в этот же период времени и по-своему выражают менталитет эпохи (представляя через многообразие философских концепций богатство и полноту реального познавательного опыта данного среза времени и выражая с помощью специальных понятий этот реальный познавательный опыт); и, наконец, третий уровень — это те способы познания, которые в ходе изложения нам удастся выявить через анализ, обобщение и взаимное соотнесение двух вышеназванных уровней, реализуя поставленную перед собой цель — обнаружить истоки и трансформацию гносеологической тематики, которую мы соотносим с современной теорией познания.

Раздел II

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ: ЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

ЭЛЛИНСКИЙ МИФ КАК ОСОБЫЙ МИР ЗНАНИЯ

- 1. Миф, воображение, реальность*
- 2. Мифологический образ: его целостность и динамика*
- 3. Алогичная логика мифа*

Заведомо ограничивая эмпирическую базу построения курса европейской культурой, мы уже изначально задаем себе и определенную линию движения, а именно: отправным пунктом должен явиться древнегреческий миф, из которого и выросла эллинская культура (и эллинская философия в том числе), ставшая истоком всего того, что мы сегодня называем Европой. И дело не только в том, что вся и всякая культура вырастает из мифа (здесь уместно вспомнить гегелевскую оценку мифа как всеобщей педагогики человеческого рода), есть любопытные исследования, напрямую связывающие миф и гносеологию — предмет нашего непосредственного интереса. Из многочисленных исследований по мифу я имею в виду прежде всего работу до сих пор малоизвестного мыслителя Я.Э.Голосовкера⁴³ (на мой взгляд, величина в философии не меньшего масштаба, чем, скажем, Хайдеггер, но незаслуженно забытая в отечественной культуре). Во многом именно на его идеях будет выстроена данная лекция.

⁴³ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.

Данному мыслителю принадлежит весьма многозначительное высказывание, которое, на первый взгляд, кажется явной модернизацией:

«Эстетика у эллинов — онтология,
Мифология у эллинов — гносеология»⁴⁴.

Как видим, в этом высказывании мифология напрямую увязывается с гносеологией. Как такое возможно? Постараемся разобраться в этом. А для начала отметим главное, что привлекает нас в подходе Голосовкера, — признание за мифом особого мира знания и познания. Отсюда следует, что **исследование** мифа как особого мира знаний (а это и стоит отнести по ведомству мифологии как учения о мифах) является одновременно определенной гносеологией. Изучая эллинские мифы, мы можем составить себе представление о способах постижения мира этого народа — это и подразумевается в данном случае под гносеологией. Он называет ее *имагинативной* (от слова «*имагинация*» — *воображение*) гносеологией. Но, я думаю, в этой «шифровке» («мифология у эллинов — гносеология») заложен и другой, не менее важный смысл. Ведь мифы служили той питательной средой, из которой древние греки черпали подходящие к ситуации оценки и смыслы, необходимые для адаптации к окружающей природной и социальной среде. Мифы, пропущенные через жизненный опыт эллина, через дарованный ему судьбой логос (тогда это будут уже мифы, трансформированные в мифологию), становились своеобразным руководством к постижению мира — и в силу этого мифология выступает как гносеология.

1. Миф, воображение, реальность

Название гносеологии, ориентированной на миф, «имагинативной гносеологией» не случайно, поскольку главной познавательной способностью, сотворившей миф, является, по Голосовкеру, воображение. Он считал, что «воображение искони обнаруживается как форма познания, имеющая наиболее древний познава-

тельный опыт...»⁴⁵ На нем же — воображении — держится и эстетика, представляющая, с его точки зрения, онтологию древних греков — мир, в котором они жили. Уместность использования термина «эстетика» можно объяснить тем, что с помощью мифологического воображения и достигались жизненная гармония и единение с миром. Воображение и есть то основание, которое связывает онтологию и гносеологию мифов древних эллинов в неразрывное целое.

Решающая роль воображения на ранней стадии развития человечества самых различных культурных регионов признается многими исследователями. Известные американские ученые⁴⁶ Г.Франкфорт, Г.А.Франкфорт и др., чьи исследования в области мифологии стали классическими еще в сороковые годы XX в., пришли к выводу, что мысль древнего человека «окутана воображением», давая при этом такое разъяснение: на этой стадии человеческого развития мысль не работает автономно, и познание мира включает всю полноту человеческих способностей — эмоции и творческое воображение в неменьшей степени, чем мыслительные способности. А такой общепризнанный специалист по первобытному мышлению, как Клод Леви-Строс считал, что во многом благодаря воображению на этапе доисторического человечества (в неолите) был создан принципиально отличный, «стратегический» тип мышления, результаты которого вполне сопоставимы с тем, что создано современным типом научного мышления.

Но у названных исследователей и у многих других мифологический мир знания и свойственные мифопоэтическому мышлению пути познания рассматриваются преимущественно с позиций современного научного мышления — рассматривается, в чем и почему мифологическое мышление до него не дотягивает. Поэтому в подобных рассуждениях неизбежна модернизация и «подстройка» мифологического мышления под критерии и признаки науки — самой рационалистической сферы человеческой культуры. Голосовкер же, как мне

⁴⁵ Указ. соч. С.11.

⁴⁶ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.

представляется, пытается исследовать эллинский миф имманентным способом, идя от него самого. Этим и интересны его результаты.

Первое, что стоит усвоить в голосовкеровской концепции воображения, состоит в том, что оно (воображение) является неотъемлемым качеством мифологического мышления; больше того, воображение — главный отличительный признак мифологического мышления. Для Голосовкера «мифологическое мышление означает мышление под господством воображения»⁴⁷. Но при этом «воображательная» природа мифологического мышления не делает мышление древних эллинов ущербным или примитивным. Голосовкер категорически против оценок, отождествляющих мифологическое мышление с детским или инфантильным; напротив, по его мнению, «мы до сих пор не сознаемся в том, что высшая познавательная и творческая способность «разума» есть работа воображения»⁴⁸, а раз так, то и мифологическое мышление должно оцениваться по этой шкале оценок.

Второе. Если в расхожих философских учениях воображение относят по ведомству только психологии, как некое психическое состояние или даже аффект, и на этом основании рассматривают воображение как помеху познанию, как антипод знанию, то Голосовкер сознательно причисляет себя к мыслителям, для которых воображение является высшей *познавательной* способностью разума, о чем и было сказано абзацем выше. Итак, следуя за Голосовкером, мы должны признать, что воображение — это психический процесс, в котором непосредственно реализует себя и осуществляется познание. Он совершенно однозначно утверждает: «Воображением познают»⁴⁹. Именно поэтому миф и представляет собой особый путь *познания* и особый мир *знания*.

Третье. В чем заключается эта особость? На данный вопрос мы находим такой ответ: воображение есть «деятельность одновременно и творческая, и познавательная»⁵⁰. С точки зрения гносеологии это важная оценка, поэтому давайте разберемся в ней.

⁴⁷ Указ. соч. С.11.

⁴⁸ Там же. С.18.

⁴⁹ Там же. С.76.

⁵⁰ Там же. С.12.

Творческая составляющая связана с созданием того, чего нет; она достигает в мифе самых высоких степеней. То новое, ни на что не похожее, что творится и создается в мифах, дает основание для отождествления мифа со сказкой, чистым вымыслом, игрой, фантазией; и именно творческая составляющая высвечивает миф как эстетический феномен, сближающий его с искусством. Творческая сторона воображения, нарушая все запреты здравого смысла, создает мир чудесного, в котором мертвое оживает, время останавливается или идет вспять, пространство сжимается в точку, и все способно превращаться во все.

Но что все-таки не позволяет безоговорочно причислять мифы к сказкам или называть их чистой фантазией, сплошным вымыслом и пустой забавой?

Миф несет в себе и реальность. Давайте посмотрим, в каком смысле это возможно. Прежде всего мифы сами по себе есть реальность — ведь мифы не просто рассказывали, их проживали. Мысль о том, что миф — это особая реальность, лейтмотивом проходит в работе А.Ф.Лосева «Диалектика мифа»⁵¹. Самое главное для него в мифе заключается в том, что «миф... есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь... — *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность*»⁵².

Замысловатый ответ на вопрос о той реальности, которую представляет собой миф, мы находим у ранее упомянутых американских исследователей. Г.Франкфорт и Г.А.Франкфорт в статье «Миф и реальность» дают такую любопытную трактовку: «Миф есть поэтическая форма, выходящая за рамки поэзии тем, что она провозглашает истину; форма рассуждения, выходящая за рамки рассуждения тем, что она хочет породить ту истину, которую провозглашает; форма действия, ритуального поведения, которая не находит своего завершения в действии, но должна провозгласить и выработать поэтическую форму истины»⁵³. Но в этой

⁵¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

⁵² Указ. соч. С.400—401.

⁵³ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. С.28—29.

«накрученности» и замысловатости представлена парадоксально-сложная, антиномичная реальность мифа. Здесь наслаиваются друг на друга разные признаки мифа (миф есть (и не есть) поэтическая форма; есть (и не есть) способ рассуждения; есть (и не есть) ритуальное поведение), которые при этом взаимно отрицают друг друга, сохраняя свой след (миф — это все-таки и поэзия, и объяснение, и действие) в создаваемой таким образом расплывчатой целостности мифа, которая (создаваемая целостность) одновременно фокусируется в каждом из перечисленных признаков (скажем, миф, взятый как поэзия, в то же время претендует на истину, на объяснение мира, но эти претензии осуществляются через особые действия ритуального поведения).

Задаваясь вопросом о том, как связана уже сама мифическая реальность с реальностью окружающего мира, американские исследователи приходят к выводу, что все дело в характере отношений древнего человека к миру; именно от этих отношений зависит, какой предстает реальность в мифологическом мышлении: «...фундаментальное различие в отношении современного и древнего человека к окружающему миру заключается в следующем: для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего — ... он есть «Ты»⁵⁴, а отношение к «Ты» строится как отношение к живому существу. «Ты» всякий раз неповторимо и уникально, «Ты» непредсказуемо, «Ты» не только созерцаемо, но и вовлекаемо в жизнь другого, и эмоционально проживаемо. Раз познаваемая реальность в отношениях «Я — Ты» неотделима от реальности познающего, то мифологический тип знания является непосредственным, эмоциональным и синкретичным.

Интересные суждения по интересующему нас вопросу можно найти и у Голосовкера. По его мнению, именно наличие связи между мифом и реальностью позволяет говорить о *познавательной составляющей* мифа: «...воображаемый объект «мифа» не есть только

«выдумка», а есть одновременно *познанная* тайна объективного мира и есть нечто предугаданное в нем»⁵⁵ (курсив мой. — Н.Б.). Мифическое воображение имеет отношение к реальности постольку, поскольку оно представляет *реальность тайны* окружающего мира. Тайнственная сторона мира запредельна для здравого смысла, и потому отторгается им, как чуждое Ничто. Удивительное открытие Голосовкера свидетельствует о том, что «миф, и особенно древнеэллинский миф, есть запечатленное в образах *познание* мира во всем величии, ужасе и двусмыслии его тайн»⁵⁶ (курсив мой. — Н.Б.). Мир как тайна и не может быть познан иначе как в воображении. Но при этом таинственно-чудесный мир нетрансцендентен, в нем нет никакой потусторонности — все его существа (даже смерть и бессмертие) телесны и физичны, т. е. предельно реальны. Для таинственно-загадочного знания мыслитель вводит особый термин — «энигматическое знание», от греческого слова «энигма» (загадка)⁵⁷. Если в науке присутствует сознательно поставленная цель — объяснить происходящее в мире и предсказать с помощью законов (математически выраженных) то, что должно произойти, — именно это свидетельствует о подчинении науки принципу реальности, то в мифе этого нет — ни сознательно поставленной цели *познать* мир, ни объяснений происходящего, ни строгих предсказаний. В мире мифического знания в телесных, чувственно-конкретных образах (столь же зримо представляемых, как кино- или телевизионные образы на экране) воспроизводится необъяснимая таинственность и двусмысленность мира, а многое из того, что позднее будет раскрыто наукой, попросту предугадывается. Видящие все насквозь глаза кормчего Линкея — прообраз рентгеновских лучей, открытых наукой в конце XIX века; произвольная игра мифа со временем и пространством ассоциируется с идеей относительности Эйнштейна, способность всего превращаться во все предвосхищает морфологический закон метаморфозы и т. д.

⁵⁵ Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С.13.

⁵⁶ Там же. С.14.

⁵⁷ Указ. соч. С.19.

Обнаружение этой особенности познавательной составляющей мифа дало основание Голосовкеру опровергнуть часто встречающееся мнение о том, что древнему эллину мир предстает как замкнутый и в этом смысле конечный космос, исключающий идею бесконечности. Таинственная двусмысленность мира скрывает в себе как идею конечности, так и бесконечности: «Бесконечность ужасала богов Олимпа уже у Гесиода. Те страшные, переплетенные между собой корни земли и все-сущего, пребывающие в вечной бездне Вихрей под Тартаром, вызывали у них трепет и отвращение. Сознание эллина с содроганием отворачивается от них. Но оно *знало* об этой бездне великой бесконечности, как *знало* и о бездне бесконечности малого...»⁵⁸ (курсив мой. — Н.Б.). Воображение как предвосхищение, как предугадывание — это особый род знаний, знание-чутьё: оно, *не зная, знает* о тайне существующего в мире. Таинственность и двусмысленность мифического мира знаний свидетельствуют о неисчерпаемости и богатстве его познавательного содержания, сохраняющегося тысячелетиями, а также о творческой мощи и живительной силе воображения народа-творца этих мифов.

И творческая, и познавательная составляющие мифа являют собой неразрывное целое — это только разные акценты одного и того же. И присутствуют они не где-то там, «за кадром», скажем, в сознании исследователей мифов, а в самой мифологической реальности, в каждой ее единице-клеточке, которая получила название мифологемы или мифологического образа.

2. Мифологический образ: его целостность и динамика

Что значимо в мифологическом образе как элементарной составляющей мифа?

Мифологический образ — это не простое чувственное подобие телесно существующего и не представ-

ление (представление — это воспроизведение (репрезентация) в иной форме (уже не телесной, не вещественной, а в виде внутренних мыслительных образов), реально существующего), а *идея*. Мифологемы Голосовкер называет идеями именно потому, что они созданы воображением, а не простым копированием, зеркальным отражением действительности. Он дает такое пояснение: «...деятельность воображения протекает в области «идей»... Идеи суть смыслообразы»⁵⁹. Значит, идея есть образ, несущий в себе смысл; мифологические образы не нуждаются в особых терминах для их выражения.

Мифологический образ не есть нечто устойчивое и раз навсегда данное, он динамичен и существует через «вибрацию» и «трансформацию» смысла — от конкретного образа до образа-символа. Например, смысл образа «виденье» сначала определяется непосредственно самим глазом, но постепенно обретает символическое значение, вбирая в себя идеи физической слепоты и внутреннего, духовного зрения, а также духовной слепоты. Каждый миф несет в себе одновременно и конкретный образ, и образ-символ. Голосовкер обнаружил динамику и развитие одного и того же конкретного образа (например, того же «виденья») не в одном, а в целом ряде эллинских мифов (в мифах о Киклопе, Аргусе, Тиресии и других). При этом он подметил, что будучи созданы в разное время и независимо друг от друга, они тем не менее имеют вполне определенную смысловую последовательность, общую направленность этих образов. Такую комбинацию мифов, выстраивающих некоторый смысл через трансформацию и вибрацию конкретных образов, автор концепции называет *целокупным образом*. «Поражает то обстоятельство, — замечает он, — что воображение народа... коллективно работает творчески так, что в итоге перед нами возникает законченная картина логического развития смысла целокупного образа — до полного исчерпывания этого смысла. Налицо все комбинации в рамках данного смысла»⁶⁰. Сошлюсь на

⁵⁹ Там же. С.47.

⁶⁰ Там же. С.49.

примеры, приводимые Голосовкером для того, чтобы понять его характеристику целокупного мифологического образа.

Первый пример. «Так, в целокупном образе «виденья» («зрячий глаз» и «слепота») единичному конкретному образу одноглазого Киклопа противоплагается образ тысячеглазого Аргуса; «слепоте зрячести» физически зрячего, но при этом внутренне духовно слепого Эдипа, преступника поневоле, противоплагается «зрячестю слепоты» физически слепого, но при этом внутренне духовно зрячего прорицателя-провидца Тиресея и самого, уже тоже физически слепого, но при этом внутренне духовно прозревшего Эдипа в Колоне»⁶¹.

Второй пример. «В целокупном смыслообразе «голода» образу голода Тантала, Мидаса, Финея, никогда не утоляемого из-за недоступности пищи, противоплагается образ ничем не утолимого голода ненасытного царя Эрисихтона, который в конце концов съел самого себя»⁶².

В приведенных примерах происходит смыкание начала и конца целокупного смыслообраза, смысловой круг замыкается и появляется моральная оценка. В приведенных примерах совершенно недвусмысленно присутствует момент осуждения и порицания (духовной слепоты, ненасытности) и восхваления противоположных по своей ориентации человеческих деяний. Но богатство мифологического образа заключается не только в этом, а в разворачивании всех допустимых оттенков смысла, как называет этот процесс Голосовкер, — в **исчерпывании** всех возможных смыслов целокупного смыслообраза.

Мы видим, как неразрывно связаны между собой в построении целокупного образа виденья горизонтальная и вертикальная оси («ось зрения» и «ось слепоты»): «слепота зрячести» постоянно оттеняется «зрячестю слепоты», а физическая слепота компенсируется внутренним зрением, внутреннее сосредоточение мысли открывает то, что не способен увидеть зрячий.

В свою очередь, внутреннее зрение — виденье-ведение в мифах также разворачивает все богатство и полноту заложенных в нем смыслов. Виденью-ведению, обретенному в вакхическом экстазе, дионисийском исступлении, мир предстает как желаемый и одновременно иллюзорный. Это «безумное знание» в мифах предстает как морок, бред. В противовес этому смыслу конкретный образ безумной, но ясновидящей пророчицы Кассандры символизирует истинное знание (она предвидит гибель Трои и предупреждает об опасном даре ахейян — о деревянном коне). Но Кассандра несет кару и ее пророчествам не верят: «слишком далеко шагнувшее знание» — это кара знающему, а неверие в это знание есть кара косным неверам — такова диалектика этого мифологического образа»⁶³.

Следующая фаза этого смыслообраза предстает конкретным образом прорицательницы Пифии — она символизирует знание как откровение (прорицание), которому верят. При этом усиливается моральное звучание мифологического образа «видения-ведения». Так, образ богини права и справедливости Фемиды — «повязка, надетая на глаза богини, символизирует как будто акт ее ослепления, но, по существу, эта повязка есть нечто обратное: это символ... объективной ясности виденья»⁶⁴.

Как видим, происходит исчерпывание всех возможных смыслов целокупного смыслообраза виденья. Смысл виденья трансформировался в тему веденья — знания.

Созданные в мифах целокупные смыслообразы существуют не раздельно, не сами по себе, а являются в то же время фазами в развертывании смысла целокупного смыслообраза «богоборчества». По этому поводу Голосовкер отмечает следующее: «Так почти в любом мифе и даже образе героя мы найдем смысловой оттенок богоборчества, который постепенно перерастает в самостоятельную тему и смыслообраз... Смыслообраз «богоборчества» переходит в смыслообраз еще более богатый содержанием — в «бессмертие»... Борьба смер-

⁶³ Там же. С.56.

⁶⁴ Там же. С.58.

тного за свое бессмертие, гордое чувство своего права на бессмертие, его соперничество с богами, жажда славы, как жажда увековечить себя — эта большая тема богаче всех других развита и до конца раскрыта в мифологии эллинов...»⁶⁵.

Нам в данном случае важно уяснить, что по своей природе каждый относительно завершённый мифологический образ (а это и есть, как мы поняли, целокупный смыслообраз) содержит и несет в себе все богатство эллинских мифов.

3. Алогичная логика мифа

Расшифровав для себя минимальную составляющую мифологического знания древних эллинов — мифологический образ, пойдем дальше: попытаемся проникнуть в законы их (мифологических образов) взаимосвязи. Голосовкер изначально отбрасывает всякие сомнения по поводу допустимости такой постановки вопроса. Обратим внимание на название работы — «Логика мифа». Позиция мыслителя достаточно определена — «во всем этом смысловом хаосе (имеется в виду «смысловой хаос» мира эллинских мифов, который, по его словам, представляет собой «мифологический клубок») (разрядка моя. — Н.Б.), созданном веками, есть **своя логика и законы этой логики...**»⁶⁶ (выделено мною. — Н.Б.). Значит, чтобы понять особенности мифологического знания еще недостаточно иметь представление о его элементарных составляющих, надо усвоить логику их взаимосвязи.

При общей характеристике логики мифов самым первым отличием следует назвать расхождение ее с логикой здравого смысла, причем расхождение, достигающее до крайности взаимного отрицания. С точки зрения здравого смысла логика мифа *алогична*. Но вправе ли здравый смысл быть судьей в вопросах логики? Здравый смысл — он на то и здравый, что не подводит нас лишь в сфере повседневной жизни. Законы логики здравого смысла есть не что иное, как те законы фор-

мальной логики, которые в достаточно строгой форме сумел представить уже Аристотель. При всей видимой сложности и искусственности правил и законов построения мысли, изучаемых в формальной логике, их истоки лежат в обыденной жизни людей. Это достаточно распространенная оценка. Все то, что происходит в мифах, подчиняется определенным логическим отношениям и мифологические образы связаны законами, но они сверхъестественны для привычной логики, именно поэтому мыслитель называет логику мифа **логикой чудесного**.

Какие же особые законы и отношения есть в *алогичной логике*?

1. Логика здравого смысла держится на признании: все существующее имеет причину своего появления, а из ничего и происходит ничто. Как закон связи мыслей это положение находит отражение в требовании обосновывать любое утверждение. В логике мифа «основание и следствие связаны только одним законом — абсолютной свободой желания или творческой воли»⁶⁷.

Разве не этим отличаются и запоминаются мифологические повествования? Рассеченное на множество кусков, сваренное в котле тело мифологического героя остается целым, невредимым и даже помолодевшим, потому что так требует внутренняя логика самого мифа, а она, как мы уже знаем, подчинена воображению, а значит, — *творческой воле* создателей мифа. Чем отличаются *законы желания* от законов природы? А тем, что «1. Для желания нет предела. 2. Для желания нет невозможного»⁶⁸.

Вот пример, который должен продемонстрировать присутствие в мифах своеобразной логики обоснования. Это ярко иллюстрирует мифологический сюжет рождения Афины из головы Зевса: «...океанида Метиды, то есть мысль, разум, мудрость... Ею, титанидой, насильно овладел Зевс. Она от него беременна. Она должна родить дочь, которая будет равна по мудрости и силе ее отцу Зевсу. И вслед за дочерью должна ро-

⁶⁷ Там же. С.22.

⁶⁸ Там же. С.23.

дить сына, более мощного, чем Зевс. Зевс, используя хитрость, проглатывает беременную Метиду в тот момент, когда она превратилась в крохотное существо. Он опасается рождения сына. Материнский плод проглоченной Зевсом Метиды, то есть дочь мысли, развивается теперь в самом Зевсе. Дочери Мысли естественно родиться из головы Зевса, из вместилища мысли, то есть из самой мысли Зевса... Из вместилища разума, из головы Зевса, и рождается Афина, богиня мудрости. При этом миф до того конкретно-вещественно берет факт рождения из головы, что привлекает еще в роли повивальной бабки Прометея... ударом молота... раскалывают Зевсу череп, чтобы дать выход плоду»⁶⁹. Здесь, как говорится, всякие комментарии излишни — логическое обоснование налицо: беременность наступает из-за физиологического акта насилия, беременность разрешается родами, роды требуют помощи повивальной бабки, рождение приносит плод, который имеет место своего расположения и т. д. И хотя логическое обоснование вещественно-зримо, оно при этом никак не вяжется с логикой естественной, причинно-следственной необходимости: разве мужчина способен забеременеть, выносить плод и родить? Такие вопросы ничего, кроме смеха, не могут вызвать. Они уместны в лучшем случае в сюжете анекдота. В мифологической реальности этот событийный ряд самым серьезным образом обосновывает те качества и отличия, которыми обладает Афина как дочь Зевса и богиня мудрости.

2. Из этой общей характеристики логики мифа — подчиненности ее творческой воле создателей, логике желания — вытекают и все остальные отличия.

Перечислим (обстоятельно не раскрывая) законы логики мифа, нарушающие фундаментальные положения логики здравого смысла.

В мире мифа не действует закон, утверждающий, что не могут быть одновременно истинными два предложения (или два положения) **А** и **не-А**. В мифологических сюжетах этот закон нарушается на каждом шагу. «Из двух противоречащих положений:

- 1) оба могут быть истинными,
- 2) оба могут быть ложными,
- 3) между ними может быть нечто среднее, то есть возможность третьего положения не исключена»⁷⁰.

Убитый Ахилл одновременно находится живым на Островах Блаженства — значит, мертвые могут быть живыми и даже вечно живыми, только отрешенными от мира живых. Закону непротиворечивости и исключенного третьего, по сути дела, противостоит закон метаморфозы — превращаемости всего во все: в мифе возможны и нищета богатства, и богатство нищеты.

Наверное, перечень нарушений логики здравого смысла может быть продолжен, мы лишь обратили внимание на результаты исследования *алогичной логики*, установленные Голосовкером. Но при этом важно не упустить самую главную идею мыслителя — признание особой логики мифа, в которой, как он отмечал, «нет ничего нелепого — в ней все лепо», то есть подчинено внутренней логике мифа.

Подведем итог размышлений об эллинском мифе как особом мире знаний и, соответственно, о мифологии как особой гносеологии.

Выводы

1. Мифологический мир знания создан такой познавательной способностью человека, как воображение. Отсюда и название гносеологии мифа — «имагинативная гносеология». Воображение представляет собой органический сплав творческого и познавательного моментов. Поэтому онтология, которую несет в себе миф, — это созданная игрой воображения реальность тайного и открытого, двусмысленного и явного. (Подобная онтология по своей сути сближается с эстетикой.)
2. Мифологический образ как единица мифологического знания является знанием-идеей, чистым смыслом, несущим в себе одновременно конкретную образность и символичность. Мифологическое знание динамично, оно является собой движение мифологических образов. В своем содержании это движение предстает как созидание цело-

⁷⁰ Там же. С.40. Подстрочник.

купных смыслообразов через исчерпывание всех возможных смыслов, при этом каждый целокупный смыслообраз вбирает в себя и манифестирует собой все богатство элинских мифов.

3. Элинские мифы как особый мир знания обладают своеобразной внутренней логикой, которую Голосовкер и называет «логикой мифа». С точки зрения традиционно-нормальной логики (логики здравого смысла) — это алогичная логика, так как в ней нарушаются все ее основные законы. Это происходит в силу того, что главный закон, действующий в мифологических сюжетах, — закон желания или закон творческой воли мифотворцев.

Все сказанное в данной лекции о мифе как особом мире знаний заставляет вспомнить крылатую фразу мыслителя, на идеях которого выстроены наши размышления, а именно: «...сколько разума скрыто в этом, так называемом бессознательном акте мифотворческой мысли!»⁷¹.

⁷¹ Там же. С.15.

**ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ АНТИЧНОЙ
КУЛЬТУРЫ И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЕ
В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ**

- 1. Рационалистическая ориентация античной культуры, ее истоки и особенности*
- 2. Способ постижения мира, свойственный античным философам*
- 3. Доминирующие и оппозиционные учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии*
- 4. Иррациональный опыт античной культуры*

Большинство исследователей античной культуры считают, что она имеет рационалистическую направленность, некоторые из них связывают расцвет греческой культуры с триумфом рациональности, есть оценки о прирожденной рациональности греков. При этом не делают исключения для познавательной традиции античности — ее также наделяют качеством рациональности. В первом приближении даже неискушенный в проблемах гносеологии может пояснить, что означает рационалистическая ориентация. Господство идеалов разума. Но это поверхностное прояснение не снимает целого ряда вопросов: ведь рационалистической называют и новоевропейскую культуру, тогда в чем их от-

личие, в чем специфические признаки рациональности античной культуры и чем они были вызваны, каковы их истоки? И вообще, может ли такой длительный этап развития культуры, протянувшийся более чем на тысячу лет, обладать неким единством в плане способа восприятия и постижения мира? Не будем умножать круг вопросов — все они внутренне так или иначе увязаны между собой, важно задать определенную логику их постановки и решения.

1. Рационалистическая ориентация античной культуры, ее истоки и особенности

Сначала, по сути дела, одновременно рассмотрим два вопроса — попытаемся понять, в чем заключается рационалистическая ориентация античной культуры и каковы ее истоки.

В литературе мы находим самые разнотипные исследования, прямо или косвенно отвечающие на данные вопросы. Они разнотипны, поскольку, во-первых, опираются на несхожие методологические основания и, во-вторых, обращаются к различным пластам античной культуры. По ходу изложения результатов этих исследований будет понятно, о чем идет речь.

Начнем со знакомства с воззрениями на этот счет известного отечественного исследователя античности А.Ф.Лосева. Хотелось бы отметить, что в его фундаментальной, обстоятельно разработанной концепции античной культуры немаловажное место занимает анализ познавательной традиции.

Самое глубокое основание, на которое опирается Лосев при объяснении особенностей античной культуры, — это тип общественно-экономической формации. Какие аргументы он приводит в этой связи с учетом интересующего нас вопроса о познавательной традиции, менталитете античности? По его мнению, если первобытному обществу был присущ *интуитивный* способ постижения мира через его *непосредственное переживание*, без всякого специально-умственного анализа, то почвой античной культуры, в силу того что

в ее фундаменте лежал рабовладельческий способ производства, стала *умственная деятельность*. Ведь именно рабовладельческая общественно-экономическая формация впервые создала предпосылки для отделения умственного труда от физического и становления его в качестве относительно самостоятельного вида деятельности. Космос, как тот мир, в котором жил античный человек, становится предметом рефлексии — специализированной умственной деятельности. Лосев считает, что «античность стояла уже на такой стадии умственного развития, когда живой и одушевленный космос стал предметом... который... получал некоторого рода *понятийную, т. е. абстрактную характеристику*»⁷² (курсив мой. — Н.Б.).

Какая скрытая связь существует между рабовладельческим способом производства и специализированной умственной деятельностью и в чем заключается эта специализация? В концепции Лосева данные вопросы раскрываются таким образом. Рабовладение как экономический фактор, породив отделение умственной деятельности от орудийно-практической, вместе с тем закрепило и особый способ мыслительной деятельности. Дело все в том, что умственная деятельность стала образом жизни и отличительной чертой лишь одной из сторон основных участников рабовладельческого способа производства. «Носителем интеллекта», конечно, является рабовладелец, ведь именно он как господин ставит цели и задачи, исполнение которых принадлежит рабскому труду, он же и организует рабский труд. Но раз так, то выходит, что рабский труд лишается по своей сути творческой инициативы разума, а рабовладелец, освобожденный от тягот физического труда, получает время и возможности для занятий чисто умственной деятельностью, замкнутой на самой себе. По мнению Лосева, самодостаточная, вращающаяся в собственном замкнутом круге мысль неизбежно обрастает особенностями. Античная культура, согласно его концепции, порождает *созерца-*

⁷² Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 34–35.

тельно-пассивное мышление, не ориентированное на переделывание действительности. Для грека времен античности космос совершенен — он не нуждается в преобразованиях. Ни рабовладелец, ни раб не являются творцами в собственном смысле слова. Их деятельность носит не полноценный, а частичный характер. Здесь уже рабство понимается не в привычном экономическо-производственном смысле (как основа трудовой деятельности), а как некий культурологический принцип, раскрывающий особенности античной культуры в целом. Рабство в данном случае означает частичность всего существующего (и не только людей, но и богов) в силу зависимости от космоса. Античный человек, по Лосеву, даже в самых ярких своих проявлениях (таких фигурах, как древнегреческие философы) не является «субстанциальной личностью», т. е. личностью—творцом окружающего человека мира.

Мышление, занятое самим собой, отрабатывает виртуозную технику собственной деятельности: оно обладает склонностью различать, разделять, отмежевывать, но вместе с тем и обобщать, устанавливая сходство, объединять — это все признаки *абстрактно-понятийного мышления*. Перечисленные выше операции мыслительной деятельности — самозамкнутой и самодостаточной — свидетельствуют о развитии преимущественно *интеллектуальных* познавательных способностей. Вместе с тем для данного исследователя все обозначенные признаки античной ментальности впитывают в себя совершенство, гармоничность, красоту космического устройства мира, а потому и сами предстают в эстетических формах.

Как видно, в противовес непосредственно-интуитивному способу постижения мира, основанному на воображении, античная культура, в силу того, что она базировалась на рабовладельческом способе производства, сформировала пассивно-созерцательный, абстрактно-понятийный, исключительно интеллектуалистический способ познания мира. Если с позиции Лосева оценить изменения в способе постижения мира, происшедшие со времен преобладания мифологического мышления (при всей его, казалось бы, разумности) у древних эллинов, то надо согласиться с оценкой рационалистичности античной культуры в силу выработанной ею познавательной традиции.

Концепция Лосева отвечает принципам марксистской методологии, материалистической по своей сути, поскольку под идеальный феномен (способ познания, особенности мышления) подводится материальное основание — способ производства как сфера экономических отношений.

Но сфера экономической жизни — только один пласт античной культуры, одна сторона ее жизни (как и любой другой), поэтому было бы поспешным довольствоваться только лосевским объяснением критериев и истоков рационалистической направленности ментальности эллинской эпохи. Мы принимаем его концепцию как одну из объяснительных версий, но при этом допускаем и иные трактовки истоков рационалистичности античной культуры.

Резко отличающийся (от лосевского) методологический подход можно обнаружить у французского исследователя античности Ж.-П.Вернана⁷³. Отличие его позиции несомненно, поскольку для данного мыслителя истоки рациональности греческого мышления, интересующего нас периода, лежат в сфере политических отношений. По этому поводу сам он пишет так: «...в Греции разум с самого начала получил свое выражение, конституировался и сформировался именно в **политическом** плане» (выделено мною. — Н.Б.)⁷⁴. Отметим, что он свою позицию сознательно противопоставляет некоему иному подходу. Давайте посмотрим, какой объяснительный принцип Вернан намеренно не принимает: «Греческий разум формировался не столько в ходе *обращения* людей с объектами, сколько во *взаимоотношениях* самих людей... Иначе говоря, греческий разум был устремлен на *воспитание, совершенствование и образование* людей, а не на преобразование природы. Во всех своих достоинствах и недостатках он — дитя полиса»⁷⁵. Обращение с объектами, техника воздействия на внешний мир — это все характеристики способа производства, раскрывающие область экономических отношений. Значит, методологически подход Вернана в

⁷³ См.: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

⁷⁴ Указ соч. С.157.

⁷⁵ Там же. С.158 — 159.

корне отличен от подхода Лосева. Если первый отстаивает принцип **социально-политической** обусловленности рациональности греческого мышления, то второй его истоки выводит из **экономических факторов**. Не могу не сослаться на один из аргументов Вернана. Он подмечает такой момент: «Аристотелевское... определение человека как «политического животного» подчеркивает именно отличие греческого разума от современного. Если... разумный человек был в глазах греков... политическим человеком, то это значит, что **разум сам по себе, по своей сути, является политическим**» (выделено мною. — Н.Б.)⁷⁶. Не будем докапываться до причин отличия позиций этих мыслителей. Во всяком случае на поверхности лежит следование одного из них традиции революционно-политической настроенности французов, заметно выделяющей их среди других европейских наций, и принятие доминировавшей марксистской идеологии вторым (при всей оппозиционности Лосева официальной советской философии).

Какую связку устанавливает французский исследователь между социально-политическими отношениями и рациональностью мышления греков эллинской эпохи? Не будем забывать при этом и другой интересующий нас вопрос: что Вернан понимает под рациональностью мышления? Не следуя буквально за его логикой, воспроизведем лишь основные аргументы.

Как уже было отмечено, истоки греческой рациональности, по мнению данного мыслителя, надо искать в особенностях жизни полиса. Появление полиса с VIII по VII вв. до н. э. оценивается им как явление чрезвычайной важности. Именно этот феномен выражает квинтэссенцию социально-политических отношений античности. Полис радикально изменил социальное пространство бытия города. Центрирующим элементом его жизни становится агора — площадь, как то общее место, где обсуждались вопросы, волнующие общество. По оценке Вернана, «с момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится *полисом* уже в полном смысле этого слова»⁷⁷. При этом исследователь считает, что

⁷⁶ Там же. С.157.

⁷⁷ Указ. соч. С.67.

подобные сдвиги в социальной сфере не могли не оставить свой след в структурах мыслительной деятельности граждан полиса — изменение социального пространства повлекло за собой столь же значительное изменение мыслительного пространства, открыло новый духовный горизонт. Именно это нас и интересует. Конституирующий фактор существования полиса как города-государства заключался в том, что его граждане, какими бы различиями они ни обладали (по происхождению, роду занятий, имущественному положению и др.) были «взаимозаменяемыми единицами одной системы, законом которой является равновесие, нормой — равенство», что означало принцип «равного участия всех граждан в осуществлении власти»⁷⁸. В этом смысле дух равенства пронизывает жизнь города-государства. Из этого основополагающего принципа вытекает еще одна существенная отличительная черта полиса — публичный характер важнейших управлений общественной жизни. То, что раньше было привилегией знатных родов или отдельных лиц (басилевсов), становится подконтрольным гражданам полиса: тайные процедуры принятия властных решений и делопроизводства принимают открытый характер. Полис нес в себе дух демократизации во всех сферах общественно-политической жизни, что не могло не иметь интеллектуальных последствий.

У Вернана мы находим такую оценку: «Становление греческой культуры сопровождается открытием все более широкому кругу людей и в конце концов всему *демосу* доступа в духовный мир, бывший ранее привилегией военной аристократии и духовенства... Знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. Как залог власти они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интерпретации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры»⁷⁹. Оказывается, демократизация и дух равенства, пронизывающие об-

⁷⁸ Там же. С. 80 — 81.

⁷⁹ Там же. С. 70.

щественно-политические отношения, имели свое продолжение в духовно-нравственной и интеллектуальной жизни полиса. **Рациональный** характер приобретает сама процедура принятия, понимания и адаптации общественно-политических норм и положений. По этому поводу исследователь отмечает: «Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: *они должны доказать свою правильность*» (курсив мой. — Н.Б.)⁸⁰. Гражданин полиса способен воспринять и следовать правилам совместного общежития, только если он обнаруживает за ними разумную убедительность и внутреннюю последовательность, т. е. логичность.

Отличительные черты полиса, отмеченные выше, суммируются еще в одной существенной составляющей жизни города-государства, которая совершенно однозначно указывает на рационалистическую ориентацию античной культуры. Замечу, что самим Вернаном эта составляющая выделяется одной из первых. «Для системы *полиса*, — пишет он, — прежде всего характерно необычайное **превосходство слова** над другими орудиями власти» (выделено мною. — Н.Б.)⁸¹. Поскольку общественные интересы и дела отстаивались и вершились публично, через их обсуждение, и все социально-политические институты (управленческие, судебные, административные и пр.) носили совещательный характер, то оказывалось, что искусство речи (способность убеждать и разубеждать, умение отстаивать свое мнение и опровергать чужое, участвовать в спорах, прениях и дискуссиях и т. п.) имеет в общественно-политических делах решающий характер. Вернан констатирует как факт — «слово становится... политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими»⁸².

Когда указывается на связь политики со словом, то значимость имеют не только внешние особенности слов и речей (хотя и это очень важно), но и их внутренняя организация, их доказательная убедитель-

⁸⁰ Там же. С.71.

⁸¹ Там же. С.68.

⁸² Там же.

ность, которые нацелены на то, чтобы найти отклик в умах сограждан.

Если политика смыкается с логосом (= словом), и при этом политическая деятельность стимулирует и совершенствует мыслительно-речевую деятельность, то это и есть свидетельство рационалистической ориентации самой политической сферы культуры. В данном случае *критерием рациональности является господство слова, превосходство рече-мыслительной составляющей* в этой сфере деятельности граждан полиса. Отсюда Вернан и приходит к заключению, что греческий разум, «логос с самого начала осознает себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию»⁸³.

Особой строкой в контексте данной методологии хотелось бы выделить **влияние права** на мыслительную традицию античности. Целый ряд исследователей считает, что в том числе и **правовой рационализм** лег в основу рациональных схем мышления этой эпохи. Право (как важнейшая составляющая политической сферы) с рождением полиса обретает рациональный характер в силу того, что оно облекается в форму писаных законов. Запись законов, придавая им точность, постоянство и всеобщность, делает их (законы) доступными для обсуждения, различных толкований, а значит, — критики и изменения.

Итак, с позиций методологии, предложенной французским исследователем, именно политика (а вместе с ней и право) является источником рациональных черт эллинской жизнедеятельности. При этом критерий рациональности — в признании высшей ценности логической и словесной данности мысли.

Безусловно, при всей важности экономики, политики и права античная культура не ограничена ими; особое место в ней занимают те сферы, с которыми обыденное сознание и по сей день отождествляет собственно культуру, — это искусство, наука, религия. И если мы задались целью установить, рационалистична ли по своей направленности античная культура, то вряд ли можно обойти вниманием эти важнейшие со-

⁸³ Там же. С.69.

ставляющие культуры. Не имея возможности обстоятельно проанализировать данную проблему, сошлемся на идеи уже известного нам Голосовкера, у которого есть работа «Лирика — трагедия — музей и площадь», где рассматриваются названные феномены античной культуры. Если кратко выразить основную идею его работы, то она заключается в следующем.

Для **творческой жизни** эллинов характерно соединение двух стимулов, двух тем — он их называет «темой оргиазма» (от слова «оргия») и «темой числа». Если оргиазм был выражением народной стихии, неупорядоченного, хаотического начала, то число представляло собой дух полисной жизни с его организованной гражданственностью. Взаимодействие этих двух начал и сотворило характер эллина, отличительная черта которого раскрывается в способности *гармонизировать любую стихию, представлять ее в ритмических формах*, в умении, как он пишет, «гармонизировать любой оргиазм, не расслабляя его, а вынуждая его пульсировать целеустремительно и экономно»⁸⁴.

Этой способностью, этим умением Голосовкер объясняет и лирическую поэзию, нашедшую ритмоформы для обуздания и выражения исступлений и необузданных страстей, и греческую трагедию, он рассматривает как высшее гармонизированное выражение темы оргиазма; он подмечает, что «даже попойка получила... у эллинов форму организованного симпозиума — пирования, подчиненного уставу и канону и все же вольного; и здесь число претворило оргиазм в гармонию»⁸⁵. Попутно заметим, что есть любопытные наблюдения, касающиеся особенностей молитвы грека времен античности, — считалось, что молитва как разговор с Богом только тогда состоится, когда молящийся *знает*, о чем просит, — значит, в организованной мыслительной форме способен выразить свои аффекты, жалобы, просьбы и мольбы.

В истории античности эта черта характера эллинов не остается неизменной, Голосовкер прослеживает любопытную тенденцию: по пути следования от эллинской культуры к эпохе эллинизма происходит

⁸⁴ Указ. соч. С.82.

⁸⁵ Там же. С.75.

трансформация «темы числа» как гармонии в число как простую сумму единиц, составляющих некую однородную массу. Такое число вытесняет оргиазм и всякую стихию, и тогда поэзия и трагедия вытесняются аскетичной риторикой, стихия чувств уступает место строгому порядку голых слов, не очищающих души, а для катарсиса к этому времени уже были изобретены бани и врачи. Символ эпохи эллинизма, по Голосовкеру, — Александрия: «Александрия — это распадение былой гармонии на «оргиазм» и «число», на религию и науку, на изыск и ученость... это героическая тема античного интеллектуалиста... это замещение... красноречия канцелярским языком... Это... всеобщий обезличенный четкий и краткий литературный язык»⁸⁶. Перед нами раскрывается, как в самых разных проявлениях культуры Голосовкер обнаруживает скатывание к тому, что можно было бы назвать «голой рациональностью», тем самым рационалистическая *ориентация* античной культуры оборачивается односторонней рациональностью (или рациональностью в чистом виде).

Подводя итог рассмотрения первого вопроса, можно констатировать:

- а) исследователи самых несхожих методологических позиций приходят к признанию рационалистической направленности античной культуры;
- б) истоки таковой они обнаруживают в различных ее сферах — экономической, политической, правовой, а также тех областях деятельности, которые связаны с искусством, — в поэзии, музыке, театре и др. Говоря об истоках, нельзя упустить древнегреческие мифы, при рассмотрении которых мы уже отмечаем роль смыслообраза знания-ведения, а также древнегреческий эпос, где разуму человека, несомненно, отводится главенствующая роль (потеря разума — страшная беда; во всех сложных ситуациях героев эпических сказаний выручает именно разум);
- в) наконец, в качестве критериев рациональности мыслительно-познавательной деятельности, собрав

⁸⁶ Там же. С. 92–93.

воедино выделенное вышеупомянутыми мыслителями, можно определить такие ее признаки, как способность гармонизировать стихию, стремление обнаруживать во всем и придавать всему меру, умение выражать воспринятое в определенной форме, преобладание понятийно-разумной, умственно-интеллектуальной составляющей мышления, которая подчинена логико-риторическим законам; нельзя не отметить, что при всей критической настроенности этого типа мыслительной деятельности это мышление остается созерцательно-пассивным.

2. Способ постижения мира, свойственный античным философам

Прежде чем развернуть представления о знании и истине античных мыслителей, стоит задаться вопросом: а соответствовал ли их способ постижения мира рациональной ориентированности античной культуры в целом и ее познавательной традиции в том числе? Причем нас не интересует индивидуальный строй мысли или стиль произведений отдельных философов, мы попытаемся выявить некоторые общие особенности стиля их мышления. Несмотря на сложность поставленной задачи у нас есть возможность опереться на имеющиеся в литературе на этот счет суждения и оценки.

В интересующем нас ключе есть определенные суждения в ранее упомянутом исследовании американцев. Им удалось обнаружить отличительные признаки мыслительной деятельности ранних греческих философов. Они пришли к выводу, что уже на этом этапе греческая философия демонстрировала «эмансипацию мысли», перерастание поэтической интуиции в собственно интеллектуальную деятельность. По их мнению, ранние греческие мыслители произвели переворот в способе постижения мира, если его сравнивать с мифопоэтическим. Поиск «архэ» — первоначала бытия (а это и было их главной темой) — означал, что «они исходили из предположения, что *под* хаосом наших ощущений лежит *единый порядок* и, более того,

что этот порядок мы способны познать»⁸⁷ (курсив мой. — Н.Б.). Выше мы рассматривали способность греков гармонизировать хаос и стихию в качестве одной из отличительных черт рационального отношения к миру. Американские ученые, отмечая «ошеломляющую новизну» способа познания, которую продемонстрировали ранние греческие философы, заостряют внимание на том типе аргументации, которым они пользовались: «...ее характеризует... **страстная последовательность**. Однажды принятая, теория доводится до логического конца» (выделено мною. — Н.Б.)⁸⁸. Так, если Анаксимен полагает в качестве первоначала воздух, то он и все происходящее вокруг объясняет через действия воздуха, описывая таким образом: когда он (воздух) разряжается, то становится огнем, когда уплотняется — ветром, затем — облаком, а уплотнившись еще больше, — водой, потом — землей, а затем — камнями и т. д. Данный способ аргументации позволяет установить связи между самими вещами, получается, что, придерживаясь внутренней последовательности в мышлении, мы одновременно высвечиваем отношения между самими вещами. Опора на логическую убедительность мышления, предпочтение внутренней непротиворечивости внешнему правдоподобию — также важнейший показатель рационального способа постижения мира.

Помимо сказанного, упомянутые специалисты, иллюстрируя разными примерами, показывают, что в явной или скрытой форме всем греческим мыслителям свойственна **апелляция к разуму** вопреки свидетельству чувств (вспомним хотя бы элеатов). По оценке американских исследователей, «на протяжении всей истории ранней греческой философии разум признавался высшим судьей, даже несмотря на то, что Логос не упоминается до Гераклита и Парменида... человеческий разум становится полноправным владельцем своей собственности: он может забрать назад то, что сам же создал, может изменить, а может и развить»⁸⁹. Разум, получивший высшее признание и доверие, ста-

⁸⁷ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. Указ. соч. С.213.

⁸⁸ Там же. С.214.

⁸⁹ Там же. С.221.

новится в позицию критика: он подвергает критической проверке показания чувств, умозрительные построения, устоявшиеся традиции и обычаи. Тем самым эмансипированная, автономная мысль обретает **критическую функцию**. А она в постоянном бдении и готовности быть самой к себе требовательной и соблюдать внутреннюю согласованность в движении мысли, предъявляя это требование и к другим.

Концентрированным выражением самой сути раннего этапа античной философии (как важнейшей ее темы, так и свойственного ей способа познания мира) может служить такая оценка: «В лице Гераклита Эфесского философия нашла свой *locus standi* (постоянное место. — *Н.Б.*). Мудрость в одном: познавать мысль, которой управляются все вещи без исключения»⁹⁰. Здесь, по всей видимости, напрашивается лишь одна интерпретация: разумный, мыслеподобно устроенный мир требует адекватного себе способа познания — логосного, мысленного, а это и есть, как мы теперь знаем, важнейшие характеристики рационального отношения к миру.

Несколько затянувшаяся остановка на способе познания первых греческих философов (о котором можно судить по оставшимся от них фрагментам) имеет под собой определенную мотивировку. Дело в том, что, поскольку ранний этап греческой философии еще непосредственно связан с мифологическим воззрением на мир, и эта близость весьма ощутима и в содержании, и в способе выражения мыслей первых мыслителей (большинство из которых не зря называют мудрецами, а знание, оставленное ими, величают мудростью), есть мнения достаточно авторитетных философов, которые принципиально не согласны именно этот ранний этап греческой (можно задать и более масштабный горизонт — как ранний этап всей западноевропейской философии) философской мысли оценивать как рационалистический. Для подтверждения сказанного сошлемся на аргументы хотя бы одного из сторонников этой позиции — М.Хайдеггера. По его мнению, досократовская философия явила особый

способ мышления, который существенно отличается от того, что мы традиционно называем мышлением. Мышление этих философов было нерerefлексивно, т.к. в нем не происходило отделение мыслящего от мыслимого, оно носило непонятийный характер и представало как образно-поэтическое, когда неразрывно слиты мысль и чувства, оно интуитивно-наглядно и поэтому не нуждалось в логическом выстраивании и системном упорядочивании (а значит, оно нелогично); и, наконец, Хайдеггер считает, что объединяющим и центрирующим моментом этого мышления являлось творчество, а не дисциплина мысли. Одним словом, выделенные им признаки мышления досократиков никак не увязываются с критериями рациональности.

Вряд ли будет уместным опровергать аргументы Хайдеггера. Вслед за ним, безусловно, стоит признать, что досократики обладали особым мышлением. Но стоит ли непроходимая стена между их способом постижения мира и всей последующей греческой философией (а по большому счету, как уже было отмечено, и всей западноевропейской философией), — это остается для нас вопросом. А с другой стороны, вполне убедителен основной довод американских исследователей о неоспоримом отличии мифологического мировосприятия древних эллинов от способа постижения мира первыми греческими философами. Первоначально Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита и других мыслителей — это уже не те смыслообразы, которые мы обнаружили в древнеэллинических мифах, идя вслед за Голосовкером. Вода Фалеса или огонь Гераклита скорее ближе к понятию, несущему в себе некий общий и существенный смысл о единстве мира, чем к мифологическому образу со всеми его горизонтальными и вертикальными составляющими, конкретным и символическим значением.

Отличие уже самых первых философских понятий от мифологических образов имеет такое любопытное сравнение: их несхожесть уподобляют различию телеграфного столба и живого, растущего дерева. Понятие — как телеграфный столб, оно образуется через отсечение всего того многоцветья и красочных смыслов, которыми наполнен мифологический образ; вот он-то подобен дереву, вбирающему в себя всю энергетику

раскидистой кроны и питающемуся соками, идущими от корней.

Сократа, Платона и, конечно, Аристотеля Хайдеггер относит к философам рационалистического склада. Насчет рационалистической ориентированности уже сократовской философии (хотя ее нередко квалифицируют как этический рационализм) и большинства школ и течений, которые появились одновременно с ней или позднее, возражений вроде бы нет. Даже нацеленные на практику (медицинскую, юридическую, архитектурно-строительную, сельскохозяйственную и пр.) построения римских философов сохраняют дух рациональности, поскольку любую технологию деятельности они начинают с обоснования прежде всего самой природы той или иной сферы бытия (будь то человек или какие-то области его формообразующей активности). При этом практические области знания разворачиваются с соблюдением всех тех законов построения мысли, которые были выделены и сформулированы Аристотелем. Чтобы убедиться в сказанном, достаточно ознакомиться с любым учебником по римскому праву, введение в предмет которого начинается с определения сущности права, классификации областей права, выстроенных по принципу родо-видового деления и соподчинения, и все проводится с соблюдением законов логических определений и правил умозаключений.

Своеобразной вершиной рационалистического способа постижения мира всей античной философии, выражающего суть данного способа как бы в чистом виде, является, безусловно, философия Аристотеля. Он гармонизировал стихию и упорядочил ее в некую единую целостность, найдя общие принципы бытия и в самом космосе («О небе», «Физика», «Метеорология» и др.), и в человеческой жизни, взятой в самых многообразных ее проявлениях, — от поведения людей и норм политической деятельности до правил построения речей и законов связи мыслей («Никомахова этика», «Политика», «Топика», «Аналитика» и пр.).

Если претендовать на оценку способа познания, присущего античной философии, то нельзя обойти вниманием еще одну оригинальную позицию, которая являет нам взгляд как бы со стороны в отношении всей

западноевропейской философской традиции, начиная с самого раннего ее истока. Эта оригинальная позиция принадлежит Л.Шестову. Он считает, что не случайно первым подлинным текстом ранних греческих мыслителей, дошедшим до нас, был отрывок из сочинений Анаксимандра, в котором сказано: «...начало всех вещей — беспредельное». В этом изречении Шестов обнаружил зародыш того способа мыслительной деятельности, который стал губительным для европейской философии, а именно: пренебрежение неповторимым, конкретным, индивидуальным в угоду общему, тождественному, единому. Мысль Анаксимандра — свидетельство «теоретического грехопадения», точнее, впадения в «грех теоретизирования». В лице Анаксимандра и его последователей перед нами открывается «человечество, помешавшееся на идее разумного понимания»⁹¹, когда во всем и вся ищут основания «и без основания не могут не то что мыслить, но даже существовать»⁹², а знание и понимание почитаются благом и приносят высшее удовлетворение (вспомним высшую ступень любви в «Пире» Платона). Итак, Шестов подтверждает наличие у греческих первооткрывателей философии тех особенностей мыслительной деятельности, которые несут в себе признаки рациональности и, кроме того, несомненную значимость в их среде знания самого по себе.

Завершая рассмотрение второго вопроса, можно, по-видимому, сделать следующий вывод: при всей спорности оценки способа постижения мира, свойственного первым греческим философам, все же бесспорно то, что именно они проложили путь новому типу мыслительной деятельности. Этот тип мышления существенно отличается от мифопоэтического воображения древних эллинов и в своих основных чертах соответствует признакам рациональности, выделенным при рассмотрении античной культуры в целом. Перечислим их — эмансипация мысли и апелляция к разуму вопреки показаниям чувств; внутренняя непротиворечивость и последовательность, понятийность и рефлексивность мышления и, в этом смысле, его интеллектуализм; логическая стро-

⁹¹ Шестов Л. Соч. в 2 т. М., 1993. Т.1. С. 125.

⁹² Там же. С.126.

гость и убедительность, критичность как атрибутивный признак данного типа мышления. Но надо иметь в виду, что все-таки рациональность мышления, которую нам демонстрируют тексты античных философов, — это лишь некоторая составляющая, общий ориентир, направленность, а не обязательно наличествующий признак всех тех философских воззрений, которые нам оставила античность, поскольку были исключения, были иные варианты, явно отклоняющиеся от обозначенной доминанты. На последней мысли хотелось бы особо акцентировать внимание: как в отношении античной культуры в целом, так и в отношении способа познания античных философов речь может идти лишь о *рационалистической ориентации*. А вопрос о том, какие были отклонения от рассмотренной рационалистической доминанты, нам еще предстоит выяснить.

3. Доминирующие и оппозиционные учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии

Теперь нам предстоит выяснить, каким образом рационалистическая направленность античной культуры в целом и способа мышления преобладающего большинства философов этой эпохи в частности повлияла уже непосредственно на философские **учения о знании**. Предваряя весь ход последующих рассуждений по данному вопросу, уже с самого начала стоит заявить — при решении данного конкретного круга вопросов (касающихся проблем познания) эта тенденция сохраняется; сказанное можно даже усилить: именно данная тематика (касающаяся вопросов познания) в первую очередь и служит лакмусовой бумажкой для определения рациональности философских построений.

А. Доминирующие учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии

Наиболее репрезентативными фигурами для демонстрации доминирующей версии (среди имеющихся учений о познании) являются Платон и Аристотель

и в силу значимости этих фигур для античной и всей последующей философии, и в силу того, что в их философских воззрениях учение о познании было развернуто самым обстоятельным образом, и, наконец, потому что у других мыслителей во многом идет принципиальный повтор их идей, только в ослабленном виде. Соположение данных фигур (Платона и Аристотеля) не следует воспринимать как знак тождественности их представлений о познании. По ряду принципиальных теоретико-познавательных позиций они выступают как антиподы (не случайно Аристотель во многом создавал свою теорию знания через критику платоновских положений), но при этом есть нечто важное, объединяющее их позиции, в противовес софистическим и скептическим взглядам на знание и истину.

Необходимыми и достаточными вопросами, раскрытие которых позволило бы иметь целостную характеристику теоретико-познавательных воззрений, являются вопросы о том, что понимается под **знанием**, какой смысл вкладывают в **познавательную деятельность** и как характеризуют **истину**?

1. **Что Платон и Аристотель понимают под знанием?** Если отбросить некоторую двусмысленность в характеристике того, что является знанием, задаваемую контекстом и целевой установкой разных сочинений данных мыслителей, то вырисовывается следующее. Первое, что следует отметить, это высокая оценка знания. Знанию придается высочайшая ценность, именно оно возвышает человека и приближает его к богам. Устами Сократа в платоновских диалогах рефреном звучит мысль: «...нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее»⁹³. Такая оценка приписывается знанию в силу того, что оно несет в себе нечто особенное. По Платону, только в знаниях раскрывается подлинное бытие (устойчивое, вечное, непреходящее), а вот мнения знанием не являются: мнения (даже истинные, правильные, а не ложные) несут в себе восприятия изменчивого, становящегося или исчезающего (а значит, текущего, временного, преходящего) бытия, а в этом смысле,

⁹³ Платон. Сочинения: В 4 т. Т.1. М., 1994. Протагор, 357 с.

бытия неподлинного. При таком подходе знания существуют только в сфере мышления, они появляются, когда человек мыслит, ведь только в понятиях (именно в мышлении и происходит определение понятий), являющих результат обобщения и способных обобщать, может быть представлено подлинное бытие — мир сущности: «мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению»⁹⁴. Заметим, на каком основании происходит отграничение знания и мнения (которое Платон к знанию не относит), — изменчивое (неподлинное) бытие и бытие подлинное, т. е. его принцип лежит в основании учения о знании. Чувственные восприятия, получаемые посредством зрения, слуха, обоняния, осязания и др., играют свою роль в получении знания, они провоцируют, стимулируют работу мысли.

Хотя Аристотель критикует Платона за отнесение сущности только к миру идей (миру подлинного бытия) и признает ее и в мире чувственно воспринимаемых вещей, считая возможным говорить о знании не только сущности, но и иного, его подход к знанию принципиально тождествен платоновскому. Допуская существование знания о единичном (которое дается в опыте), изменчивом, Аристотель расценивает его как низший род знания. В выстроенной им лестнице знания более высокую ступень занимает знание, отвечающее не только на вопрос «что?» (на него как раз и дает ответ опыт), но и на вопрос «почему?», т. е. раскрывающее причину и начала существующего (но ведь, как ни крути, такое знание и есть знание о сущности). Высший род знания, по Аристотелю, представляет собой «знание ради знания», а не ради пользы, другими словами, умозрительные знания, а не те, которыми пользуются в искусствах творения. Ведь цель умозрительных знаний — истина, тогда как цель вторых — дело. Надеясь высший род знания эпитетом «превосходнейшее», мыслитель связывает его с деятельностью чистого мышления, как «мышления о мышлении» — когда ум мыслит сам себя, он способен постичь пер-

вопричины и первоначала всего существующего, которые принадлежат миру неподвижной сущности.

Такой образ жизни (умозрительное познание мира) соразмерен божественному, он возвышает человека и присущ философам. Аристотелевская «лестница знания» выстроена, по сути дела, на градации ступеней бытия (= иерархии сущностей) — от единичных, чувственно воспринимаемых сущностей до сущностей высших порядков, несущих первоначала и первопричины всего существующего, постигаемых только чистым мышлением.

Как видим, принципиальные моменты в понимании природы знания у Платона и Аристотеля совпадают. Основания и соответственно все аргументы, касающиеся вопросов о знании, его природе и родах знания, уходят в их учения о бытии, т. е. в онтологию. Так, различие знания и незнания дается на бытийной основе. Если знание представляет подлинное бытие мира сущего, то о несуществующем и не может быть знания, незнание соплагается с не-сущим. Отличительная черта знания заключается в понятийном, мыслительном представлении всего того, что дается человеку, тем самым знания оказываются тождественными мышлению, уму, разуму, а незнание и невежество соответственно квалифицируются как состояния, близкие к безумию, безрассудству, и это самая тяжелая кара, которая может выпасть на долю человека. Чувственные впечатления и мнения либо не рассматриваются как знания, либо относятся к низшему сорту «темного», смутного знания. Подобный подход к природе знания преобладает на протяжении всей античной философии, его можно обнаружить у Гераклита и Анаксагора, атомистов и стоиков и у многих других. Так, для Демокрита, хотя без ощущений и чувственных восприятий невозможно познать истекающие от вещей эйдолы, мир атомов постигается только мыслью, разумом, чувства же нередко вводят в заблуждение относительно подлинной природы вещей.

2. Каким смыслом наделялся **процесс познания**, само **познавательное действие**? В поисках ответа на данный вопрос мы также обнаруживаем принципиальное сходство позиций Аристотеля и Платона.

Первое. Познание, по Платону, представляет собой *созерцание* мира подлинного бытия, т. е. созерцание идей. Расписывает акт созерцания он таким образом: это состояние *размышления*, когда душа остается сама с собой (отрешается от тела), она ведет *исследование* и направляется туда, где все чисто, вечно, неизменно; созерцание — это подъем, восхождение души в область *умопостигаемого*. Перечень синонимов, используемых Платоном для раскрытия созерцания, можно продолжить, но смысл познания как созерцания в его интерпретации, я думаю, достаточно ясен: созерцание — чистое умозрение, не скользящее, как наблюдение, по поверхности вещей, а доходящее до их сути. Для Аристотеля также фундаментальным признаком познания является созерцание. Именно по этому признаку он противопоставляет познание любому искусству (технэ), включающему в себя виды деятельности, связанные с производством изделий или вещей и их обладанием. Познание как созерцательная деятельность не производит вещей и не дает возможности телесно обладать ими, но способно постигать их сущность благодаря полной отрешенности и незаинтересованности в полезности исследуемого. При таком понимании познание как созерцание наделяется одновременно и статусом теоретической деятельности, поскольку слово «теория» по-гречески и означает рассмотрение, вслушивание в природу бытия. Нередко познание, развитое в философских учениях этого времени, и называется теоретико-созерцательной деятельностью (вспомним хотя бы оценки Гуссерля). Поскольку Аристотеля интересовали преимущественно вопросы научного познания, то он усиливает отмеченные у Платона оценки познания, такие как размышления, исследования, умопостижения, еще и такими характеристиками, как обоснование, доказательство, выведение, умозаключение и пр.; у него познание совершенно отчетливо выступает в функции **объяснения**.

Второй важнейший момент — в понимании познания как особого действия. Познание для античных мыслителей неиндифферентно по отношению к тому, что происходит с человеком, говоря современным языком, это не простое приращение или приобретение новой информации. Не случайно Платон и Аристотель

придавали познанию *божественный* смысл: познание — это *подъем и восхождение души*, оно возможно при ее очищении от телесных потребностей и запросов, ведь только так можно стать свободным и незаинтересованным в какой-либо пользе. Познание просвещает, воспитывает человека, поэтому познать — «это не то же самое, что перевернуть черепок, тут *надо душу перевернуть* от сумеречного дня к истинному дню бытия»⁹⁵.

Все отмеченное заставляет признать: *познание — это действие, имеющее моральный смысл*, и нравственная сторона познавательного процесса имеет главенствующее значение, тем самым учение о познании смыкается с этикой. Отсюда вытекает еще одна черта знания (как результата познания), ранее не отмеченная: знание — это добродетель. Устами Сократа данное признание звучит так: «...знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку...»⁹⁶. Мысль достаточно прозрачна: только знание позволяет различать добро и зло, и только благодаря знанию мы совершаем справедливые поступки, а «ошибаются по недостатку знания»⁹⁷. Из сказанного следует весьма сильный вывод — «все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество»⁹⁸. Итак, *познание — это не просто мыслительная деятельность, оно одновременно является нравственным поступком, напрямую затрагивающим внутренний мир человека, преобразующим его душу*. Может быть, именно поэтому для античных философов теоретико-созерцательный образ жизни и имел такое важное значение, что его носителей — философов — Платон готов был произвести в правители государства: ведь познание для него то же самое, что нравственно-делание. И, соответственно, знание оказывается носителем ценностных смыслов, а не нейтральным носителем информации о сущности бытия. *Знание есть Бла-*

⁹⁵ Платон. Государство. С.324.

⁹⁶ Платон. Протагор, 352 вс.

⁹⁷ Там же. 357 d.

⁹⁸ Там же. 361 в.

го, оно *добродетельно* по самой своей сути. В неразрывном единстве «знание-благо», «знание-добро» акцент все-таки должен быть сделан на знании, вокруг него идет все круговращение. И эта установка в отношении знания присутствует и у поздних античных философов. Так, стоики, проповедующие иной образ жизни (не теоретико-созерцательный, а устремленный к счастью), средством его достижения считали *благоразумие*, которое и предстает как описанный выше способ познания.

И еще один момент, касающийся трактовки познания, необходимо отметить. В соответствии с ним взгляды Платона и Аристотеля кардинально расходятся и, как нам представляется, закладывают основы двух традиций, которые в своеобразной форме будут воспроизводиться и в последующие эпохи. Что имеется в виду? Речь, по существу, идет о самой сути познания. Для Платона *познание есть процесс воспоминания* (припоминания или восстановления) того, что уже было в душе познающего, получается, что *знания* человека имеют *врожденный характер* — «мы рождаемся, владея знанием»⁹⁹, поэтому познавать и означает «восстанавливать с помощью чувств уже принадлежащие тебе знания»¹⁰⁰, а, соответственно, забывать — утрачивать знания. Такая трактовка познания связана с общефилософскими воззрениями Платона, его учением об идеях. Носителями идей являются души, души бессмертны и могут существовать вне тела, но и тогда они обладают разумом, несут в себе знания. Вот поэтому вселившаяся в конкретное тело бессмертная душа в процессе познания как бы восстанавливает уже имевшиеся у ней знания. Тело же только сбивает душу с истинного пути, а накрепко связанная с телом душа и того хуже — погрязает в невежестве. Но нас в данном случае интересует суть данного подхода: познание — припоминание, оно тождественно тому состоянию, в котором пребывает душа, оставаясь наедине с собой, поскольку знание у нее врожденное. Аристотель polemизирует с Платоном. По поводу означенного принци-

⁹⁹ Платон. Указ. соч. Т.2. М., 1993. Федон. 76.

¹⁰⁰ Там же. 75 е.

па он выдвигает контраргумент, замечая следующее: если бы оказалось, что знание у нас врожденное, то почему оно остается незамеченным. По Аристотелю, знания мы приобретаем, мы их заранее не имеем. Это существенное для него положение он объясняет так: «Совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое»¹⁰¹, т. е. на то, что знанием, разумом, мыслью не является — ведь «мыслить и быть мыслимым не одно и то же»¹⁰². Знания не могут изначально присутствовать в познающей душе, они должны быть приобретены; в этом смысле Аристотель называет познание особым родом обладания. Совпадение мысли и того, что мыслится, возможно для мышления о мышлении (когда мысль обращает внимание сама на себя, а это есть механизм рефлексии) и свойственно также божественному мышлению, «которое направлено на самого себя на протяжении всей вечности»¹⁰³.

Любопытен тот факт, что, конспектируя аристотелевские тексты, Ленин вышеизложенные рассуждения оценил в высшей степени положительно, отметив, что в них нет сомнений во внешней реальности. Итак, отличие позиций Платона и Аристотеля заключается в том, что для первого познание по своей сути и несомненно им содержанию целиком тождественно внутреннему состоянию познающей души, тогда как для второго познание соединяет и делает действительностью нечто новое — предмет мысли и саму мысль.

3. Как **понимали истину** античные мыслители? В лице Аристотеля античная философия делает открытие, которое становится отправной точкой и критерием сравнения для всех последующих нововведений по вопросу об истине. Разбирая все те сложные ситуации, с которыми столкнулись предшествующие мыслители, решая вопросы об истинности человеческих восприятий, представлений, мыслей, выраженных в суждениях, он обосновывает позицию, которая позднее получила название концепции *соответствия*. Суть ее зак-

¹⁰¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.1. М., 1976. Метафизика. Кн. XII, гл.9, 1075 а, 35.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

лючается в том, что для установления истинности восприятий, мнений, суждений, представлений их необходимо *соотнести* с тем, что позволило им возникнуть, движет ими, а само остается согласным со своей природой. Мы находим у него такое рассуждение: «...вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось... и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым... ведь с тем, что необходимо, дело не может обстоять и так и иначе, а потому если что-то существует по необходимости, то оно не может быть таковым и (вместе с тем) не таковым»¹⁰⁴.

Мы не будем приводить его размышления об особенностях установления истинности, зависящие от многообразных факторов и ситуаций (скажем, *ощущения* для него всегда достоверны, а вот истинность *суждений* зависит от того, о чем они, — о сложных или простых вещах), которые анализирует Аристотель. Приведу лишь пример, ставший классическим и который ярко демонстрирует принцип соответствия аристотелевской концепции истины. Он пишет: «...не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду»¹⁰⁵. В этой фразе Аристотель проигрывает как бы два возможных положения, одно из которых явно нелепо — раз мы считаем тебя бледным (седым, кривым, горбатым, умным и пр.), так ты таковым и становишься, а второе положение показывает единственно допустимый путь оценки правильности знания — его *соответствия* реальному положению дел. Итак, **истина** в изложенном выше толковании **предстает** как а) **характеристика человеческих знаний**; б) проверка их правильности, которая устанавливается через соотнесение знаний с тем, что необходимо существует по собственной природе.

Отсюда ложь, заблуждение, ошибка (мы здесь не будем их различать) — все то, что не соответствует собственной природе вещей. Это происходит, например, тогда, когда в мыслях соединяют то, что по приро-

¹⁰⁴ Аристотель. Метафизика. Кн. IV, гл.5, 25.

¹⁰⁵ Аристотель. Там же. Кн. IX, гл. 10, 5.

де разъединено или, наоборот, разъединяют то, что по природе соединено. Отметим только одну, казалось бы, тонкость. Аристотель обстоятельно рассматривает, как быть с вещами «односоставными» (говоря современным языком, не имеющими элементов), ведь здесь уже нет того, что можно было бы соединять или разъединять. Важен здесь факт постоянного обращения мыслителя к проблемам бытия при решении вопроса об истине.

И вот здесь хотелось бы высказать одно важное положение относительно понимания истины античными мыслителями. К открытию этого смысла истины подталкивает исследование Хайдеггера «Учение Платона об истине»¹⁰⁶. Хотя в названии речь идет о платоновском понимании истины, цель исследователя более масштабна, а именно: он пытается по-новому осмыслить то толкование истины, которое было характерно для послеплатоновской эпохи (включая и Аристотеля). В его замысле Платону принадлежит особое место. Хайдеггер обнаруживает двусмысленность в позиции Платона, при этом двусмысленность надо понимать как наличие двух смыслов. Один из этих смыслов и раскрывает *истину как соответствие*, как *оценку правильности высказываний*. Это как раз тот смысл истины, который затем обстоятельно развивает Аристотель. Но в философских воззрениях Платона, по мнению Хайдеггера, присутствовал и иной, более глубокий смысл, который, в отличие от названного — *гносеологического* (истины как характеристики знаний), — правомерно называть *онтологическим* пониманием истины.

В этом случае *истина рассматривается как характеристика самого бытия*, что Хайдеггер поясняет таким образом: у Платона истина понимается в наиболее глубоком смысле как «алетейя» — открытость бытия. Если обратиться к текстам Платона, то, действительно, можно обнаружить у него отождествление истины с миром идей — миром *подлинного бытия*. Мир идей, который являет собой одновременно Благо, Добро и Красоту, и есть мир истины. Отсюда и *заблуждение* (как полярное по смыслу понятие) случается тогда,

¹⁰⁶ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1994.

когда душа, устремленная к истине, проносится мимо нее, т. е. заблуждение — это отклонение от истины, понятой как особый бытийный мир, самый что ни на есть мир подлинного бытия. По мнению Хайдеггера, вся последующая философия отбрасывает онтологический смысл истины, да и сам Платон уходит к толкованию истины как правильности, а значит, к сугубо *гносеологической ее трактовке, которая, по сути дела, является производной от онтологической истины.*

Если следовать самой идее Хайдеггера, то и у Аристотеля присутствует онтологическое понимание истины. Для подтверждения приведем одно из аристотелевских высказываний в «Метафизике», позволяющее и у него обнаружить истину не только как соответствие (процитируем эту фразу в контексте): «...наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в *какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине*»¹⁰⁷ (курсив мой. — Н.Б.). Интерпретации этой фразы могут быть разные, но вряд ли можно оспорить тот факт, что в ней с позиций *истины оцениваются сами вещи.*

Значит, у античных философов истина имеет два смысла. Первый и решающий смысл раскрывает истину как характеристику самих вещей, причастных к подлинному бытию; второй смысл произведен от первого — он раскрывает истину как характеристику знаний, истинность дает им (знаниям) оценку на соответствие, адекватность, правильность, а мерилom выступает необходимая и согласная с собой природа существующего. Забвение онтологического смысла истины и воцарение гносеологического смысла как единственно допустимого можно рассматривать как движение по пути рационалистической ориентации учений о познании.

Подводя итог рассмотрения данного вопроса, следует отметить следующее: 1) учения о познании Плато-

на и Аристотеля являются репрезентативными для всей античной философии, их принципиальные положения, сохраняя свою суть, воспроизводятся и в самых поздних школах и течениях; 2) решение вопросов о природе знания, познания и истины у данных мыслителей определяется их трактовкой бытия; представления о бытии — то предельное основание, на котором выстраиваются аргументы в пользу того или иного понимания знания, его видов, природы истины и пр.; эту установку можно квалифицировать как **онтологизацию теоретико-познавательных проблем**, что связано с неотделимостью теоретико-познавательных вопросов от онтологии, их слитности; 3) в решении теоретико-познавательных вопросов очевидна рационалистическая ориентация подходов рассмотренных мыслителей; и это все те же критерии рациональности, которые были выделены при исследовании античной культуры в целом и способа познания, свойственного античным философам, — признание за знанием высшей ценности, превосходства умозрительно-теоретической деятельности над другими, а также постепенное сведение истины к характеристике уже только знаний, а не самого бытия.

В. Оппозиционные учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии

Что касается доминирующей установки (рассмотренной нами в лице Платона и Аристотеля), то в ее учениях, в первую очередь, осмысливался познавательный опыт тех, кто занимался умственным трудом, среди них первенство, безусловно, принадлежало философам, осуществляющим теоретико-познавательную деятельность в чистом виде. Но ведь не все были философами. Иные виды деятельности и способы отношения к миру (трудно представить себе какой-либо вид деятельности, лишенный познавательной составляющей), свойственные античной культуре, нашли свое отражение в многообразных воззрениях о познании. Некоторые из этих воззрений обрели форму учений (скажем, скептицизм), другие, в большей степени, в поступках демонстрировали свои взгляды на познание (как это делали софисты). Допустимо оценить те воз-

зрения о познании, в которых преднамеренно или непреднамеренно отрицаются (все или некоторые) изложенные выше принципы (доминирующей установки в учениях о познании) как оппозиционные, идущие вразрез с означенными учениями и изложенными в них принципами.

Софисты и их воззрения на познание. Названное философское течение имело непосредственное отношение к интересующим нас вопросам, ведь софистов называли *торговцами знаниями*. Что отличает их позицию с точки зрения учения о познании? (При такой постановке вопроса мы, конечно, не можем отталкиваться от тех софизмов о знании, которыми изобилуют речи софистов в платоновских диалогах.) Надо идти от исследований самого характера их деятельности. Их позиция была претворена в поступках, образе жизни.

Первое. В противовес платоновско-аристотелевскому подходу, замыкавшему все аргументы по поводу познания и знания *на бытие* и его подлинной сущности, софисты (в лице уже старших софистов) живут и рассуждают в другой координатной плоскости, а именно: «...человек есть мера всех вещей...». Это известное высказывание Протагора Платон комментирует таким образом — «...каким каждый человек ощущает нечто, таким скорее всего оно и будет». Выходит, что знания, которыми мы владеем, раскрывают, в первую очередь не мир подлинного бытия, а человеческий мир. Но ведь человеческий мир зависит от желаний, страстей, обстоятельств, в которых живут люди, значит, в знаниях нет ничего устойчивого, вечного, все переменчиво и подвижно. Тем самым знания сводятся к мнениям. Платон такие знания называл подобием и призраками знаний, а сам процесс познания — уподоблением и подражанием познанию. Корректируя приведенное выше протагоровское высказывание, Платон добавляет к нему одно слово — «знающий»: ведь только знающий человек может быть мерой всего происходящего, поскольку для Платона только в знании (а не в мнениях или чем-то ином) человеку и дается подлинная суть самого бытия. Как мы отмечали ранее, обретение знаний нравственно возвышает человека, но если софисты скупают готовые знания и продают их, то мимо них проходят все эти внутренние преобразования души

человека. Тогда хоть как-то можно понять, каким образом они учат знаниям обо всем и как внушили другим, что они наимудрейшие. По Платону же, «шуткой надо считать когда кто-нибудь говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить»¹⁰⁸.

Второе. Заострим внимание на одном важном моменте, который в силу пристрастия не могли заметить оппоненты и критики софистов. Современные исследователи считают, что именно софисты, дистанцировавшись (отстранившись) от мира бытия, к которому обращено познание, обратили взор к *субъективной, а точнее говоря, человеческой стороне познавательного процесса* и смогли понять, что образованный человек не только тот, кто способен исследовать и размышлять, но и тот, кто умеет убеждать в своей правоте по каким угодно вопросам, отстаивать и защищать свою позицию. В многообразии человеческих проявлений (от которых зависит познание) они *сделали упор на речь*. Именно в этом отличие софистов. Если для Платона «мысль и речь есть одно и то же»¹⁰⁹, а различие их он видит лишь в том, что мысль — это беззвучная беседа души с самой собой, а речь — это поток звуков, идущий из души через уста, да и у Аристотеля даже в «Риторике» сказано, что «справедливо опираться в споре на сами факты, так чтобы все постороннее по отношению к доказательству было излишним»¹¹⁰, и он считал, что это излишнее имеет силу лишь из-за извращенности слушателей, то софисты видели в речи, в слове великую силу. Софист Горгий в адрес слова выдает такую оценку: «Слово — великий властитель, телом малое и незаметное, совершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить»¹¹¹.

Если знания людей — это мнения, а в своих поступках люди руководствуются мнениями, которые переменчивы (в чем неоднократно мог убедиться каждый), то именно речь способна оказывать влияние и на

¹⁰⁸ Платон. Софист. 233 в.

¹⁰⁹ Там же. 263 д.

¹¹⁰ Аристотель. Риторика. Кн. 111, гл. 19, 1404 а.

¹¹¹ Аристотель и античная литература. М., 1978.

мнения, и на поступки людей. В силу публичности различных сфер жизни полиса возникала необходимость пользоваться платными услугами лиц, владеющих навыками составления убедительных речей (Платон называет это искусством прекословия или словопрения); софисты-риторы как раз и владели необходимыми приемами подчинения себе речи, ведь «если бы софисты не возражали правильно или не казалось бы, что они правильно возражают... едва ли кто-нибудь пожелал бы у них учиться, платя им деньги»¹¹². Для софистов главная способность человеческой речи заключалась в том, чтобы убеждать, а не представлять вместе с мыслью подлинную суть бытия.

Третье. Касаясь вопроса об истине, Платон утверждает, что «софисты полностью отрицают существование лжи»¹¹³, поскольку и в понимании истины-лжи они идут от человека. Рассуждают они при этом так: ложь выражает нечто несуществующее, но ведь о несуществующем нельзя ни мыслить, ни говорить, значит, все сказанное — истина, и все слова можно так или иначе сочетать друг с другом. В ответ на это Платон показывает, что небытие причастно к бытию и что речь также можно оценивать как истинную или ложную: «Истинная речь высказывает о существующем, как оно есть. Ложная речь говорит о несуществующем, как о существующем»¹¹⁴.

Выходит, отличие позиции софистов по вопросу об истинности в том, что и критерий достоверности знаний они замыкают на человека, тем самым истина обретает сугубо относительный характер, нет никаких оснований для признания ее абсолютности.

С учетом современных веяний в философии воззрения софистов по вопросам знания и истины могут иметь весьма любопытную конструктивную интерпретацию. Они, по сути дела, заставляли признать, что *познание* — это не только исследование мира, но еще и *процесс понимания*, и в нем всегда присутствует момент общения с людьми. Сократ великолепно владел искусством общения, платоновские диалоги также

¹¹² Платон. Софист. 231 д.

¹¹³ Там же. 264 в.

¹¹⁴ Там же. 263 в.

свидетельствуют об этом, а для софистов механизм человеческого общения, понимания и убеждения стал уже предметом рефлексии. Они полагались на определенные представления о человеческой природе, об особенностях человеческого разума, доступных и убедительных средствах его выражения, возможности подчинения или следования за мыслью другого. В этом случае всегда подразумевается не только свое сознание, но и чужое. Познание как понимание — нечто реальное и живое, в нем задействована не только сфера интеллекта, которая сама по себе должна быть достаточно изощренной, предполагающей непривычную логику перехода мыслей (вспомним знаменитые софизмы), но и чувства, эмоции, жесты, мимика и пр. Раз с точки зрения софистов познание есть понимание, то можно считать, что они разрабатывали *гуманитарный вид знания*.

Скептическая установка в познании. Скептиков, так же как и софистов, отличает, в первую очередь, особая жизненная установка. Они не принимают позицию теоретиков-созерцателей, видящих свою цель в объяснении сущности мира, философская мудрость заключается, по их мнению, в том, чтобы жить счастливо — без страданий, в состоянии невозмутимости и душевного спокойствия, и это оказывается достижимым во многом благодаря особым взглядам на познание и истину. Их точку зрения по этим вопросам важно знать, так как, по Лосеву, скептическими суждениями была полна вся античная философия, и для античной литературы они также весьма характерны.

Первое. Скептики сознательно ставили себя в оппозицию ко всем существовавшим философским течениям. Своих главных оппонентов они называли догматиками. Догматики для них те, кто считает, что уже владеет истиной, нашел ее, вследствие этого придерживается тех или иных положений как непререкаемых догм. В противовес догматикам *скептики истину только ищут*, они постоянно находятся в состоянии поиска, они ни за что не цепляются как за абсолютное, и это позволяет достичь невозмутимого состояния. Признание принципиальной незавершенности истины было основанием для обвинения скептиков в *релятивизме*. Релятивистская установка сближает это тече-

ние с софистикой. Скептическая философия по своей сути носит поисковый характер, ей свойственны нерешительность, недоумение, а по своему душевному состоянию скепсис носит «удерживающий» характер (скепсис удерживает от категоричных утвердительных или отрицательных суждений).

Второе. В чем заключался их поиск истины? В отличие от Платона и Аристотеля (как представителей доминирующей позиции) они не были заняты поиском подлинного бытия или истинной сущности вещей. Их философствование заключалось в том, чтобы отыскивать всякому данному суждению или положению противоположное по смыслу, но равное по своей ценности и значимости. Секст Эмпирик, оценивая взгляды знаменитого скептика Пиррона, отмечал, что основное начало скепсиса в том, чтобы всякому положению противопоставить другое, равное ему. Хотелось бы отместить категоричные оценки в адрес скептиков, когда их обвиняют в агностицизме, приписывая им тезис о непознаваемости мира. Дело в том, что они попросту не ставили перед собой цели познания мира, к тому же всякая категоричная, нетерпимая позиция (отстаивание познаваемости или непознаваемости) не свойственна им по духу самого скепсиса. Скептики писали о том, что они занимаются и признают необходимость *изучения* природы, поведения людей, законов мышления, но только ради того, чтобы иметь возможность отыскать всякому данному утверждению равносильное и прямо противоположное по смыслу. Выходит, они не только не отрицали возможности познания, но и сами осуществляли сложнейшие акты исследовательско-познавательной деятельности, по степени изощренности отвечающие духу своего времени. Но поскольку замысел этих исследований предполагал развенчание достигнутого, критическое к нему отношение, то эффект мог быть только один: скептики подрывали безоговорочное доверие к разуму и человеческому интеллекту, живущему логикой, они заставляли усомниться в их всеисилии. Больше того, в их познавательных действиях акцент был перенесен с разума, мышления на ощущения и сферу явлений, возникающих из чувственных впечатлений. Скептическая позиция «воздержания от суждений»,

по сути дела, означала «воздержание от мышления». Совсем не то по отношению к чувствам — их роль они оценивали иначе. На прямой вопрос, поставленный перед ними, отрицают ли явления, скептики дают такой ответ: «Мы не отбрасываем того, что мы испытываем». Тому, что человеку представляется или кажется, т. е. тому, что есть внутреннее состояние, скептики уделяли особое внимание, но при этом воздерживались от оценок, чему в действительности данные чувства или явления соответствуют. И все-таки не явления или чувственные восприятия конечная инстанция, на которой задерживается скептик, им отдается предпочтение в сравнении с мышлением, но не с этой реальностью имеет дело скептический поиск.

Весь поиск проходит в проблемном поле того, что является *речью*, языком. Речь, развернутая в высказываниях, — вот та единственная реальность, в которой работает скептик, именно она становится объектом его исследований. И это третий пункт, выделяющий взгляды скептиков по вопросам познания. Скептик рассуждает так: «Ищем мы не явление, а то, что *говорится о явлении*, а это отличается от исследования самого явления»¹¹⁵. Как понимать данный тезис? В качестве разъяснения воспользуемся приведенным примером: «Нам кажется, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо воспринимаем сладость ощущением. Но так ли сладкое, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; *но* это сомнение касается не явления, а того, что *говорится о явлении*»¹¹⁶. Сомнений не вызывают лишь чувства, остальное же, а именно, что такое сладкое по своей природе, насколько допустимо соединение в одном предложении двух приведенных в нем слов «мед» и «сладок», — вызывает сомнения.

По данной позиции — в обращении к слову и речи, придании им первостепенного значения в философствовании, — как и по вопросу релятивности человеческих знаний, скептики близки софистам. И еще один принципиально важный общий момент. Высокая степень рефлексивной деятельности объединяет предста-

¹¹⁵ Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 211.

¹¹⁶ Там же.

вителей того и другого течения. При всем недоверии к разуму скептики все-таки пользуются им, так как нет иных средств для того, чтобы оценивать речь и выстраивать вполне осмысленные полярные суждения. А поиск софистами словесных средств для убеждения в чем угодно — и тезиса и антитезиса одновременно (показателен пример определения справедливости софистом Фразимахом — ей можно дать определение, угождающее бедных, а можно, напротив, так определить справедливость, что оно будет удовлетворять богатым) — есть не что иное, как изощренная интеллектуальная игра. Сказанное, без сомнения, позволяет отнести и скептиков, и софистов к представителям рационалистической ветви античной философии. Они настолько впечатляюще продемонстрировали возможности разума, что многие современные исследователи называют их «греческими просветителями», проводя параллели с новоевропейской эпохой Просвещения.

Итогом проведенного рассмотрения может быть следующая оценка:

подтверждая собственной деятельностью и своими взглядами на познание рационалистическую ориентацию античной культуры, представители доминирующей установки и их оппоненты различаются тем, что для первых конечным основанием в решении вопросов о познании, знании и истине оказывается само бытие (т. е. онтологическое основание), тогда как для вторых таковым является человек с определенными жизненными установками.

4. Иррациональный опыт античности

Реконструируя познавательный опыт античной культуры, накопленный за более чем тысячелетний период, мы постоянно придерживались одной идеи — рационализм данной эпохи надо воспринимать лишь как общий вектор или ориентацию, а не как единственную его характеристику или тем более норму. Менталитет античности пульсировал между крайностями рационального и иррационального в человеческой жизнедеятельности и впитывал в себя обе составляющие.

Полюса рационального и иррационального причудливо переплетаются не только на разных этапах античности, но в жизнедеятельности и творчестве отдельных ее представителей.

Сейчас мы ставим перед собой задачу осмыслить особенности проявления иррационального начала человека в интересующую нас эпоху, обнаружить, каким образом это сказывалось в способах постижения мира и как было представлено в философских учениях о познании. Замечу, что подобный угол зрения на античную культуру был несвойствен отечественной истории философии советского периода, здесь обнаруживается колоссальный разрыв с дореволюционными историко-философскими исследованиями. (В качестве примера сошлюсь на учебник А.Н.Чанышева «Курс лекций по древней и средневековой философии». М., 1991). Из 29 тем курса лекций Средневековью, в явном виде представляющему мистику и иррационализм, отведено только 3 последних темы. Это сугубо количественная оценка (о содержании я уже и не говорю). Важность рассмотрения этой проблематики видится еще и в том, что находившаяся под запретом иррационально-мистическая литература лавиной обрушилась на современного читателя, интерес к ней огромен, но, к сожалению, отсутствует культура восприятия подобной литературы. И нам совместно предстоит этому учиться.

Что касается иррациональных проявлений в человеческой жизнедеятельности на этапе заката античной культуры, то в литературе этого достаточно. Это общепризнанный момент, поскольку дело шло к господству религиозной формы жизни, когда устанавливался примат веры над разумом. Как ни странно, гораздо сложнее найти подтверждение присутствия иррациональной составляющей в ранний период эллинской эпохи. С него и начнем, а с целью заострения проблемы приведу несколько парадоксально звучащую мысль: греки любили повторять: «Мера, мера во всем». Но не являлось ли это частое обращение к «мере» намеком на то, что греки в чем-то побаивались самих себя? Не угадывали ли они в глубинах своей души наличие сил совершенно противоположных разуму и порядку? Если бы греки действительно были чужды всему темному, без-

мерному, хаотическому — для чего бы тогда понадобилось столь настойчиво проповедовать меру?»¹¹⁷ В данном вопросе как раз и заключена вся суть интересующей нас проблемы. Присутствие иррационального начала в жизни древних греков несомненно, оно в своих проявлениях прямо противоположно рациональному, и в то же время они дополняют друг друга. Что же оно собой представляет?

В рецензии четвертьвековой давности, один из авторов которой известный отечественный специалист по античной философии и культуре Ф.Х.Кессиди, говорится следующее: «Вплоть до последних десятилетий многие исследователи античности считали, что древние греки... были прирожденными рационалистами, не знавшими об иррациональных факторах человеческой практики и поведения»¹¹⁸. Рецензия же посвящена книге Е.Р.Доддса «Греки и иррациональное» (E.R.Dodds. *The Greeks and Irrational*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971) (название книги говорит само за себя), в которой пересматривается это достаточно широко распространенное мнение. Воспроизведем только основной аргумент автора. Раскрывая путь античной культуры через призму зависимости поступков людей от сознания и разума, Доддс прослеживает такую закономерность: сначала это был длительный процесс обретения и признания ценности за рациональными действиями людей, который достиг высот во времена греческого Просвещения (с конца IV до конца III века), но затем происходит «возврат к иррационализму». Как сказано в рецензии, «основную ответственность за «возврат к иррационализму» в античном мире автор возлагает на греческий рационализм, в особенности на рационализм эпохи эллинизма, переоценивший человеческий интеллект и игнорировавший ... иррациональные моменты в природе человека»¹¹⁹. Иррациональные проявления жизни античного мира Доддс, в первую очередь, связы-

¹¹⁷ Протоиерей Мень А. История религии. В 7 т. В поисках пути, истины и жизни. Т.1У. М., 1992. С.13.

¹¹⁸ Кессиди Ф.Х., Соколова О.И. Античность и современность//ВФ. 1973. № 9. С.143.

¹¹⁹ Указ. соч. С.146.

ваает с религиозными верованиями низших слоев населения. «Народная вера», как он ее называет, являлась объединяющим началом, сохраняющим общность нации, особенно в сложных ситуациях — военное время и периоды всевозможных катаклизмов требовали от масс подчинения чужой воле и бессознательных действий. Целый ряд факторов (о которых шла речь при раскрытии первого вопроса) постепенно привел к размежеванию «веры народа» и «веры интеллектуалов». Одновременно совершались такие процессы: «...рационализм... продолжал распространяться от верхов к низам, антирационализм (магическая медицина, астрология, алхимия и т. п. — *Авт.*) распространился от низов к верхам, и последнему суждено было победить»¹²⁰.

В объяснении Доддсом причин упадка греческого рационализма, а вместе с ним и всей культуры авторы рецензии отмечают противоречие — «...с одной стороны, он считает, что утрата политической свободы в эллинистический период могла содействовать «обескураживанию интеллектуальной практики», а с другой — говорит о будто бы обретенной в тот период «индивидуальной свободе», с которой греки не знали, что делать»¹²¹. Позиция самих авторов такова: «...именно падение полиса в результате обретения социально-политических и экономических противоречий, утрата политической свободы и отстранение граждан от общественно-политической деятельности, без которой греки не мыслили себе ни общественной, ни индивидуальной жизни, и явились главными причинами того, что Доддс называет «возвратом к иррационализму»¹²². Никакой особой расшифровки по поводу того, как понимать «народную религию», в тексте рецензии мы не находим; в основном признаки иррациональных действий сводятся к бессознательности — отсутствию контроля и регуляции со стороны собственного разума и подчинению таинственным внешним силам; заметим также, что та конкретизация антирационализма, которая приведена в цитате из книги Доддса — магическая

¹²⁰ Указ. соч. С.146.

¹²¹ Там же. С.147.

¹²² Там же.

медицина, астрология, алхимия и т. п., — дана все-таки авторами рецензии.

Для прояснения интересующего нас вопроса обратимся к другим источникам. Один из них — уже упомянутая «История религии» протоиерея А. Меня — настраивает на весьма непривычное восприятие античного мира. Вот одно из них: «...следует признать, что старый романтический образ Греции далек от действительности: он является лишь одним из мифов, унаследованных от эпохи Возрождения... Еще в XIX в. была как бы заново открыта *мистическая Эллада, суровая и трагичная*. Стало понятно, чем была для греческого духа *буйная стихия Диониса, вера в Судьбу*, породившая «*античный ужас*»; ...В этой новой Элладѣ по-прежнему остается место эстетам и жизнелюбам, скептикам и рационалистам, но мы также находим в ней **пессимизм и уныние, растерянность и отвращение к жизни**. Мы обнаруживаем в ней **мистическую тоску**. Печатью **трагичности** отмечена и история греческой мысли. Неимоверные усилия — проникнуть с помощью разума в тайники Сущего — при всем их героическом величии были отравлены **сознанием своей немоши и безнадежности**.

Всего этого слишком долго не видели или не хотели видеть, а между тем, быть может, именно здесь трепетало самое сердце греческого мира» (выделено мною. — Н.Б.)¹²³. Столь длинная цитата приведена потому, что в простых и вместе с тем точных словах представлены иррациональные проявления эллинской культуры в их многообразии и живой реальности, и одновременно с этим задана определенная канва объяснения причин и истоков существования этих сторон жизни. Если собрать воедино перечисленные в цитированном фрагменте слова, в которых выражены проявления иррационального («суровая», «трагичная», «буйная стихия Диониса», «вера в Судьбу», «античный ужас», «пессимизм», «уныние», «растерянность», «отвращение к жизни», «тоска», «сознание немоши», «безнадежность» и др.), то суммирующим ощущением мира станет что-то темное и трагичное. Близок в своих оцен-

ках этой стороны жизни древних эллинов другой наш соотечественник — Н.С.Арсеньев, с идеями которого можно ознакомиться в репринтном издании книги «Путь» (впервые изданной в 1926 году в Париже), где в примечаниях от издательства сказано, что авторы, опубликованные в «Пути», составляют гордость русской философской и богословской мысли. Публикация Арсеньева названа «Пессимизм и мистика в Древней Греции». Он, как и Мень, считает, что давая целостную оценку античности, «нельзя также отрицать, что наряду со светлым, жизнерадостным мирозерцанием... часто, весьма часто открывается... и струя глубокой меланхолии греческой народной души. Радостное, художественное мирозерцание далеко не исчерпывает картины... под сияющим покровом художественно-гармонической олимпийской веры (которая до известной степени является произведением великих поэтов и художников Греции, прежде всего Гомера, и которая проникает как в общественную, так и в частную жизнь древнего грека), таится еще иной мир, совокупность более первобытных, более диких — странных и нередко мрачных религиозных представлений, иное, отличное от классического эллинского восприятия действительности — то, что можно назвать «нижним слоем» греческой религиозности. Это темное, иррациональное, но вместе с тем глубоко живучее наследие далекой старины, не отмиравшее и в эпоху расцвета греческой культуры, но цепко угнездившееся во всех закоулках народной души, врывавшееся на каждом шагу в повседневную жизнь»¹²⁴.

Совершенно очевидно, ракурс рассмотрения античности, предлагаемый Н.С.Арсеньевым, по своей сути совпадает с тем, что было сказано у А.Меня. Появляются дополнительные описания, но мысль та же. Поскольку категориально трудно выразить опыт иррациональной связи с миром и не оживлена в должной степени прервавшаяся традиция, прибегнем к цитированию. Каким содержанием наполнена эта сторона жизни, помимо сказанного? Какое ощущение о мире и

¹²⁴ Арсеньев Н.С. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1. (I — VI). М., 1992. С.450.

человеческой жизни впитывалось вместе с ней (здесь не может быть речи о *формировании* представлений, поскольку всякая форма уже несет в себе некий порядок и гармонию)? И почему это все-таки *нижний слой* жизни? По данному поводу мы находим такие разъяснения: «...это было представление о бесчисленных духовных силах, населяющих весь мир, носящихся повсюду, при том силах иррациональных, **расплывчатых, неясных в своих очертаниях, но могучих**. Их воздействие сказывалось на каждом шагу, со всех сторон окружали они человека; человек являлся лишь островком среди океана **волнующейся духовной стихии**» (выделено мною. — Н.Б.)¹²⁵. И еще одно важное оценочное сравнение, которое встречается в названных текстах обоих мыслителей: если вера в Олимпийских богов очеловечивала богов и возвышала человека, то вера и поклонение темным, иррациональным силам расчеловечивала людей, уподобляла их звероподобному животному состоянию. Как видим, в стихии народной жизни, в глубинах и закоулках народной души, особенно в среде сельских жителей, всегда присутствовали и были очень живучи представления о темных, неясных, расплывчатых силах, разлитых в явления природы, которые в то же время вечно сопровождают человека, ни на шаг не отступая от него, и жизненно значимы для него.

Перейдем от оценок, в которых признается существование иррациональной стороны жизни эллинской культуры, к характеристике того особого *способа постижения* мира, который она (иррациональная составляющая культуры) продуцировала. Первое, что хотелось бы выделить с самого начала. Иррациональное втягивает человека в водоворот *жизни и смерти* (а ведь жизнь и смерть **предметно**, чувственно-образно непредставимы), но они неотступно следуют за каждым, ими определяется и повседневное наше существование. Иррациональное столь глубоко, что остается непостижимым и таинственным для разума, вызывая у него лишь страх, и в то же время оно лежит на поверхности жизни, поскольку через него проходят все и

каждый в отдельности; оно не знает ни социальных, ни возрастных границ. Не случайно в названных выше источниках иррациональное сопрягается с пессимизмом, страхом, унынием. Человек смертен, и в то же время жизнь, природа неистребимы. Как преодолеть смерть, как приобщиться к тому постоянному возрождению жизни, которую человек наблюдает в природе? Ответы на них древний эллин мог получить, приобщившись к *тайному знанию*, открываемому в *мистериях*. Такой разворот иррационального (выход на знания) снимает вопросы по поводу того, как все это соотносимо с гносеологией. Усилим сказанное ссылкой на многозначительное и любопытное суждение Климента Александрийского: «В мистериях есть предугадание истины»¹²⁶. Оказывается, мистерии могут иметь какое-то отношение к истине, но это, безусловно, не та истина, о которой писали Платон и Аристотель, по поводу которой дискутировали софисты и скептики. И тем не менее французский историк Шарль Диль писал: «Ничто не может сравниться с чувством глубокого благоговения, которое испытывали к Элевсинским мистериям самые серьезные умы древнего мира, философы, государственные мужи, ораторы, историки и поэты. Начиная от Пиндара и до Платона, от Исократы и до Цицерона, все согласно признают, что мистерии глубоко влияли на души людей»¹²⁷.

Элевсинские мистерии связаны с первоначальным земледельческим культом воскресающей природы, с божествами земного плодородия (Деметра, Дионис, Плутон, Кора и др.); особая роль принадлежала богине Деметре, которая обладала таинственной мощью возрождения природы и силой бессмертия. Свое название мистерии получили от города Элевсин, который располагался неподалеку от Афин; в течение более 10 столетий таинства Элевсина находились в центре религиозной жизни греческого народа. Элевсинские мистерии представляли собой регулярно повторяющиеся обрядово-ритуальные действия (включавшие обряд инициации = посвящения в божественную жизнь), которые имели как бы магическую связь с повторяе-

¹²⁶ Менъ А. Указ. соч.

¹²⁷ Менъ А. Указ. соч. С.37, Диль Ш. По Греции. М.,1913. С.337.

мостью природных процессов, отсюда и часто встречающееся толкование мистерий как священнодействий. Посвященные в эти таинства жили верой в обретение не только земного благополучия, но и вечной жизни, бессмертия. Именно поэтому мистерии несли в себе *тайное, эзотерическое знание*, которое строжайшим образом охранялось, а посвященный в мистерии давал клятву молчания. Мистерия разыгрывалась как сакральная драма, которая потрясала души зрителей. Она оказывала воздействие в первую очередь не на разум и рассудок человека, а на все его существо: «...обряды Деметры назывались «теамата» — зрелище, ибо то был священный театр, который... давал... *сопереживание* божественной жизни» (курсив мой. — Н.Б.)¹²⁸.

Итак, *познание* тайны жизни и бессмертия через *сопереживание* и *приобщение* к божественной жизни. По сохранившимся преданиям, «центральным моментом мистерий, высшей ступенью посвящения было *созерцание символов*... служитель Деметры выносил перед посвященными колос. Возможно, то был знак бессмертной богини (имя Деметры и означает мать зерна) (разрядка моя. — Н.Б.), и считалось, что человек, чьи духовные очи отверсты, *узрит* в колосе токи *незримой* силы. Дрожащее сияние, окружающее зерно, аура, которую *может видеть лишь мист*, есть свидетельство его связи с богиней» (курсив мой. — Н.Б.)¹²⁹. Курсивом выделены слова, раскрывающие непривычность способа познания жизни и смерти, который происходил в мистериях. Мистерия как ритуальное действие, безусловно, включала в себя и познавательный момент, позволяя зреть незримое, видеть невидимое, отсюда однокоренное слово «*мистес*» означало «видящий сквозь туман». Быт и обыденность, как туман, обволакивают людей своими нуждами и заботами, активизируя только им потребные центры эмоционально-чувственной и умственной деятельности. Но опыт прошедших поколений хранит, как тайну, знание чего-то безмерно более важного, чем повседневность, поэтому и приобщиться к этой тайне (и именно в этом смысле познать ее) можно тоже только необычным способом.

¹²⁸ Мень А. Указ. соч. С.37.

¹²⁹ Там же.

В *дионисийских мистериях* та же природная стихия — Дионис, или Вакх, божество производительной мощи природы, дионисизм нес в себе веру в плодородие полей и виноградников. Женские оргии в честь Диониса отличались от мистерий Элевсина тем, что посвященные были не просто зрителями-созерцателями, а непосредственными участниками. Вакхические действия (вакханалии) втягивали их в безумный поток природной жизни, сливаясь с ней и доводя до состояния буйного экстаза, одержимости, исступления. Цель дионисийских мистерий — самозабвение, «выхождение из себя», полная утрата контроля со стороны сознания, каких-либо социальных норм и вообще всякого здравого смысла, что и позволяло воспринять бога и слиться с ним в нераздельное единство. У А.Меня находим такое описание: «**Опека разума исчезала**, человек как бы возвращался в царство **бессловесных**. Поэтому Дионис и почитался божеством *безумия*. Ведь он сам — олицетворение иррациональной стихии, «безумствующий Вакх», как его называл Гомер. Согласно мифам, появление Диониса всегда влекло за собой **помрачение рассудка**... Приверженец Диониса чувствовал себя снова не сыном городской общины, подобно своим далеким предкам, а детищем Матери-Земли.

О, как ты счастлив, смертный,

Если в мире с богами

Таинства их познаешь ты...»

(Еврипид. Вакханки. 75–77)

(выделено мною. — Н.Б.)¹³⁰.

Орфические мистерии (упоминания о которых встречаются уже в VI в. до н. э.) унаследовали мистическую глубину первоначальных оргий Диониса и по своему происхождению были связаны с ними. Но в орфических таинствах (мистерии орфиков содержались в строжайшей тайне) происходит нравственное просветление дионисийства. Выразалось это в том, что члены орфических общин не отказывались от разумности человеческой природы, не пытались выйти за пределы разума, а, напротив, стремились к духовному

¹³⁰ Менъ А. Указ. соч. С.41.

очищению и возвышению человека; другими словами, они не подавляли, не притупляли и не растворяли жизнь человеческого сознания в природно-иррациональных, звероподобных потоках жизни, а возвеличивали сознательное начало человека как знак его божественной природы. Но это все-таки был путь мистериального постижения божественной жизни — путем очищения, аскезы и нравственного совершенствования — слияние с ней (божественной жизнью). Цель орфических таинств — возвращение к божественному первоисточнику, поскольку души человеческие отпали от первоначального единства с божеством и скитались по миру. Орфический путь постижения мира является собой особый образ жизни (это ритуально-нравственный жизненный уклад) — это путь спасения. И в этом он во многом совпадает с пифагорейским образом жизни. Сравнение орфизма и пифагореизма еще нуждается в обосновании. В данном случае важно, что то и другое несло в себе тайные, эзотерические пути познания и связаны были с иррациональными сторонами человеческой жизни. Сошлюсь на те оценки и сравнения, которые мы обнаруживаем в уже упоминавшейся ранее книге «В преддверии философии». Там есть такой пассаж: «...пифагорейцы в значительной мере придерживались традиционной мудрости (т. е. не рационализировали познания. — *Н.Б.*) ...пифагорейцы признавали реальность противоположностей и разделяли общее предпочтение, отдаваемое свету, неподвижному и единому, рассматривая темное, изменяющееся и множественное как зло (но все-таки признавали существование зла, темного и пр. — *Н.Б.*). Их дуализм, их вера в переселение душ и их надежда на освобождение от «круга рождений» *связывали пифагорейское учение с орфизмом* (курсив мой. — *Н.Б.*). В действительности учения Пифагора принадлежат преимущественно к сфере мифо-поэтической мысли. Это можно объяснить, помня о его ориентации. **Пифагора не интересовало знание ради знания, он не разделял отрешенной любознательности ионийцев. Он проповедовал «путь жизни». Пифагорейское общество было религиозным братством, стремившимся сделать своих членов святыми** (выделено мною. — *Н.Б.*). Но его богом был Апполон, а не Дионис. **Его методом было познание, а не**

экстаз. Для пифагорейцев знание было частью искусства жить, а жизнь была поисками спасения» (выделено мною. — Н.Б.)¹³¹.

Мистериальный опыт раннего этапа античной культуры находит воплощение и в религиозно-*философских* учениях. Орфизм — это не только особый образ жизни посвященных, это еще и особое учение; есть упоминание об «орфических гимнах», в которых своеобразно сочетается мистическое, мифическое и оккультное знание. Сохранилось также много свидетельств о том, что и пифагореизм был тайным знанием, которое под страхом смерти нельзя было разглашать непосвященным. Посвящение в тайны пифагорейского союза предполагало прохождение двух ступеней. Первая ступень готовила «акусматиков» (от слова «акусма» — загадка, тайна, шифры подлинного бытия («не разгребай огонь руками», «острова блаженных (Солнце и Луна)», притча); приобщенные к этой ступени в повседневной жизни воздерживались от удовольствий, очищались от суетных забот, хранили обет 5-летнего молчания. Вторая ступень готовила «математиков», которые через особые действия приобщались к смыслопорождающей модели подлинного бытия и всех вещей, которая выражалась краткой формулой — «Все есть число». Мистическая струя пифагореизма заключалась в том, что это учение рассматривалось как средство религиозного обращения личности, ее подключения к тайным, сакральным силам. А постижение высшей истины и приобщает к Богу.

Далее следовало бы назвать имена и учения других представителей античной культуры, которые обнаруживали в своих философских учениях приверженность мистике. Здесь можно упомянуть оценки Доддса, данные позднему Платону, да и вообще сама платоновская идея души, ее вечности и убежденность его в переселении душ свидетельствуют, что Платон не может рассматриваться как 100%-й рационалист, в нем весьма сильно иррациональное начало (если сравнивать его с Аристотелем). Можно упомянуть также о

¹³¹ Указ. соч. С.219.

магии, астрологии и других подобных явлениях в период римской культуры. К тому же экспансия греческой культуры на Восток в эпоху эллинизма не могла не усилить мистическую струю жизни.

С. Булгаков в своей книге по истории мистики включает в эту историю имена александрийских философов (Филон Александрийский, Климент Александрийский, Дионисий Ареопагит и др.); между прочим, мистическая струя в философских учениях античности значительно усиливается к эпохе заката античной культуры. Здесь нельзя обойти творчество Августина Аврелия, крупной фигурой в этом направлении, несомненно, является и Плотин. См. интерпретацию основной философской идеи Плотина, данную Л.Шестовым.

Подведем итоги:

1. Иррациональное начало присутствовало в жизни античной культуры. Оно было связано с жизненно необходимыми сторонами человеческого бытия — вопросами жизни и смерти.
2. Поскольку иррациональное начало представляет собой предметно не оформленные факторы бытия (стихия и хаос), начало не доступное ни разуму, ни внешним чувствам, античность хранит в себе опыт мистериального постижения этих сторон (имеется в виду иррациональное начало) человеческого бытия.
3. Культ *природных* мистерий постепенно трансформировался в особый способ (путь) иррационального постижения всей полноты бытия (а не только гармонии и меры), этот путь познания сопрягается с *познанием как своеобразным действием приобщения* к иррациональным (божественным, природно-стихийным, жизненно-необходимым) силам; *познание как мистическое проникновение*. Оно не преследует цели достижения истины самой по себе, истиной становится сам путь проникновения, приобщения, посвящения в тайну жизни и смерти. Мистический путь познания античной культуры нашел себе место и в учениях (был выражен и в учениях) — начиная от орфико-пифагорейских учений, включая учения, возникшие на закате античной культуры, в частности, гностицизм.

Выводы по теме: *Познавательный опыт античности имеет внутреннюю целостность — в нем отчетливо прослеживается рационалистическая ориентация, свидетельствующая о приоритете разума и интеллекта, которые были востребованы основными сферами жизнедеятельности. Вместе с тем античная культура имеет богатый опыт в постижении иррациональных сторон человеческой жизни, который не может быть отброшен. Обозначенные полюсы познавательного опыта (рациональное — иррациональное) нашли свое отражение в философских учениях. Для адекватного представления о способах и средствах познания мира, а также самого смысла вопросов о природе знания, познания и истины необходимо рассмотреть широкий круг учений — от натурфилософов до римских философов, от орфиков и пифагорейцев до гностиков и Плотина, безусловно, включая в этот круг Платона и Аристотеля, но не зацикливаясь на них.*

ГНОСТИЦИЗМ КАК ПЕРЕХОДНЫЙ ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЕНОМЕН: ЗНАНИЕ КАК СПАСЕНИЕ

- 1. Эллинизм как синтез познавательных традиций греко-восточных культур. Гностицизм как религиозный синкретизм.*
- 2. Гностицизм и тайны гносиса: знание как спасение*

Вряд ли можно безоговорочно судить о том, в какую сторону склоняются «весы познавательного опыта» античности — рациональной или иррациональной ее составляющей, если брать данный опыт на протяжении всех основных этапов эллинской культуры — от истоков, через классическую эпоху, до заката античности. Неоднозначность ответа на данный вопрос усиливается обращением к такому феномену духовной жизни переходного от античности к средневековью периода, каким является гностицизм. При изложении курса *гносеологии* мы не можем обойти вниманием *гностицизм*, хотя бы потому, что два этих слова образованы от одного корня и между ними, по-видимому, есть определенное родство. Попытаемся его выявить.

Оценивая гностицизм, современные исследователи задаются вопросом, является ли гностицизм «конкретно-историческим явлением, феноменом лишь истории религии в эпоху поздней античности? Или это некое вечное умонастроение, вневременной настрой человеческого духа?»¹³² Поводом для постановки подоб-

ных вопросов служит тот факт, что гностические учения существовали и в иные эпохи и в совершенно других условиях. Так, о гностических терминах и сюжетах можно говорить применительно к русской религиозной философии второй половины XIX—начала XX века. Свое отношение к гностицизму высказывают и Вл. Соловьев, и С.Н.Булгаков, и Н.А.Бердяев, и многие другие отечественные мыслители, а сами они, в свою очередь, обнаруживают присутствие гностических признаков в философско-религиозных учениях Нового и Новейшего времени. Подобная ситуация позволяет оценить гностическое мирозерцание как некую религиозную универсалию, своеобразную константу религиозно-мистического мировоззрения, вновь и вновь выплывающую на поверхность религиозной жизни разных эпох и разных народов¹³³.

Нельзя не отметить, что интерес в отечественном образованном сознании к гностицизму присутствует и в наши дни. В 80-х годах появилось издательство «Гнозис». Название издательства не случайно, т. к. оно публикует очень непривычную для большинства из нас оккультно-мистическую литературу (тексты Гурджиева, Даниила Андреева, Блаватской, которая чаще всего шокирует читателя, окунает его в незнакомый мир, поскольку нашей системой образования мы никак не подготовлены к встрече с подобной литературой, у нас не выработаны основания и критерии ее оценки. Здесь, наверное, уместно сослаться и на «Вестник»¹³⁴ Санкт-Петербургского христианского гуманитарного института, в котором дается информация о читаемом в данном заведении спецкурсе по гностицизму, но при этом отмечается, что подобный спецкурс читается в нашей стране впервые за последние 75 лет.

На сегодняшний день отечественная исследовательская литература по гностицизму весьма скудна. В историко-философских и культурологических работах, как правило, дело ограничивается лишь упоминанием гностицизма, констатацией переходного и в этом

¹³³ См. подобную оценку у Е.А.Торчинова. Указ. соч.

¹³⁴ См. Светлов Р.В. Программа курса «Гностицизм» // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 1997. №1.

плане синкретичного его характера. Складывается впечатление о мимолетности и незначительности данного явления. Исключением можно считать интересное исследование М.К.Трофимовой «Историко-философские вопросы гностицизма» (М., 1979.), посвященное, как видно из названия, историко-философским вопросам гностицизма; в ее работе приведены выдержки из некоторых рукописей, найденных в Наг-Хаммади, и их переводы. Что касается западных публикаций, то фундаментальный труд немецкого ученого Г.Йонаса «Гностицизм (Гностическая религия)» (Санкт-Петербург, 1998), трижды переиздававшийся на Западе, с лихвой восполняет имеющиеся в нашем представлении пробелы по гностицизму в контексте именно особенностей познавательного опыта эллинизма как переходной эпохи. На идеях Г.Йонаса во многом и будут построены наши рассуждения.

1. Эллинизм как синтез познавательных традиций греко-восточных культур. Гностицизм как религиозный синкретизм

По оценкам культурологов, пространственно-культурное единство эпохи эллинизма было эллинистически ориентировано, это же качество было свойственно и духовным исканиям, пронизывающим данную культурную целостность. Эллинизм называют космополитической цивилизацией, которая появилась в результате катастроф, случившихся с теми исходными региональными культурами, которые и составили эллинистический мир. Почему эти региональные культуры уступили экспансии греческой культуры? В какой форме местные силы (в первую очередь нас интересует накопленный в предшествующие века познавательный опыт, отложившийся к данному времени в виде традиций) выжили и выразили себя в новых условиях эллинизма?

Без падения государств и наций процесс эллинистического синтеза никогда не произошел бы в таких масштабах. Причем данная оценка касается и греческой стороны, для которой катастрофа означала политическое падение полиса. Слияние несколь-

ких национальных традиций в культуре данного времени не могло не найти своего отражения и в сфере ментальных явлений: мышление каждой из составляющих эллинистическую целостность культур в достаточной степени освобождается от местных социальных и национальных обычаев, что приводит к формированию своеобразной общности, благодаря которой становится возможным обмен между этими культурами.

Каким образом можно пояснить сказанное? Свойственное греческой культуре возведение на престол разума как самой высшей ценности в человеке было привнесено в новый мир и привело к формированию представления об эллинском культурном пути как о пути общечеловеческом. Сказанное позволяет понять, почему господствующее мнение считало достойным пребывание человека уже не в полисе, как было признано во времена Платона и Аристотеля, но в космосе, который стал называться «истинным и великим полисом всего сущего»: «быть достойным гражданином космоса — *космополитом*, означало высшее достижение человеческой нравственности; а залогом получения этого гражданства являлось обладание *Логосом*, или Разумом»¹³⁵, и ничего более. Ведь именно обладание разумом втягивает человека в непосредственную связь со Вселенной, поскольку она также управляется Логосом. Свое полное развитие космополитизм обретает в период Римской империи, но все необходимые составляющие для развития **«универсалистской стадии греческого мышления»** были подготовлены уже в эллинистический период.

Судьба Востока при трансформации эллинизма неоднозначна. Культурологи выделяют внутри эллинистической эпохи два длительных периода — «период проявления греческого господства и подавления Востока и период Возрождения Востока, когда он победно продвигался на Запад в своего рода духовной контратаке и приобретал форму универсальной культуры»¹³⁶. Разумеется, мы имеем в виду интеллектуальные, а не политические события. В этом смысле

¹³⁵ Йонас Г. Указ. соч. С.22.

¹³⁶ Там же. С.35.

можно отметить такую закономерность: эллинизация Востока господствовала в первом периоде, тогда как во втором периоде следует говорить об ориентализации Запада.

В первом периоде эллинизм завоевывал мыслительное и культурное пространство Востока, учреждая такую культуру, «правила мышления и выражения мысли которой должны быть приняты всеми, кто хотел принимать участие в интеллектуальной жизни эпохи»¹³⁷. При этом был слышен только греческий голос: ведь все официальные высказывания делались именно на этом языке. Это проистекало из того, что в Греции изобрели логос, абстрактное понятие, метод теоретического описания, систему убеждения — одно из величайших открытий в истории человеческого разума. В то же время отличительная черта ориентальной мысли в том, что она «непонятна» в силу ее выраженности в образах и символах; восточная мысль, скорее, полагается на мифы и ритуалы, чем на логику. «Немоту» Востока вряд ли стоит истолковывать как недостаток интеллектуальных возможностей составляющих его народов. Ее, скорее, можно истолковать, как «неговoreние от себя, от своего имени. Любой, кто хотел быть понятым, не имел иного выбора, как сказать задуманное по-гречески, не только с точки зрения языка, но также с точки зрения понятий, представлений и литературной формы»¹³⁸, т. е. всего того, что составляет гордость греческой традиции.

По большому счету, греческая концептуализация восточной мысли заключалась в том, что греческая понятийная форма, вливаясь в стихию мифо-поэтического мировосприятия, предлагала для восточного ума совершенно новые возможности. В силу того что восточная мысль была скована и ограничена устойчивостью своих древних символов, именно ее знакомство и взаимодействие с греческой мыслью предоставили для нее эти новые возможности. Греческая мысль одновременно стимулировала и подходящий инструментарий для любых способов абстрагирования, с которыми

работали прежде. Ведь по своей сути ориентальное мышление оставалось мифологическим, и это проявилось, когда оно заново представило себя в мире; когда оно училось переносить свои идеи в форму теорий и применять, разъясняя, рациональные понятия вместо чувственных образов. Можно считать, например, что оформление в виде спекулятивных систем иранского дуализма, вавилонской астрологии и иудейского монотеизма произошло с помощью греческой концептуализации.

Греческий разум, со своей стороны, не мог оставаться прежним и бездейственным: он признал отличия новой ситуации от того, что традиционно называли греческим. Эллинизм означает не просто расширение полисной культуры до космополитической, но также изменения и греческого менталитета в результате ориентальных влияний.

Наиболее важной формой вклада Востока в эллинистическую культуру была область культа. Религиозный синкретизм, который стал явлением, имевшим решающее значение в более поздней фазе, начал формироваться в первом периоде эллинистической эры. Термин «синкретизм» обозначает широкий круг явлений, выходящий за пределы религии, включая и светские явления; в этом случае «вся эллинистическая цивилизация может быть названа синкретичной, поскольку она все больше и больше становилась смешанной культурой»¹³⁹. По оценкам исследователей, синкретизм в строгом смысле все-таки означает религиозный феномен, который выражается более адекватным термином «теокрасия», т. е. смешение богов. Для рассматриваемого периода синкретизм представляет собой центральное явление. О теокрасии можно говорить как в отношении мифа, так и в отношении культа. В пределах западного мира растущий престиж восточных богов и культов предопределил ту роль, которую предстояло сыграть Востоку во втором периоде, когда превосходство перешло к нему.

Несмотря на то что «Эллада была повсюду», а колонизованные культуры рассматривались как вмести-

¹³⁹ Там же. С.37.

лище космополитического духа главным образом греческого народа, кардинальные изменения претерпел образ жизни и самих греков. Если классический греческий город-государство занимал гражданина делами, которые тот мог определить по собственному разумению, в силу того что законы города определял он сам, то в больших эллинистических монархиях никогда не допускали подобной близости к самоопределению. Личность оказывалась отделенной от государственно-политических дел, поэтому находила способ удовлетворения своих социальных запросов в довольно ограниченных обществах, основанных, в первую очередь, на общности идей и религии.

Переломная эпоха была ознаменована переориентацией интересов. В эпоху поздней Античности утрачивается интерес к общественно-политической деятельности. Та отчужденность, которую испытывает человек в связи с разрушением прежних общественно-политических связей, заставляет его обратить пристальное внимание на свой внутренний мир. Активность человека устремляется по новому руслу — из внешней сферы жизни во внутреннюю. Так формируется новое отношение к самому себе и миру. Реалии политической жизни меняются на религиозную реальность. В переломную эпоху поздней Античности центр тяжести в отношении «Я и Мир» все больше переносится с Мира на «Я». Как это понимать? Внутренняя жизнь человека все чаще становилась отправной точкой размышления о внешнем мире. Возрастает интерес к изучению внутреннего опыта. Общая культура все больше становилась подверженной влиянию религиозной поляризации, что привело в итоге к развалу первоначального единства и образованию отдельных культурных лагерей. Религиозный подъем поглотил греческую мысль и изменил ее характер: эллинистическая светская культура превратилась в явно религиозную языческую культуру, что было обусловлено необходимостью защиты от христианства, но к этому же вели и внутренние процессы.

Сложившийся синтез греко-восточных культур создал почву для религиозных движений. Если ранний

эллинизм (330 г. до н.э. — первый век н.э.) предстает еще как светская культура, то поздний эллинизм — это уже языческая религиозная культура. Переход к позднему эллинизму, религиозные трансформации древнегреческой цивилизации в целом, а вместе с ней и греческого мышления, были, как мы видим, результатом действия негреческих факторов, восточных по происхождению, которые выступили в этот период на историческую сцену как новая сила. «Между господством эллинистической светской культуры и конечной оборонительной позицией позднего эллинизма, обратившегося к религии, лежат три столетия революционных духовных движений, влиявших на эту трансформацию, среди которых гностицизм занимает видное место»¹⁴⁰.

К этим духовным движениям Г.Ионас относит распространение эллинистического иудаизма и особенно расцвет иудаистской философии в Александрии; распространение вавилонской астрологии и магии, а также общий рост фатализма в западном мире; влияние разнообразных восточных мистических культов в эллинистическо-римском мире и их постепенное перерождение в духовные мистические религии; не будем забывать при этом и о подъеме христианства; что касается духовных поисков в лоне самой философии, то можно отметить влияние таких направлений философии поздней Античности, как неопифагорейство или неоплатонизм. При этом необходимо учитывать, что все обозначенные выше явления духовной жизни еще и взаимно влияли друг на друга.

Религиозный синкретизм имел место в становящемся ортодоксальном христианстве; но в несравненно большей степени синкретические аспекты присутствовали в его еретических ответвлениях, которые сочетали в себе «все — восточные мифологии, астрологические учения, иранскую теологию, элементы иудаистской традиции, библейские, раввинистические, христианские представления, спасение-эсхатологию, платонические термины и понятия»¹⁴¹. И все

¹⁴⁰ Там же. С.27–28.

¹⁴¹ Там же. С.43.

же несмотря на «синтетическую» внешнюю сторону новый дух, по оценке Г.Йонаса, не был эклектизмом. В нем присутствовал и некий направляющий принцип. Присутствие этого направляющего принципа наиболее очевидно в той группе духовных движений, которые объединяют под названием «гностические». В известном смысле именно гностицизм является символом рассмотренной выше эпохи.

Революционный смысл гностицизма выявляется только в противовес классическому языческому миру представлений и ценностей, хотя, безусловно, гностицизм был неортодоксален и разрушителен по отношению и к близким системам мысли. Подлинная новизна гностического движения предстает в контексте того большого мира, в котором оно возникло, поскольку это движение представляет полную антитезу долго создававшимся умственным и нравственным отношениям этого мира.

Слово «гностицизм» служит собирательным заглавием для многообразных сектантских учений, появившихся вокруг и около христианства в первые века его существования (I — II века новой эры); сам термин «гностицизм» производное от греческого слова «гностикос», что означает «познавательный». «Акцент на *познании* как способе обретения спасения или даже форме спасения как таковой и требование к обладанию этим знанием... являются общей особенностью многочисленных сект, в которых исторически проявляло себя гностическое движение»¹⁴². В действительности существовало лишь несколько групп, чьи члены явно называли себя гностиками, «знающими». Это религиозно-философское движение объединяло нарождавшиеся христианские идеи и языческие религии Греции, Вавилона, Египта, Индии, Персии. В гностицизме также в своеобразной форме были соединены мифология и философия эллинизма и идеи новой христианской религии. Поскольку с установлением христианства гностические учения были подвергнуты жесточайшей критике как еретические, сочинения

гностики попросту уничтожались христианами, а сами гностики преследовались и подвергались гонениям, то практически утрачены подлинные тексты носителей этих учений.

Каковы же наиболее характерные черты гностических учений и гностических религиозных образов?

2. Гностицизм и тайны гносиса: знание как спасение

Гностицизм нес в себе и представлял собой эзотерическое знание.

Человек, Мир, Божественное — их значениям посвящены тайны гносиса.

В гностических учениях выделялось **две формы существования человека — в Мира и Гносисе**. С образом Мира связаны чуждость, множественность, раздробленность, тьма. С пребыванием в Гносисе, напротив, связаны родное (родина, дом) единство, свет. Все, что связано с человеческим земным существованием, находится в «этом мире», относится к «этому миру», который противопоставлен «другому миру» — обители Жизни, чуждой для человека. Понятие «чуждого» наиболее прямо выражает базовый опыт гностицизма. Можно определить образ «чуждой Жизни» как первичный символ гностицизма. Понятие «чуждой Жизни» является одним из самых впечатляющих слов-символов, с которыми мы сталкиваемся в гностической речи, его философским эквивалентом можно считать «абсолютно трансцендентное» неоплатонической мысли.

«Чуждое» является тем, что приходит откуда-то из другого мира и не принадлежит этому. Если «Жизнь» представляется изначально чуждой, то ее дом находится «вне» или «за пределами» этого мира. «За пределами» здесь означает: за пределами всего, что существует в космосе и на небесах, включая светила. Для тех, кто принадлежит этому миру, чуждое представляется странным, незнакомым и непостижимым...

Мука и тоска по родине — вот что выпадает по жребию тем, кто является чужеземцем. Чужеземец,

который не знает дорог чужой земли, странствует как потерянный, а если он их узнает, то теряет в ином смысле, поскольку поддается соблазнам чужого мира и отдаляется от своих истоков. Началом возвращения становится пробуждение тоски по дому.

Если обратиться к земному существованию, то оно характеризуется чувством заброшенности, страха, ностальгии, одновременно оно описывается как «ощепенение», «сон», «опьянение» и «забвение». И что важно, для гностиков это состояния неосознавания, неведения.

И в то же время метафоры сна и опьянения являются призывом к человеку — ему предоставляется возможность для «пробуждения».

Метафора «опьянения» — это опьянение миром, оно вызывается «вином неведения», которое мир повсюду предлагает человеку. Неведение — это не нейтральное состояние, не простое отсутствие знания, как таковое оно является позитивным противовесом познанию, активно вызываемым и сохраняемым, чтобы предотвратить его. Неведение опьянения — это душевное невежество как таковое, его истоки и его положение в чуждом мире: оно является осознанием чуждости, которую предназначено подавить опьянением; человек, втянутый в водоворот и забывший свое истинное бытие, становится одним из детей этого мира. Опьянение неведением противопоставляется «трезвости» познания.

Как примирить «Я» с Миром, единство и двойственность? И то и другое не существует обособленно, ни то ни другое не может быть оставлено в стороне без того, чтобы не извратилась суть самого миропонимания.

Цель гностических устремлений — освобождение человека из оков мира и его возвращение к изначальному царству света. Необходимым условием этого является познание им **надмирности** Бога и самого себя... Как гласит известное утверждение валентиниан: *Освобождение — познание того, кем мы были, кем мы стали; где мы были, куда мы заброшены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение и что — возрождение.*

Подобное познание-освобождение не стало реальностью из-за того, что невежество стало сутью мирового существования. Невежество атрибутивно существованию мира.

В отношении человека дается сходная оценка. Человек состоит из плоти, души и духа. Тело и душа человека представляются частью мира. Заключенное в душе является духом, или «пневмой», частью божественной материи, попавшей в мир из-за его пределов. В своем бездейственном неискупленном положении пневма поглощена душой, и плоть не осознает себя, оцепеневшая, спящая или отравленная ядом мира: короче говоря, она «невежественна». И ее пробуждение и освобождение достигаются через «познание». Вот поэтому суть гностицизма заключается в движении к цельности, поскольку гносис предстает в качестве стержня, того определяющего начала, которое обнаруживает себя повсюду: и в человеке — и в акте творения, и в высшем — и в низшем.

Пневматики — обладатели гносиса, как они себя называли, отличаются от основной массы человечества. Обладатели гносиса обязаны избегать дальнейшего осквернения миром, но в то же время они обладают правом на абсолютную свободу.

Непосредственное вдохновение обладателей гносиса делает личность повелителем в сфере познания — отсюда безграничное разнообразие гностических учений. Гностическая нравственность определяется враждебностью по отношению к миру и презрением ко всем мирским связям.

В гностическом контексте «познание» имеет явно религиозное значение. «Познание» гностиков было нерациональным. Гносис означал по преимуществу познание Бога. Началом и концом гностической религии является сам непознаваемый Бог, который непознаваем в принципе, будучи «другим» для всего известного, он является, тем не менее, объектом познания и даже зовет познать его. Он тот, который, согласно Валентину, есть Бездна, а согласно Василиду, — «Бог небытия»; его акосмическое существование отрицает все объектные определения, поскольку они происходят из мирской сферы; он как приглашает, так и за-

трудняет поиски для познающих его; в недостаточности разума и речи он становится открытым; и само проговаривание данной недостаточности порождает язык для называния его. Познание его само по себе является познанием его непознаваемости; утверждение его является утверждением через отрицание; так возникает отрицательная теология.

Тем самым исчезает противоположность познающего и познаваемого. Человек обретает через предельное напряжение своих индивидуальных возможностей искомое чувство общности с мирозданием. Через гносис **гностик становится тождествен Божеству**, внешний мир оказывается тождественным миру внутреннему, спасающий — спасаемому, антропософия становится теософией (а тема Софии была особой темой для гностицизма).

«Познание», связанное с тайнами спасения, является не просто теоретической информацией об определенных предметах, но как таковое является видоизменением состояния человека и наполняется функцией спасения. Конечный объект гносиса — Бог: его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным к божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности). Поэтому в более радикальных системах, подобных валентинианской, «познание» оказывается не только орудием спасения, но и истинной формой, в которой задача спасения, т. е. конечная цель, достигается. В этих случаях между знанием (как целью) и приобретением знания (путями достижения цели) требуется соответствие. Тем самым в гносисе совмещаются цель и пути к этой цели. Гностическое «познание» является познанием, в котором отношение познавания взаимно в том смысле, что одновременно происходит познание и действие подлинного самораскрытия как со стороны познающего, так и со стороны познаваемого. Это как «познание» Богом, так и «познание» его самого. В этой взаимозависимости гносис, безусловно, выходит за рамки терминов, традиционно обозначающих познание.

150 Гностики свой идеал — знание-гносис — противопоставляли ложному знанию. При этом весьма интере-

сен критерий достоверности. Истина и полнота достигаются привнесением познающего в познаваемое, когда исчезают границы между ними. У одного из самых известных гностиков, Василида, мы находим: «Тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего». Путь самопознания — это одновременно и путь Откровения, который осуществляется таким образом: «когда вы познаете себя, тогда и вы будете познаны». При этом для гностиков познание — это не столько узнавание в себе непреходящего и абсолютного, сколько *само бытие этого абсолютного*, его новая фаза. Подобная трактовка, без сомнения, несет в себе онтологический смысл познания. При этом они считали, что акт самопознания совершается в каждом гностике по-своему, по-особому.

Гностики не принимали тот способ познания, который был выработан античными философами-рационалистами, они были настроены по отношению к нему резко отрицательно. Гностики проклинали понятийно-аналитический способ познания и связывали его с ненавистным образом мира — мира множественного, дробного, отчужденного. Поэтому гносис для них — это знание не аналитическое, не рефлексивное (отстраняющее познаваемое от познающего); гносис не нуждается в общих понятиях, ему не нужно словесное выражение; **гносис** — это знание **как вдохновение**; знание **как экстаз**. Экстатический опыт демонстрирует двусмысленность. В нем происходит восхождение души как ее постепенное очищение от самой себя и от плоти по мере прохождения вверх через космические сферы, но в то же время экстаз производит изменения и во внутреннем, мистическом смысле. Сам кульминационный опыт явно невыразим, он может быть представлен только символически. Процесс доходит до кульминационного момента и заканчивается экстатическим опытом обожения. Согласно гностическим учениям, познающий человек трансформируется, преображается из «души» в «дух», соединяясь с познаваемой реальностью. Духовный человек познает себя как бессмертного.

В гносисе — иррациональном познании — мнится спасение. Знание несет освобождение; знание и есть свобода, тогда как неведение есть зло, оно будет выр-

вано, искоренено, когда мы познаем его; незнание есть рабство.

В опыте пневматического вдохновения проявился более древний феномен. Само понятие спасительной силы гносиса предполагает обращение к некоторого рода внутреннему доказательству, которое благодаря своей возвышенной природе отбрасывает сомнение в трансформации и обладании высшей истиной. С этого момента субъект «познал» Бога и также «познал» себя спасенного.

Гностические учения пронизаны мифологическими смыслообразами, они представляют собой ту питательную среду образности, без которой непонятная мысль гностиков не имела бы ни почвы для своего существования, ни средств для своего выражения. В качестве примера гностической образности и символичности языка можно привести такие образы-символы, как «Космическое обиталище», «чужеземец или «Чужой человек» и «чуждое», «свет» и «тьма», «Жизнь» и «Смерть», «падение», «потопление», «пленение», «заброшенность», «страх», «тоска по дому», «ощепенение», «сон», «опьянение», «ум мира», «призыв», «зов извне», «ответ на зов» и др. Нельзя не отметить, что символизм света и тьмы повсюду встречается в гностической литературе.

Гносис, поданный в чисто символических выражениях, представляет собой не что иное, как космогонически-сотериологический миф. Это сжатое до мифопоэтических образов миропредставление имеет непосредственный жизненно-практический выход — через обозначение правильного «пути» к освобождению из заточения мира.

Следовательно, гносис включает в себя не только эзотерические гностические учения, раскрывающие тайны гносиса для посвященных, но также и познание тайн существования, представленных в гностическом мифе, тесно связанное с ним познание символов как своеобразных действенных средств, благодаря которым и может быть обеспечено освобождение и, наконец, практическое познание «пути» будущего восхождения души и *правильной жизни*, подготавливающей к преображению и возрождению.

Выводы по теме

1. Эллинизм как космополитическая цивилизация, соединившая в своеобразное целое греческие и восточные культуры, представляет собой синкретизм познавательных традиций Запада и Востока.
2. Наиболее яркой манифестацией своеобразия познавательного опыта данного переходного периода является гностицизм как особая форма религиозного синкретизма.
3. Своей идеей знания как спасения гностицизм подрывает основополагающие принципы рационалистической традиции — он в большей степени впитывает в себя иррациональный опыт античной культуры.
4. При всей своей еретичности в отношении ортодоксального христианства гносис оказывается близким по духу мистической составляющей средневековой ментальности.

**ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОГО
МЕНТАЛИТЕТА**

- 1. Символизм как отличительная черта средневекового миропонимания*
- 2. Христианство как религиозный опыт. Знание и вера. Истина как откровение. Мистический путь познания*
- 3. Мир как школа. Особенности схоластического познания*
- 4. Статус гносеологической тематики в средневековой философии*

**1. Символизм как отличительная черта
средневекового миропонимания**

Переходя к рассмотрению нового этапа в развитии европейской культуры, мы не беремся оценивать движение от Античности к Средневековью мерками прогресса или какими бы то ни было оценочными критериями. Для нашего поиска важны другие характеристики средневековой культуры. С целью их выяснения с самого начала зададимся вопросом: может ли быть выделена с точки зрения сложившейся в данный период познавательной традиции некоторая общая составляющая средневековой культуры, наподобие того, как это было сделано в отношении античной культуры — ведь ей свойственна, как было установлено, рационалистическая ориентация?

Самые разноплановые исследования по истории средневековой культуры (можно сослаться на исследования С.С.Аверинцева ранневизантийской культуры, Д.С.Лихачева по культуре русского Средневековья,

Й.Хёйзинги по позднему Средневековью)¹⁴³ дают основания говорить о некой доминанте средневекового менталитета. Каждый из них по-своему отмечает **символизирующий** характер средневекового миропредставления. Что это такое? И чем оно вызвано? Это нам и предстоит выяснить с самого начала.

Предварительно все-таки отметим, что слово «символ» греческого происхождения, буквально оно означает «составляю», «соединяю». Его употребление связано с тем, что в Древней Греции существовал такой обычай, когда друзья, расставаясь, брали какой-нибудь предмет (глиняную лампадку, статуэтку или навощенную дощечку с надписью) и разламывали пополам. По прошествии многих лет эти друзья или их потомки при встрече узнавали друг друга по сохранившимся у них половинкам, убеждаясь, что обе части соединяются и образуют единое целое — символ.

Средневековая Европа — это христианский мир. Мы не будем вторгаться в историю вопроса христианизации, некоторые представления могут быть получены из текста В.С.Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания»¹⁴⁴, хотя он и не каноничен, но ярко рисует сложный путь утверждения нового мировоззрения. Будем исходить из идеи господства в Средние века христианского мировоззрения. Что это меняло в способах постижения мира? Какие новые познавательные структуры возникают в связи с установлением христианского образа жизни в средневековой Европе?

С точки зрения мироощущения, мировосприятия и миропонимания христианство вносит принципиально новый момент — оно заставляет видеть в том мире, в котором живет человек, другой мир: ведь человек и все его окружение не имеют самостоятельного существования, они сотворены; и как божие творение тварный мир являет собой лишь отблеск, лишь свидетельство

¹⁴³ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979; Хёйзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

¹⁴⁴ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Сочинения в 2 т. М., 1988. Т.2.

высшего бытия. Цель познания видится в одном: *познать Бога в мире, а мир — в Боге*. Другими словами, все видится в свете Бога, все с ним соотносится. Отсюда становится понятным, почему именно **СИМВОЛИЗМ** становится «живым дыханием средневековой мысли». Ведь средневековый символизм в самом первом приближении и можно истолковать как привычку *видеть все вещи в их смысловой связи, соединении с божественным миром, миром абсолютных и высших ценностей*. Здесь вполне пригодно древнегреческое значение слова «символ», т. к. в познании мира соединяются творец и его творение как две половины единого целого.

Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось лишь ее внешней формой и непосредственным предназначением (белая роза — символ чистоты и непорочности; голубь — символ мира; змея — символ искушения; книга — символ неисчерпаемой сокровищницы знаний и т. д.). Для того чтобы познать сущность какого-либо явления, не спрашивают о его внутренней структуре, каких-то скрытых от глаз глубинных связях объекта, не обращаются к его истории, а устремляют взор к небесам. У Бога нет ничего пустого, лишённого смысла. Все, буквально все явления и вещи несут в себе скрытый божественный смысл. Даже простой грецкий орех и тот символизировал Христа: сладкая сердцевина — его божественная природа, наружная плотная кожа — человеческая природа в нем, а внутренняя перегородка ореха символизировала крест, на котором Христос был распят¹⁴⁵. Символический принцип объяснения мира был распространен на все сферы человеческой жизни. С этих позиций раскрывалась суть происходящего и в природе, и в человеческом обществе, и в его истории. Именно символический принцип задавал определенный порядок в объяснении, выстраивая при этом строгую иерархическую субординацию мира.

При символическом мировосприятии совершенно неважны какие-либо изменения во внешнем облике вещей, событий или явлений, все внимание сосредото-

точно на движении и изменении смыслов и значений. Чтобы понять высказанную мысль, давайте задумаемся над тем, как и почему настолько по-разному воспринимается один и тот же предмет в зависимости от того, смотрят на него с любовью или, напротив, с ненавистью: достоинства становятся недостатками, а недостатки воспринимаются уже как пороки и т. п.

Итак, мир средневекового человека — это символический мир, в котором каждый предмет и событие (камни и растения, звери и люди, цветы и звуки и пр.) что-то символизируют, а значит — несут в себе смыслы. Из этого проистекают все особенности пребывания человека в этом мире и — соответственно — особенности познавательной деятельности.

Столь значимая роль символизации заставляет дать строгое определение того, что понимается под «символом». Символ пытаются определить представители самых разных областей знания — и логики, и лингвисты, и культурологи. Мы последуем за П.А.Флоренским, который в понимании символа (и самой сути символического мировосприятия) пытался во многом следовать духу средневековой культуры. Попутно замечу, что, по его оценкам, Средние века — золотой период европейской культуры, тогда как эпоха Возрождения — тяжкая болезнь Европы. Подобная оценка объясняется тем, что Флоренский был религиозным философом.

Определение, которое он дает символу, формулируется таким образом: *символ — это такое бытие, которое больше самого себя, поскольку символ является собой то, что не есть он сам, большее его, но своей сущностью через него объявляющееся*¹⁴⁶.

Развернем то, что говорится в этом определении. Во-первых, символы сами по себе есть некая реальность, являются бытием (символ бытийствует). Тем самым символы принадлежат самой реальности, той же реальности, в которой существует и сам человек: они представляют собой вещи-символы, события-символы. Ведь мы уже отметили, что все вещи, все события не случайны, а что-то символизируют собой. Реальность символов дает основание для оценки средне-

¹⁴⁶ Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка // Соч.: В 2 т. Т.2. У водоразделов мысли. М, 1990. С.287.

векового мышления как реалистического мышления и именно в этом контексте идет разговор о «средневековом реализме» (см.: Д.С.Лихачев, Й.Хёйзинга). (Отметим только, что в данном случае средневековый реализм берется в ином контексте, не совпадающем со спорами об универсалиях в средневековой схоластике.) Во-вторых, главное предназначение символа — свидетельствовать о чем-то другом, а не заявлять себя самого — «что-то другое» и есть то большее, что он (символ) должен явить собой; **символ являет собой** (= выражает, представляет, манифестирует) другое бытие, иной мир; иной мир — значит мир какого-то другого качества, отличающийся от реальности мира самих символов; ради этого иного мира и существует символ: то — иное бытие — **это мир сущности**; символ как явление (= являющаяся реальность) представляет сущность (= реальность сущности). Наконец, в-третьих, символ не был бы символом, если бы уже в самой своей реальности не нес это «нечто иное», отличное от себя и притом более важное, чем он; в самом символе бытие иногда присутствует как **смысл**. Символ и смысл — это две стороны одной медали, две половинки единого целого. Если мы говорим о символе, то подразумеваем присутствие в нем смысла; если мы говорим о смыслах, то всегда предполагаем их носителей — символы.

Данное определение понятия символа может быть приближено к самым различным сферам человеческой деятельности — искусству, науке, коммуникации и др.; ведь все они, в принципе, не могут обходиться без символов. Тогда возникает вопрос — в чем особенность средневекового символизма? Почему, как уже было заявлено, символизм — отличительная черта именно средневекового менталитета?

Первое. Символический тип мышления пронизывал все сферы человеческой деятельности интересующей нас эпохи — и повседневную жизнь, и религиозный опыт, и искусство, и мышление, обслуживающее практические действия, и философскую мысль. Главная его особенность заключалась в том, что символический мир Средневековья соединял в себе два таких пласта бытия, которые различались не просто как реальность сущности (сущностного мира) и реальность

явления (являющегося мира), но и **как высший и низший миры**. Высший, небесный, божественный, горный мир — мир сущности; низший, земной, дольный мир — мир явления. Но при этом низшее пропитывается высшим, является проницаемым для него. Эта мера измерения бытия через призму «высшего и низшего» придает всему бытию ценностный характер. Тот высший смысл, который несут в себе все предметы и события, придает им нравственно-этическую окраску. Символическое мышление настроено на одну волну: оно создает ощущение божественного величия и вечности от всего чувственно воспринимаемого и мыслимого. Оно постоянно поддерживает ощущение божественного смысла жизни. Греховный сам по себе земной мир, который достоин всяческого осуждения, наполняется ценностью; в свою очередь, божественный мир, горный облагораживает земные дела.

Приведу один из примеров, подтверждающих рассмотренный аспект символического мышления: *книга* — если брать «тело» книги, то перед нами представит определенное количество листов бумаги, такого-то формата, переплетенных каким-либо образом, с нанесенной типографской краской в виде точек, черточек и пр.; но книга может быть представлена и как нечто возвышенное — у нее, можно сказать, есть «душа», «душа книги» — это творческие вдохновения, замыслы и чувства, ниспосланные свыше и оставленные на страницах книги. Поэтому о книге можно говорить обыденно, по-земному: вот бумага; а можно говорить и возвышенно, как о чем-то божественном — вот великое произведение искусства! В ней совмещаются эти две реальности.

В силу соприсутствия двух указанных измерений — высшего и низшего (а значит, ценностно-оценочного взгляда на все происходящее) — средневековый менталитет пронизан нравственно-этическими суждениями, зачастую перерастающими в морализаторство. Во всяком событии, во всякой вещи искали мораль, извлекали тот урок, который в ней заключался. В нравственном значении видели самое существенное из того, что можно было бы узнать. Все тому, что происходило в жизни, находилось подтверждение в виде примеров и типичных случаев из Священного

Писания (чтобы кого-либо подвигнуть к прощению, перечисляют соответствующие примеры из Библии; чтобы предостеречь от вступления в брак, вспоминают все несчастные супружества). Священное Писание — то зеркало, в котором отражается все происходящее.

Второе отличие. Важная сторона символического миропонимания связана со словами. Канвой, матрицей символического миропонимания в средневековую эпоху являлась **словесная ткань бытия**. Ведь по сути своей именно слово — это одновременно *символ-смысл*: в словах символическая реальность и смысловая реальность не разнесены по разным мирам, а спаяны в одно целое. Символом является «тело» слова (графическое или фонетическое его выражение), а смыслом — «душа» слова (если пользоваться средневековой терминологией).

В Средневековье мы обнаруживаем особое отношение к слову, неведомое нам. В Евангелии от Иоанна сказано: «Вначале было Слово. И Слово было у Бога. И Слово было Бог». В этой догматической формуле заявлена высокая ценность слова, мы не будем заниматься богословскими интерпретациями данного положения, а попытаемся обнаружить своеобразие отношения к слову в интересующий нас период.

По оценкам лингвистов, культурологов, философов, в Средние века слова сопричастны (родственны) вещам, мир слов равноценен по своей значимости окружающему человека миру вещей. В признании подобного положения совпадают взгляды таких несхожих и никак не пересекавшихся в своем творчестве мыслителей, как А.Ф.Лосев и М.Фуко. В «Философии имени» Лосева, написанной в 20-е годы и еще «не тронутой» методологией марксизма, во многом созвучной по замыслу и полученным результатам творчеству Флоренского в области философии языка (а мы уже упоминали о пристрастиях Флоренского к средневековой культуре), представлена целая концепция онтологической трактовки слова, что и было свойственно Средневековью.

Как можно, опираясь на имя, выстроить целую философию? Имя, или слово, для него есть смысл как понимаемая сущность. Из данного признания вытекает важнейший для данной философии тезис: «Если

сущность — имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово... Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова»¹⁴⁷. У Фуко та же мысль, но в ином терминологическом выражении применительно к интересующей нас эпохе звучит так: «Мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке... Нет ничего ни в глубине морей, ни в высях небосвода, что человек не мог бы открыть... все это открывается ему благодаря соответствующим знакам»¹⁴⁸.

Из подобного признания слова и отношения к нему вытекала характерная для Средневековья вера в неукоснительное воздействие произнесенного слова — отсюда благословения, заговоры, молитвы... Имена людей, клички животных, названия растений — не пустой «звук и дым», не условная и случайная выдумка; имя не есть пустая кличка, поскольку Имя — Божие, и оно дается нам, а не создается нами (отсюда церковный смысл именин). Через имя-слово мы общаемся к Вселенскому Слову, Божественному Слову-Логосу. Слово, как семя растений, оно может расти, пока не сделается организмом, способным осеменить человеческие души. В Священном Писании аналогия слова и семени — одна из самых настойчивых. Флоренский так пояснял божественное присутствие в имени. Как сын наследует свой организм от отца, и в этом смысле можно сказать, что отец присутствует в сыне; но при этом организм самого отца остается при нем и в нем самом, так и Слово Божье возвышает и преображает души носителей имени, оставаясь при этом в своем Божественном статусе. Выходит, что в слове как бы сосредоточена сама суть поименованной вещи. Отсюда и средневековый обычай — всему давать имена, в том числе и вещам неодушевленным. Так,

¹⁴⁷ Лосев А.Ф. *Философия имени* // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.128.

¹⁴⁸ Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб., 1994. С.69.

среди драгоценных камней Карла Смелого многие были известны по именам — Целитель, Три брата, Короб; мечи, бомбарды также имели свои имена. Следуя духу средневековой традиции, Флоренский большое значение придавал слову, имени («Имеславие как философская предпосылка», «Магичность слова»). У него мы находим такие строки: «Когда мы говорим «Господи, помилуй!» — неужели мы остаемся только в своей субъективности? Произнесение Имени Божия есть живое вхождение в именуемого»¹⁴⁹.

Третье отличие. Символизирующий стиль средневекового мышления проявлял себя и в функции объяснения — ведь всякое познание имеет своей целью объяснить предмет познания. В силу своих особенностей он несводим к причинно-порождающему типу мышления и объяснения, более того, по своей самостоятельности он ему равноценен. Причинно-порождающий стиль мышления в развитом виде присущ науке (еще Аристотель считал, что именно поиск причины или начала отличает доказательное знание, претендующее на объяснение), а значит, он детище новоевропейской науки. Причинный способ познания базируется на объяснении, которое требует постоянного обоснования: любому событию или явлению он заставляет отыскивать причины и рассматривать все вытекающие из данной причины следствия. Символизирующее мышление ни в коей мере не утруждает себя поисками причин и следствий — объяснение сводится к обнаружению смысловых зависимостей между различными рядами событий. И здесь важную роль играют сходство, подобие, повторение. У М.Фуко мы находим такую важную для нашего рассмотрения оценку: «Вплоть до XVI столетия (а это означает, что Средневековье полностью подпадает под даваемую им оценку) категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представ-

ления»¹⁵⁰. Символизирующее мышление активно пользуется притчей, аллегорией, метафорой, сравнением, приемами типизации — всем тем, что в большей степени присуще искусству, чем науке.

«Пурпурные чернила — пурпурные одежды византийских государей — кровь Христа» — сходство этих явлений вызывает сложные нравственно-смысловые ассоциации; поцелуй является знаком любви, преданности и верности, но библейские сюжеты заставляют вспомнить и предательский поцелуй Иуды; если речь заходит о праведной жизни, то отыскиваются сходства и сравнения в житиях святых; если упоминаются страсти, то, в первую очередь, выстраивается смысловая связь со страстями господними и т. п. и т. д. Нельзя не заметить, как, придерживаясь многовековой традиции, и современные священнослужители, давая оценку тому или иному случаю, обращают слушателя к какой-либо притче, назидательному поступку или библейскому сюжету, имеющим смысловое сходство с рассматриваемой ситуацией.

С точки зрения причинно-объясняющего мышления символизирующее мышление представляет собой нечто вроде «умственного короткого замыкания» (такое необычное сравнение дает Хёйзинга). Что собой представляет «короткое замыкание» в мыслях? Оно происходит тогда, когда мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков причинной взаимозависимости, а обнаруживает эту связь неожиданным образом, внезапным скачком. И главное — не как связь между причиной и следствием (то, что у Аристотеля получило название «движущая причина» и стало главным содержанием новоевропейского понимания причинно-следственной зависимости), но как смысловую и целевую связь (целевая и формальная причины у Аристотеля). Представление о существовании такой связи возникает тогда, когда две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое при этом соотносимо с некоторыми абсолютными, высшими ценностями (вещи и высшие ценности — это и есть символы и смыслы; короткое замыкание уста-

¹⁵⁰ Фуко М. Указ. соч. С.54.

навливают связь между ними — символами и смыслами, придавая символам смысл). Пример¹⁵¹: Алые и белые розы цветут в окружении шипов — это одно событие. Девы и мученики сияют в окружении своих преследователей — это второе событие. Средневековый ум соединяет два этих события, усматривая в них нечто **существенно** общее. Кротость, красоту, нежность, чистоту, непорочность — у цветов, дев и безвинных мучеников. Шипы и преследователи также имеют существенную общность — они несут в себе постоянную опасность кровавого следа, они способны пренебречь ценностями чистоты и непорочности и покуситься на их поругание. В таком мышлении главную роль как раз и играют аналогии, уподобления, а не причинно-следственные объяснения.

Символическое мышление (в обозначенном аспекте) дает дорационалистическую расплывчатость границ в понимании вещей и событий (при подобном их отождествлении); оно сдерживает силу рассудочного мышления, придавая легкую неопределенность мысли, создается некая «дымка мысли». При всей иерархической взаимозависимости понятий возникает опасность утраты их содержания, мысль как некоторая определенность склонна к улетучиванию. В то же время отсутствие рассудочной строгости понятий, полагание на смыслы, а не на законы причинно-следственной связи приводило к отсутствию объективных критериев для сравнения, а значит, и к отсутствию критицизма, некоторому легковерию. Хёйзинга отмечает, что легковерием и неточностью пестрят страницы средневековых книг. А Фуко называет знание, построенное на основе сходства и подобия, «убогим» и «зыбким», ведь процесс поиска сходства никогда нельзя считать законченным: каждое данное сходство отсылает к другому и т. д.

На закате Средневековья весь мир становится полем действия всеохватывающей символизации; он покрывается каменными цветами символов, превращаясь в нечто механическое (то есть бессмысленное). Символы, как сорняки, захватывают мышление, вырождаясь в болезнь ума. Выстраиваются вереницы символических зависимостей: 12 месяцев обозначают

12 апостолов, 4 времени года — 4-х евангелистов, а весь год — Христа...¹⁵²

Прежде чем перейти к раскрытию следующего вопроса, обратим внимание на один важный теоретический момент: многочисленные философско-религиозные изыскания П.А.Флоренского дали ему основание представить глубинный механизм религиозного познания, который, как нам представляется, правомерно экстраполировать на средневековый менталитет, пронизанный религиозным мироощущением. Идя вслед за Флоренским¹⁵³, с гносеологической точки зрения в нем можно выделить два взаимодополнительных акта (= две ступени) познавательного действия:

1-й акт есть мистическое восприятие. Поясняется это действие таким образом: *Познаваемое* своей энергией метафизически входит в *познающего*, а *познающий* метафизически выходит из себя к *познаваемому*, облекает его собой. Все это и совершается в религиозной жизни, мистическом опыте.

2-й акт — выражение в слове, или наименование. Присутствие данного акта основывается на признании христианства учением и той роли слова, которая была свойственна средневековой культуре.

Первый акт придает познанию *жизненность*, второй — показывает *осознанность* познания. Из взаимодополнительности двух этих процедур, составляющих полноценный процесс познания, вытекает необходимость как мистического, так и схоластического путей познания мира. К их рассмотрению в данном контексте мы и обратимся далее.

2. Христианство как религиозный опыт. Знание и вера. Истина как откровение. Мистический путь познания

При рассмотрении средневекового менталитета европейской культуры его исследователи в качестве отправной точки, безусловно, берут христианство. Они

¹⁵² Хейзинга Й. Указ. соч. С.227.

¹⁵³ Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка.

настаивают на том, что «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира... Это перерождение есть процесс духовный... в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием...»¹⁵⁴. Мы не можем не учитывать того, что христианство с установлением его господства стало образом жизни, ее нормой и законом — другими словами, оно представало не только как учение, а, в первую очередь, как та повседневная действительность, которая создавалась и проживалась христианами. Это находило прямое отражение в интересующем нас познавательном опыте.

Нельзя говорить о христианском мировидении и мироощущении, обходя молчанием тысячи религиозных опытов, на почве которых, по сути, христианство и выросло. Без религиозного опыта религия попросту исчезает. Религия есть такое познание, которое воплощается и творит себя в переживании. У С.Н.Булгакова об этом сказано так: «...единственным путем реального, жизненного познания Бога остается религиозный опыт»¹⁵⁵. Именно в религиозном переживании даются ощущение высшей реальности, непосредственное чувство Бога, именно через них открывается живая связь с Богом.

Основа религиозного опыта — **молитва**, ибо «*где нет молитвы, там нет религии*»¹⁵⁶. Данному положению дается такое разъяснение: «Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, *именование* Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем»¹⁵⁷. Молитва как непосредственное общение с Богом пронизывала насквозь жизнь не только священнослужителей, но и простых мирян. Молитва сопровождала все главные отправления повседневной жизни (молитва перед сном и после сна, перед едой и работой и после них и т. д.), она же стояла во главе угла

¹⁵⁴ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. С.339.

¹⁵⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.20.

¹⁵⁶ Там же. С.26.

¹⁵⁷ Там же.

и в дни святых праздников. Сегодня нам трудно составить себе представление об этом, поскольку те формы религиозного опыта, которые мы имеем возможность наблюдать, весьма далеки от средневековых традиций. Молитва активизировала всю психику, религиозным опытом держалась вся человеческая жизнь. Возникла новая форма жизненного поведения, когда главным стал опыт внутренних переживаний, внутренняя сосредоточенность и самоуглубленность — строгие посты, долгие ночные бдения, исповеди, очищения души и пр. В христианской культуре **сердце** (а не ум) — средоточие всех духовных сил и душевных начал человека, это тот узел, на который завязана человеческая личность. Б.Паскаль: «Сердце имеет свои законы, которых не знает ум».

Каждый христианин — это прежде всего *мист, т. е. посвященный в жизнь Христа*. Жизнь средневекового европейца переполнена жизнью Христа. Каждый христианин переживает и одновременно проживает страсти Господни. Христианин и свою жизнь стремится уподобить божественной; ведь ее основные этапы — рождение, крещение, брак, смерть продолжаютсся идеей спасения, которая требует подвига-подвижничества, если жизнь проживается по Истине и Любви, то происходит *духовное преобразование*. Каждый подлинный христианин ведет ежечасную борьбу за господство духовной природы над физической.

Формы средневекового общения направлены на поддержание и воспламенение горячего материала, души. Проповедник и священник словом своим воздействуют не на умы слушателей, не ответов и аргументов духовные пастыри ждут от них, а умягчения сердца, благочестия, просветления, кротких слез, которые нередко переходили в бурные рыдания, из-за которых нередко вынуждены были прерывать службу. А ведь слезы — вино ангелов, крыла молитвы. Все перечисленное выше можно характеризовать как острую религиозную впечатлительность. У.Джеймс религиозный опыт средневековых христиан с точки зрения состояния психики оценивал и называл «*теопатическим состоянием*». Теопатическое состояние развивается на почве гипертрофированной чувствительности.

Итак, что формировала и воспитывала в человеке религиозная жизнь, что в богатстве человеческих сил и способностей востребовала средневековая культура? Образ жизни христианина формировал и развивал, в первую очередь, чувственно-эмоциональную сферу жизни человека, в палитре которой присутствовали любовь и ненависть (к иноверцам), страх, смирение, послушание, терпение, сострадание, милосердие, вина, чувства греха и искушения, радость и счастье искупления... — это область *нравственно-наполненных* чувств и эмоций. Пронизывает эту сферу чувств воля как важнейшее средство поддержания духовной сущности человека, а скрепляет все это в единое целое вера, гносеологический смысл которой при рассмотрении познавательного опыта Средневековья нельзя оставить без внимания.

Вера и знание. Вера нас интересует именно в контексте знания и познания. Хотя нельзя отрицать важность веры и как чисто психологического, субъективного состояния — ведь без чувства уверенности в необходимости и значимости происходящих событий и совершаемых поступков нельзя себе представить человеческую жизнь вообще. Исследователи средневековой культуры, а также специалисты в области изучения религии настаивают на выяснении соотношения веры со знанием в силу того, что вера представляет собой особый путь познания и высший род самого знания; видимо, поэтому данный круг вопросов они чаще всего относят к тому, что называется «гносеологией религии». Так, в начале XX в. С.Н.Булгаков писал: «В... отчужденности от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни умы, более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие — «психологизм», субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с **гносеологическим значением веры как особого источника ведения**»¹⁵⁸. Гносеологическое осмысление веры особенно важно при исследовании средневекового менталитета — ведь именно она раскрывает природу религиозного опыта.

Чтобы не уйти в детали и частности при рассмотрении данного вопроса, мы не последуем за средневековыми мыслителями, а обратимся к тем, кто осмысливал природу религиозной веры с дистанции столетий по отношению к средневековой эпохе, но в то же время нес в себе дух христианства.

Первое отличие касается того, *что* познается верой, а *что* дается знанию. На этот счет у Н.А.Бердяева мы находим такое сравнение: «...по классическому... определению веры... ценному и в религиозном, и в научном отношении *вера есть обличение вещей невидимых*. В противоположность этому знание может быть определено как *обличение вещей видимых*»¹⁵⁹. Видимое и невидимое при этом понимается не в аспекте зрительного восприятия, а совсем в ином смысле: мир знаний, включая и науку, обращен к тому, что либо своей эмпирической явленностью, либо логической данностью вынуждает себя раньше или позже признать. В таком случае видимый мир — означает «принудительный» мир. В этой связи философ уточняет: «через знание мир видимых вещей насильственно в меня входит»¹⁶⁰. Соответственно невидимый мир — это мир, который не дается нам ни в каком эмпирическом опыте, не имеет никакой логической необходимости. Предмет веры сверхэмпиричен и сверхрассудочен, он за пределами для внешних чувств и недоступен для логики, поскольку он обращен к трансцендентному. Вера рождается от встречи с Богом в религиозном опыте. Сверхчувственный и сверхрассудочный опыт безграничен и беспределен, поскольку в нем трансцендентное становится имманентным для человеческого существа. Опыт, из которого рождается религиозная вера, — это опыт Откровения; он невозможен без духовного перерождения человека, поэтому вера обретается на трудном тернистом пути, что, по оценкам религиозных мыслителей, оценивается как «подвиг веры».

Предметы знания и веры не пересекаются и не конкурируют между собой: «...то, во что можно верить, нельзя знать, а в то, что можно знать, нельзя и не дол-

¹⁵⁹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.44–45.

¹⁶⁰ Там же. С.45.

жно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? Ее знают. И кто *знает* Бога, включая Его в число предметов научного знания? В него верят и познают верой»¹⁶¹.

Из сказанного вытекает, что вера и знание (познание) — два принципиально отличающихся друг от друга рода познавательной деятельности, два взаимно исключающих по своей сути рода знания; и в силу этого они могут быть и взаимодополняющими.

Второе отличие уже заявлено, но специально не оговорено. Большинство религиозных мыслителей активно настаивает на том, что вера связана с человеческой свободой, тогда как знание подчиняет и обязывает. Кажется бы, трудно согласиться с такой сравнительной оценкой. Напротив, мы привыкли к тому, что именно знание несет в себе освободительную миссию, открывая человеку глаза на мир, а вот религиозная вера оупляет и делает из человека раба, фанатично послушного догмам. Каким образом аргументируют свою позицию религиозные философы? Их основной аргумент уже изложен при раскрытии критерия видимых вещей как вещей принудительных: «...всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, включает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора... То, что мне доказано, то уже неотвратимо для меня. В познавательном восприятии видимых вещей, в доказательствах, в дискурсивном мышлении как бы теряется свобода человека»¹⁶². Вера же потому сопрягается со свободой, что она изначально предполагает волевой выбор того, что далеко не всем очевидно, — выбор и как предмета любви, и как цели духовного движения. Размах свободы человеческого существования, полагающегося на веру, выражен тертуллиановским «верую, потому что нелепо» — это свобода, сопоставимая, с точки зрения здравого смысла с безумием: вера есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности. Вера есть... в логике безумное сальто-мортале»¹⁶³.

¹⁶¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С.28.

¹⁶² Бердяев Н.А. Указ. соч. С.43.

¹⁶³ Булгаков С.Н. Указ. соч. С.28.

Третье отличие. Религиозные философы видят особенность веры и в том, что она представляет собой живое, цельное, полное в своем единстве знание, не разрозненное на свои отдельные составляющие — эмоции и чувства, на рассудок, интеллект или разум, на интуицию или прозрение. В этой полноте сказываются не ущербность и не детскость, не инфантильность веры, а ее неотрывность от духовной жизни человека. Ведь духовную жизнь невозможно разложить по полочкам, взвесив и оценив, сколько в ней приходится на творчески-поэтическое вдохновение, а сколько на интеллектуальное оправдание того или иного поступка. Из этих соображений вера оценивается, с позиций религиозной гносеологии, как высший род знания. Все отдельные разновидности знания, отвлеченные от цельной жизни духа, в том числе рация, дискурс, логика и пр., рассматриваются как односторонние, носящие в своей односторонности временный характер.

В контексте сказанного зададимся вопросом, а именно: **что представляет собой христианская мистика как особый опыт познания?**

Об опыте мистического постижения с христианских позиций можно говорить, ссылаясь уже на *Филона Александрийского* (I в. н. э.). Он создал учение о достижении *экстаза* путем сосредоточения в себе, затем бегства от себя и полного отрицания чувств, разума и самого своего существа ради отождествления себя с Единым. Сюда же стоит отнести и *Плотина* (3 в. н. э.), который призывал к тому, чтобы научиться видеть иначе и пробудить способности, которыми обладают все, но мало кто ими пользуется. О собственном мистическом опыте он писал: «Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; тогда я становлюсь недостижимым для внешнего мира, я оказываюсь внутри себя... я сливаюсь с Божественным, живу в нем»¹⁶⁴. Безусловно, подобные переживания — это исключительные моменты, а не постоянные состояния. При этом происходит нечто вроде пробуждения. Наше сознание, как внутреннее зеркало, отражающее нашу жизнь, замутнено заботой о земных делах, о телесном мире. Поэто-

¹⁶⁴ Адо П. Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С.19.

му мы способны приобщаться к своему подлинному «Я» лишь в определенные короткие моменты. Происходит это из-за того, что духовная жизнь, какой непрестанно живет наше «подлинное Я», создает уровень напряжения и концентрации, который выше уровня, присущего нашему сознанию. А ведь мы непоправимо сознательные и социальные существа, а Бога обретают в одиноком молчании.

Важное место в осмыслении христианской мистики принадлежит *Псевдо-Дионисию Ареопагиту* (V в.). Считается, что он впервые стал разрабатывать тему христианской мистики как таковой. Его творения (ареопажитики) появляются не ранее второй половины V в. В «Трактате по мистическому богословию» он выделяет три способа приобщения к Божественному бытию. Первый путь — познание через Священное Писание. Второй путь — через изучение тварного мира. Третий путь — высший и наиболее трудный, это путь христианского совершенствования или «делания». Он является наиболее трудным, так как требует от человека полного отречения и от себя, и от всего земного. Человек должен избавиться от материальных ощущений и представлений. Он должен полностью отрешиться не только от законов мира, но и разума, ибо Высшее невыразимо. Абсолютное и блаженное незнание и составляет знание Того, Кто превышает все объекты человеческого знания. Только достигшему полного «незнания» человеку удастся познать Бога. Мистическое постижение Абсолюта как практика отречения стало уделом исключительно монахов и было господствующим в церковной жизни.

Мистический опыт, претерпевая незаметные трансформации, сопровождает средневековую культуру от ее истоков до поздних этапов. На закате Средневековья появляется такая известная в истории философии фигура, как *Мейстер Экхарт* (1260 — 1329). В предисловии к его книге «Духовные проповеди и рассуждения»¹⁶⁵ говорится о том, что *мистическое состояние — «это смерть, но не телесная смерть, а уничтожение своего отдельного ограниченного «Я» в слиянии с «Я»*

Божественным; радостное умирание в любви, когда исчезают из сознания человека все страдания и труды, что переносило его «Я»... Об этой смерти говорят мисты всех времен. Через таинство рождения, смерти и воскресения проходит все живое: малое зерно, великий мир и дух человеческий (...) Человек есть маленький мир, в нем есть все, что есть в большом мире. По мере познания себя самого, познает он мир; вырастает в мире; находит в себе первообразы всех вещей, всех сочетаний, всех перводуш¹⁶⁶. Мист рассуждает таким образом: «Если бы Я знал себя, как должен был бы знать, то знал бы все творения самым совершенным образом». А во внешнем мире он находит реальное воплощение всей полноты своего духовного мира. Требование всех мистов — познай самого себя — реализуется через мистическую смерть, после которой человек «обоживается». Это трехдневная смерть, через которую проходили посвящаемые всех мистерий. В это время не только сознание отходит от тела, но и все жизненные силы покидают человека. Они возвращаются к нему после трех дней уже преображенные духом. Душа достигает вершин чистого созерцания.

В комментарии указанного предисловия мы встречаем такое любопытное сравнение: «...как мистика, так и схоластика, обе принимают за основание непосредственное прозрение—откровение Бога. Но схоластика принимает это прозрение или откровение данным извне, она опирается на чужой опыт, на авторитет Священного Писания. На этом основании строит она систему понятий, которая делает догмат приемлемым для разума. Но отвлеченная мысль остается при этом замкнутой сама в себе, рассудочной, разумеющей вещи извне. Для мистика сущность человеческой мысли и божественной — одна. ...Мистик познает то же Слово в душе своей»¹⁶⁷. Человек познает вещи не только внешними чувствами, но и внутренним прозрением. Свет этого внутреннего познания Экхарт называет «искоркой» души. Кто просветлен этой искоркой, тот познает мир не только посредством чувств и рассудка — он

¹⁶⁶ Там же. С. XXV—XXVII.

¹⁶⁷ Там же. С. XXXVII—XXXVIII.

познает мир вещей, сливаясь с их сущностью, тем самым он познает их изнутри, преодолевает свою изолированность от мира, напротив, находит все в себе и себя во всем. Человек стал человеком благодаря своему самостоятельному «Я». Но он становится человеком в высшем смысле этого слова, когда через самопознание мирового возвышается над этим ограниченным «Я» до принятия в себя мирового. В комментариях М.В. Сабашниковой особо подчеркивается христианская направленность мистического учения Экхарта, поскольку в нем «нет буддийского ухода от жизни... Восточное созерцание ведет человека обратным путем, к его источнику, к слиянию с Божеством, в этом пути человек как бы отрицает эволюцию мира, приходит обратно с пустыми руками. Экхарт христианин, «устье его выше истока». Созерцание его оплодотворяет творчество действительной жизни, и обратно творчество действительной жизни — созерцание»¹⁶⁸.

Как видим, несмотря на череду столетий, отделяющих ранних христианских мистиков от более поздних, все же описания мистиков отличаются по сути своей неизменностью и единодушием, что и дает основания для обобщенного представления христианского опыта мистического познания.

- Альфа и омега мистического опыта — достижение Высшего Единства, слияние с Божеством; Душа человеческая, пройдя через очищение и просветление, поглощается, т. е. полностью растворяется в Боге (= обожествляется), и это есть ее возвращение к самой себе.
- Но при этом жизнь обращается в смерть. Наступает чувство полного уничтожения своей индивидуальности — т. к. мы «развозвышаем», «разуглубляем», «разрасширяем», «разудлиняем» себя. Наступает состояние полнейшей бесчувственности. С точки зрения того, как воспринимает человек мир внешними чувствами, наступает состояние безвидной, безмолвной, безобразной бездны, пустоты. А это и есть Божественная тьма = Ничто. Не зря поэтому уже Дионисий Ареопагит в своем трактате по

мистическому богословию, поучая посвященных, предупреждает о том, что мистический опыт должно хранить, как тайну (ибо знание о нем опасно для неподготовленного ума). Пример: Маргарита Порете (XIV в.) из Братства свободного Духа, вообразившая, что душа ее растворилась в Боге, была сожжена в 1310 г. в Париже.

- Мистический опыт — это непонятийное созерцание Всеединства; мистики признают недостаточность понятий для описания своих состояний, поэтому и считают необходимым использовать образы или метафоры для выражения мистических состояний и мыслей.
- Мистический опыт — это экстатическое созерцание, оно связано с особой гаммой внутренних чувств, это особое состояние внутреннего переживания; в нем присутствует «опьянение Единством», круговорот Любви и несравненный накал наслаждения и блаженства.

Церковь допускала пышные прикрасы поэтической мистики, но боялась подлинной, опустошающей мистики, в которой воспламенялось и гибло все, на чем строилась церковь, — ее догмы, символика и таинства.

И, наконец, самый главный для нас вопрос, а именно: **что представляет собой христианская мистика с точки зрения вопросов о познании и знании.**

По оценке Хёйзинги, напряженная мистика означает возврат к доинтеллектуальной душевной жизни. Ведь мистический опыт связан с прекращением всякого умственного действия. И тогда — все имеющее отношение к культуре утрачивается. Исчезают все имена и все знания. Мистический опыт — это парадоксальный путь познания Божественного — **через неведение**. Один из исследователей мистики, Рюйсбрук, дает такую оценку данному опыту: мистическое познание — это когда сверх всякого знания мы находим в себе бездонное неведение. Ведь Божественный Мрак (= Ничто, Пустота) есть неведение, есть отказ от всякого понимания. Но парадоксальность этого состояния заключается в том, что мистическое незнание, неведение совершенно иного качества, чем привычное нам незнание. Мистический опыт — это не отказ от знания вооб-

ще, а **высшее знание**. Это абсолютное и блаженное незнание, т. к. оно превосходит все объекты человеческого знания. Невыразимость в словах добавляет еще одну существенную характеристику этого познания и знания. Поскольку это бессловесное познание (и знание), то такое познание можно уподобить молчанию. **Познание как молчание** — этот тезис звучит вызывающе, но если ознакомиться с представлениями о познании наших отечественных мыслителей, отстаивавших христианскую мистику (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков и др.), то их понимание человеческого познания во многом совпадает с характеристиками мистического опыта средневековых мыслителей — и у них нередко встречается эта оценка познания как молчания.

3. Мир как школа¹⁶⁹. Особенности схоластического познания

Христианин не только мист, посвященный в таинства Божества, не только верующий в Христа, он еще и ученик Христа, питомец его «школы». Средневековая культура во многом формировала способы отношения и познания мира, исходя из того, что христианство — это особое учение. За этим учением признавалась высшая ценность. Оценивая христианство с этой точки зрения, можно считать, что ему удалось придать космическую универсальность (т. е. абсолютную всеобщность) образам учительства и ученичества. И тогда весь мир во времени и пространстве поставлен под знак школы. Пределы такой школы совпадают с пределами Вселенной (если не в реальности, то в идее), но если Вселенная — школа, то история, и прежде всего «священная история», — педагогический процесс¹⁷⁰. Он ведет человеческие души к спасению, к перерождению, совершенствованию, а значит, — и воспитанию душ. В этом процессе особая роль

¹⁶⁹ Такую постановку вопроса мы находим в книге С.С.Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы».

¹⁷⁰ Указ. соч. С.161.

принадлежит Церкви. Уже у Афанасия Александрийского (один из представителей Александрийской школы) мы находим такое понимание роли Церкви: церковь — училище наше.

Если весь мир предстает как школа, то какое место отводится в этом мире человеку? Он — ученик Христа, питомец его «школы». Все верующие — ученики Христовы, а Иисус Христос — архиучитель, т. е. тот единственный учитель, по отношению к которому все люди — братство учеников.

Итак, важнейшая составляющая жизни средневекового человека заключалась в том что он, непременно являлся учеником, школяром, принимающим уроки своего учителя. Мир как школа учил правилам жизни, воспитывал и формировал души предрасположенными к праведному образу жизни. В этом смысле средневековый быт был до предела заполнен учительско-ученическими взаимоотношениями¹⁷¹ — и в самых будничных повседневных делах у простых мирян, и в возвышенных — у знатных и благородных людей. Каждодневные, ежемесячные учительско-ученические занятия — от мала до велика: от мужа и жены до рыцаря и короля; от школяра-студента до декана, от служки до первоосвященника—Папы:

Ученик — подмастерье — мастер;
Студент — бакалавр — магистр;
Паж — оруженосец — рыцарь и т. д.

Все население Средних веков, каждый его представитель непременно выступал в роли ученика и учителя, но только в разных отношениях.

Центр выучки — опыт молитв. Карл Великий объявил: молитву Господню и символ Веры должны знать все. Мужчин, которые не знают, поить только водой, покуда не выучат; женщин не кормить и пороть розгами¹⁷².

Организационные формы ученическо-учительского процесса — это и ремесленные мастерские, и цеха,

¹⁷¹ Рабинович В.А. Ученый человек в средневековой культуре / Наука и культура. М., 1984.

¹⁷² Там же. С.204.

и монастырские и соборные школы, университеты. Университетов к концу Средних веков насчитывалось уже около 80. Они были основаны во всех столицах Европы и не только в них — в Болонье (1158), Оксфорде (1168), Кембридже (1209), Париже (1200). Само слово «университет» вначале означало союз учителей, а позднее — совокупность отраслей знания (или факультетов).

Вместе с тем следует признать такой, казалось бы, парадоксальный факт, а именно: учительско-ученический пафос, пронизывающий средневековую культуру, уживался с малограмотным бытом Средневековья. Даже начальное овладение грамотой (начальное с нашей современной точки зрения) до X — XIII вв. было большой редкостью. Пример: Один средневековый автор Гартман фон Ауэ писал о своем герое: «Жил однажды рыцарь, который был так учен, что мог читать книги»¹⁷³. Но при этом мы постоянно сталкиваемся с такой оценкой средневековых мыслителей — знание — наша свобода и родина, а незнание — изгнание и рабство.

В чем заключалось содержание этого процесса обучения, в чем его особенности?

Смысл и содержание средневекового учения были связаны со Словом. Это было обращение к особому Слову, запечатленному в одной Книге слов — Библии. Книга в Средневековье имела иные ассоциации и смыслы. Сам Мир — это книга, написанная рукой Бога, в которой всё и вся представляют собой отвердевшие Слово и Слова, наполненные особым смыслом.

Книга как *письменный текст* занимает почетное место в средневековой культуре. *Овеществленное Слово Божье* учит о мире, учит того, кто учится, — учеников Христовых, которые сами есть персонифицированные (по имени) слова Бога.

Учительско-ученический пафос Средневековья **вгонял дух в букву** (как единицу слова). Ведь «каждая буква Писания — письменное отверждение «слова божия» — Логоса — Голоса»¹⁷⁴. Буква и Слово в средне-

¹⁷³ Свасьян К.А. Становление европейской науки. Ереван, 1991.

¹⁷⁴ Рабинович В.А. Указ. соч. С.204.

вековой культуре находились в ореоле славы. И мы сегодня, может быть, еще близки к этой традиции. Ведь и для нас тоже именно книга — главный символ образованности, а интеллектуал — это прежде всего читатель книг. И эта ценностная установка была задана Европе именно средневековой культурой. Греческая культура — **изустная** культура, она принципиально не-книжная культура¹⁷⁵. Платон считал, что книга способна извратить личностный контакт между собеседниками, между учителем и учеником, поскольку книга без разбора твердит достойному и недостойному одни и те же слова. Он отмечал при этом, что письменный текст может быть предназначен для наихудшего из собеседников, который не умеет самого главного — отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, — выжидать и выслушивать ответ. Свободный гражданин греческого полиса ни в каком смысле не был книжником или писцом, хотя при этом он с детства умел читать и писать. А в уме афинянина собирание книг ассоциировалось не столько со свободной или общей образованностью, сколько с низменной ремесленнической или даже рабской деятельностью. На греческом Олимпе не нашлось места для Божественного Писца или Книжника. Свободный гражданин греческого полиса оставался гражданином среди граждан, воином среди воинов, «мужем» среди «мужей», а право на устное слово — сама суть свободы. Судьбу человека в афинском Народном собрании решало только устное слово.

Не то в европейском Средневековье. Религиоведы называют христианство религией Писания; мусульмане зачисляют христиан в категорию «людей книги». Кассиодор (уже в VI в.) писал: «Мне более по душе труд книжного переписчика: широко и далеко рассеивается написанное им, Прекрасна воля, похвальна усидчивость тех, кто вещает людям рукою, несет молчаливое добро и борется против зла пером и чернилами»¹⁷⁶.

Итак, средневековый учительско-ученический процесс разворачивается как **действия со Словом**, а

¹⁷⁵ Аверинцев С.С. Слово и книга // Указ. соч.

¹⁷⁶ Аверинцев С.С. Указ. соч. С.205.

значит, — с текстом. **Средневековая культура — это культура текста.** Действия и работа с текстом заключались в *истолковании, комментировании, прояснении смысла* Возвещенного Слова.

Средневековый процесс познания (представавший как учение) не был исследованием или уразумением подлинной сути вещей и бытия (как это понималось в Античности). Ведь сущность (как содержательный смысл) уже задана, Истина возвещена, она укоренена в Писании. Ветхий Завет — первая запись Слова Бога, сотворившего мир. Священное Писание и становится предметом толкования — познается не мир, а Слово о мире. Обнаружить смысл текста — значит раскрыть тайну Бытия. Умение толковать Ветхий Завет — определяющий признак средневековой учености. Из этого вытекает, что средневековый способ познания, средневековая образованность **принципиально не несли в себе ничего нового, не были эвристичными.** Познание как истолкование — это обращение к уже известному. Ни о каком принципиально новом знании о мире и речи не могло идти. Познание предполагает умение отыскивать смыслы, познание — это схватывание запредельных смыслов бытия. Средневековое познание-научение держится на Слове и обращено к Слову. Слово — и предмет, и метод познания. (Первая ступень университетского образования — тривиум (троепутье) — начиналась с грамматики (риторика, диалектика). В учительских предписаниях отрабатывались приемы и навыки овладения смыслом слов, а также и представления этих смыслов. Средние века открывают **знание как умение, т. е. как систему правил овладения смыслом. Итак, знание-деяние, знание-умение, знание-правило**¹⁷⁷.

Отсутствовало авторское сознание ученых — авторство с точки зрения оригинальности и новизны не входило в критерии и признаки учености. Средневековый ученый — знаток, эксперт, эрудит, доктор. Всем этим и обусловлена та огромная роль, которая принадлежала логике. Виртуозное мастерство по ведению

диспутов, но большие проблемы с овладением теоретического материала (ведь теория — это созерцание сущности). Большинство студентов университетов на ступени — четверопутья — квадравиума (арифметика, геометрия, астрономия, музыка) добиралось лишь до 1-й теоремы 1-й книги «Начал» геометрии Эвклида (В равнобедренном треугольнике углы при основании равны). Теорему Пифагора усваивали лишь магистры.

4. Статус гносеологической тематики в средневековой философии

Как представлена тема познания в философских учениях Средних веков?

Преобладает онтологическая трактовка вопросов, касающихся познания. В этом сказывается близость средневековых философов платоновско-аристотелевской традиции. Эта традиция означала, **что центр тяжести лежит на бытие, а не на познании** (это можно обнаружить и у Августина, и у Боэция, и у Ф.Аквинского). Аквинат утверждал: «То, что в наибольшей степени есть, в наибольшей степени и истинно». Бытие тождественно Благу, Совершенству и Истине. Сущность мира и его подлинное бытие тождественны, поскольку они Божественны. Сущность онтологична — а это и есть реализм. Так, для Вильгельма из Шампо (1070 — 1121): универсалии как общие понятия, раскрывающие и представляющие сущность, существуют как объективная реальность (т. е. независимо от человеческого сознания) в Божественном Разуме.

Подчеркнем особенные (свойственные собственно Средневековью) моменты онтологической трактовки вопросов познания:

- Познание вплетено в ход самой религиозной жизни, оно неотделимо от нее; познание предстает как важнейший способ посвящения в тайны религиозной жизни. Именно в Средние века, по мнению Н.А.Бердяева, познание является функцией самой жизни. Познание сопро-

вожжает процесс духовного перерождения человека; познание — это подвиг веры.

- Истина — не отвлеченно-теоретическая, а Живая, животворящая Истина (здесь оправдана оппозиция: «отвлеченное — живое»). В таком случае Истина — это и есть жизненный путь человека; Истина — это то, что зависит не только от ума, но и от воли, от всей человеческой жизни. С Истиной человек соприкасается в опыте религиозной жизни. Истина есть не что иное, как истинное (подлинное) христианство, как истинное спасение, т. е. Истина несет в себе нравственно-жизненный смысл; всему этому противостоит *мнимое христианство*, а истинному спасению противостоит ложная жизнь.
- Вера — это не только и не столько психологическое состояние, а знание; это знание невидимого, оно полагается на факты мистического опыта. Высшее знание — жизнь конкретного целостного духа. Истинное знание — живое, цельное. Ложное знание — отвлеченные, только на словах исповедуемые догмы.

Номинализм как философский опыт выделения собственно гносеологической проблематики

Номинализм и реализм связаны с решением вопроса об универсалиях. Проблема универсалий останется для нас закрытой, если мы не попытаемся воспринять иное отношение к Слову, существовавшее в Средние века (об этом уже шла речь). В номинализме (У.Оккам, Дунс Скотт) в идейном плане создаются предпосылки для обретения гносеологией самостоятельного статуса (т. е. для постановки собственно гносеологических проблем) по отношению к онтологии, что, как мы понимаем, было совершенно чуждо античному мышлению. В чем проявлялись эти предпосылки?

1) Для номиналистов универсалии, идеи (как понятия, несущие в себе общее, сущностное) не отождествляются с подлинным бытием, не обладают статусом реальности. Статус идей (универсалий) не бытий-

ственный, не субстанциальный. Признается, что универсалии (общие понятия, идеи) *порождаются человеческим умом*, а не существуют изначально в Божественном. Божественный Разум не тождествен человеческому разуму. Бог своей Волей творит вещи, а затем в человеческих умах возникают идеи. Через идеи (общие понятия) ум познающего представляет себе (репрезентирует) сотворенный мир. Значит, идеи вторичны по отношению к вещам. А ведь в идеях выражена сущность — значит, сущность утрачивает свое бытийственное значение.

2) Одновременно с этим номинализм не признает различных уровней бытия, онтологической иерархии бытия (по принципу приближенности или удаленности к миру эйдосов, как это было у Платона; или как у Аристотеля, по значимости божественный род сущности — высший). У номиналистов все имеет равный бытийственный статус. Тем самым возникает интерес к чувственно воспринимаемому миру — к акциденциям (= свойствам). Если у реалистов (от Боэция и Бонавентуры до Аквинского) предмет познания — всеобщее, необходимое — имеет статус субстанциальных сущностей (из-за их Божественности), то у номиналистов познание может быть направлено и на единичную вещь.

3) Более того, номиналисты проводят различие между *предметом познания* и *представлением (знанием)* об этом предмете. Они разнятся по своей природе. Поэтому невозможно делать заключения от *представления (=образа)* о вещи к самой вещи — ведь некоторым образам ничего не соответствует в реальности. Они являются попросту фикциями (линии, точки в математике — это т.н. формальные предметы). Значит, в познании роль играет не только разум, но и воображение.

Выводы

1. Господство символизирующего мышления позволяет устанавливать связи между земным и небесным (как низшим и высшим) мирами. В силу этого познавательный опыт средневековой культуры несет в себе нравственно-

ценностное содержание, в нем слова и вещи сопричастны друг другу, а объяснение выстраивается по принципу смысловых зависимостей как герменевтическое истолкование символов.

2. Два пути познания органично присущи христианскому Средневековью — путь мистического откровения и познания как научения истолкованию Божьего Слова.
3. В сравнении знания и веры вера предстает как высший род знания, а Истина как подлинно христианский путь жизни, как подвиг веры.
4. В номинализме впервые с философских позиций намечаются предпосылки для отделения гносеологической тематики от решения онтологических вопросов.

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

- 1. Реалии новоевропейской истории: человек как субъект, мир как объект*
- 2. Научная рациональность как познавательный образец эпохи. Мыслительно-рассудочная деятельность как всеобщая форма поступков*
- 3. Особенности научного познания*
- 4. Признаки познания, знания и истины, отличающие новоевропейскую ментальность*
- 5. Внерациональный и иррациональный опыт новоевропейской культуры*

1. Реалии новоевропейской истории: человек как субъект, мир как объект

Исторические условия европейской культуры Нового времени радикально отличаются от эпохи Античности и Средних веков. Значимость этого периода времени для европейской культуры в целом состоит в том, что, по оценке Хайдеггера, «меняется вообще существо человека, и человек становится субъектом»¹⁷⁸, соответственно — мир для него превращается в объект. Самый глубинный процесс новоевропейской истории он

¹⁷⁸ Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С.102.

оценивает таким образом: «Новое время принесло субъективизм... Но столь же несомненно и то, что никакая предшествовавшая эпоха не создала подобного объективизма»¹⁷⁹.

Давайте начнем с того, что значит «человек становится субъектом»? Какие новые смыслы обретает его бытие? И кем же был человек до того, как он стал субъектом? Субъект — это творец и покоритель мира, в субъекте заключено активное начало; по Хайдеггеру, он всегда занимает господствующее положение и является источником всего существующего. Характер отношения субъекта «вовне» — это наступательное, властное и покоряющее отношение. В качестве объекта выступает все то, что подчинено, покорено, создано субъектом. Объект в этой связке «субъект-объект» выполняет роль зависимого и пассивного начала.

В хайдеггеровской терминологии критерий субъектности человека выражается таким образом: человек только тогда выступает в роли подлинного субъекта, когда «он становится тем сущим, на которое... опирается все сущее»¹⁸⁰; другими словами, когда именно человек, а не Космос или Бог является точкой отсчета для всего существующего. Выходит, что ни в Античности, ни в Средние века человек не выступал в роли субъекта. И Хайдеггер приводит аргументы в пользу такой оценки. Действительно, в Средние века признаками субъекта наделяется Бог, он источник творения, в том числе человека и его жизни; и человек в эту эпоху не субъект, а объект. В Античности он субъектом также не являлся. Это, конечно, не исключало понимания того, что человеку присущи индивидуальные особенности, что он способен к творчеству в различных видах искусства и философии, но центром мира, точкой отсчета для всего существующего в эту (очень длительную по времени) эпоху человек не являлся. Как замечает мыслитель, роль центра мира, от которого все зависело и которым все определялось, играл Космос. В емкой формуле Хайдеггера этот факт представлен так: «...в античности человек захвачен Космосом»¹⁸¹. При этом

¹⁷⁹ Там же. С.101.

¹⁸⁰ Там же. С.102.

¹⁸¹ Там же. С. 103.

он очень убедительно парирует контраргументы тех, кто ссылается на тезис Протагора — «Человек есть мера всех вещей», демонстрируя как бы особо значимое место человека в античном мире; Хайдеггер показывает, *как и в чем* это высказывание, напротив, лишь подтверждает его позицию, поскольку само непотаенное сущее приоткрывает каждому конкретному человеку свою меру открытости (непотаенности) и закрытости, т. е. само сущее задает меру.

В своей логике и своим кругом понятий эту же идею (об отсутствии в Античности человеческой субъектности) проговаривает и А.Ф.Лосев. В его многообразных текстах по античной культуре всегда присутствует важная для него мысль — античная культура (а для Лосева она, как мы ранее уже отмечали, в первую очередь, *рабовладельческая культура* по своим социально-историческим основаниям) — это безличная, вещная эпоха, она держится на интуициях Космоса, вещественного и телесного. По Лосеву, Античность не знала субстанциальной личности; безусловно, она знала героев, неповторимые в своей индивидуальности человеческие единичности, но действительно относящейся к себе, своему человеческому и предметному окружению личности — такого статуса человека античная культура принципиально не могла сформировать.

Представленная идея носит глобальный характер — ведь оценивается, по существу, весь путь, пройденный европейской культурой, включая Новое время; к тому же, безусловно, радикальная смена позиции человека в мире не могла не повлиять на глубинные механизмы познания мира (а это нас и интересует в первую очередь), поэтому высказанные соображения нуждаются в основательной аргументации. Свою аргументацию мы построим на том, что попытаемся обнаружить, одинок ли Хайдеггер в своих принципиальных оценках существа Нового времени, или та позиция, которую он высказывает, по-своему признается и другими мыслителями.

По сути дела, мы уже подтвердили хайдеггеровскую позицию рассуждениями на этот счет Лосева. Что касается других мыслителей, то вот мнения некоторых из них.

Н.А.Бердяев¹⁸² живо интересовался западной культурой и постоянно сравнивал ее основания с отечественной культурой. Он с горечью вынужден был признать, что в Новой истории Европы оказалась разорванной целостность человеческого бытия — субъект и объект болезненно разъединились. Мистические связи человека с Землей, космосом, миром оказались разрушенными, разорванными: Космос Античности и Средневековья распался; тогда человек нашел компенсацию и точку опоры внутри себя, в своем «Я». Бердяев признает, что в новоевропейской истории человек впервые претендует на роль царя и господина Земли, а может быть, и мира. В чем, по его мнению, противостественность подобного состояния? Человек как субъект, конструируя мир как объект (а ведь это мир, в котором он живет), умерщвляет в нем жизнь; человек как субъект, господствуя над миром (как объектом), утрачивает свои кровные связи с миром, забывает, что он сам — порождение этого мира. Противостояние субъекта и объекта, по Бердяеву, — показатель болезненной разорванности бытия, и оно должно быть преодолено. Субъект должен осознать беспочвенность своих претензий на привилегированное положение в мире.

Если отвлечься от эмоциональных оценок, то можно констатировать факт признания данным мыслителем превращения человека в субъект, а мира в объект именно в период новоевропейской истории.

Еще одна позиция — Э.Фромма. В его статье «Пути из больного общества»¹⁸³ по интересующему нас вопросу мы обнаруживаем следующее рассуждение. По его оценкам, западная культура развивалась таким образом, что смогла создать основу для полного выражения индивидуального опыта. Поясняет сказанное он таким образом: она предоставила возможности каждому отдельному человеку *чувствовать себя в качестве «Я»*. Это означает, что человек видит в себе активное начало и, следовательно, свидетельствует о его субъектном статусе.

¹⁸² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

¹⁸³ Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М., 1989.

Вряд ли стоит приводить новые имена, вывод очевиден — многие западные и отечественные мыслители XX столетия (и здесь нельзя не упомянуть постструктуралистов и постмодернистов, поскольку для них субъект-объектная разделенность мира сущего — важнейший показатель эпохи модерна) сходятся в оценке исторического смысла новоевропейской истории, связанного с кардинальным изменением места и роли человека в мире.

Как они объясняют причины радикального изменения реального положения человека в мире? **Э.Фромм**, например, причины и основания для решительного поворота в данную эпоху видит в духовной сфере, а точнее, в тех изменениях, которые претерпела религия к этому периоду. Импульсы Реформации, связанные с движением протестантизма и кальвинизма, устранили господствовавший материнский принцип жизнеустройства, считает он, и заставили обратиться к чисто патриархальному духу. Патриархальный (= отцовский) принцип жизнеустройства несет в себе рациональное отношение к миру, усиливает проявления индивидуальности и одновременно утверждает объективистскую позицию в отношении к миру. **Н.Бердяев** также религиозным влиянием на культуру объясняет ход тех событий, которые привели к трансформации места человека в мире. У него мы находим такой аргумент: «Таинства языческих религий были таинствами зависимости человека от природы, таинства христианской религии — таинства, освобождающие человека от власти естества»¹⁸⁴. При этом речь у него идет не о христианстве вообще, а о протестантизме, с которым он и связывает дух германизма. Раскрывая суть «религии германизма», определяющей дух Западной Европы, Бердяев прорицает: «Настоящий, глубокий немец всегда хочет, отвергнув мир, как что-то... навязанное и критически непроверенное, воссоздать его из себя, из своего духа, из своей воли и чувства», — и еще: «Немец... начинает с того, что отвергает мир, не принимает извне объективно данного ему бытия»¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С.63.

¹⁸⁵ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.169, 159.

А такой известный мыслитель, как Э.Кассирер, находит очень непривычное объяснение интересующему нас событию. Он пришел к выводу, что главным фактором, который привел к самоосвобождению человека и превращению его в субъекта, явилось учение Н.Коперника. Какая тут может быть связь, почему так? Все дело в том, что в этом учении решающее значение имеет идея *бесконечности миров*. А по мнению Кассирера, уже сам факт возможности *помыслить* бесконечность, *осознание* бесконечности требует неограниченной силы человеческого интеллекта. И вот эта-то нарастающая мощь человеческого интеллекта коренным образом преобразовала весь способ человеческого бытия.

Если бы мы продолжили движение в этом направлении, отыскивая у разных мыслителей объяснительные аргументы, то перед нами, наверняка, предстал бы калейдоскоп факторов. Хотя уже одно простое перечисление факторов, повлиявших на изменение статуса человека в мире, заставляет задуматься о степени важности каждого из них. Хотелось бы иметь некоторое целостное представление об этом эпохальном событии, до сих пор определявшем глубинные механизмы жизнеотношения европейцев (неиндифферентные и к жизни россиянина). Итак, в чем, собственно, заключена «интрига» интересующего события — становление человека в качестве субъекта?

Ход событий, как нам представляется, станет более понятным, если мы проведем сравнительный анализ взглядов таких двух величин европейской мысли, как К.Маркс и М.Хайдеггер. На глазах одного из них указанное положение дел набирало силу уже более двух столетий, а Хайдеггер мог осмыслить уже более чем трехсотлетний отрезок европейской истории. Самое любопытное, что сопоставление позиций Маркса и Хайдеггера под тем же самым углом зрения (через призму становления человеческой субъективности) я обнаружила у одного из современных немецких философов — А.Шмидта. Видимо, в подходах этих знаковых для современной европейской философии фигур — К.Маркса и М.Хайдеггера — присутствует какой-то важный общий (а может быть, и сходный) момент; попытаемся в нем разобраться.

Для Хайдеггера: 1). Человек как субъект существует не изначально. Он достаточно недвусмысленно заявляет: «Человеческий субъект не свалился с ясного неба и не существует в природе изначально»¹⁸⁶. Человек как субъект — это продукт длительного исторического развития. Хайдеггер считает, что «сначала должно было исподволь измениться бытийное положение человека, чтобы он смог увидеть свое призвание в том, чтобы стать субъектом»¹⁸⁷. Эта же мысль в более категоричной формулировке звучит так: «По сию сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве субъекта»¹⁸⁸. 2). Что должен, по замыслу Хайдеггера, обрести человек, чтобы стать субъектом? Ответ таков: «субъектом человек становится тогда, когда он не сужен никакими ограничениями, а раскован во всех отношениях»¹⁸⁹. Получается, по Хайдеггеру, что раскованность и свобода — вот что отличает субъекта. Но он при этом прекрасно понимает, что «чистой свободы» и «полной раскованности» не бывает. Для него «голая раскованность» и произвол — лишь *ночная* сторона свободы. Он отстаивает «*дневную*» сторону свободы. Она, по его мнению, сопряжена с необходимостью. Но каким образом? 3). Начиная с Нового времени, человек приходит к осознанию того, что всё, чему он подчинен в своей жизни, создано им самим, т. е. все обязывающее его, все необходимое, порождено и сотворено самим человеком. Человек живет по законам, созданным им самим. Вот в каком смысле человек обладает свободой! Вот в каком смысле ему присуща раскованность! Раз от человека зависит — значит, по его воле принято и сотворено. Новая история обнаруживает, что не Космос (с его космической гармонией — Логосом) и не Божественный промысел определяют жизнь человека, напротив, человеческое бытие зависит только от деяний и поступков самого человека.

Что в человеческой жизни зависит от самого человека? Цели его существования и развития (нет ника-

¹⁸⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С.305.

¹⁸⁷ Там же. С.305.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же. С.266.

кой судьбы или Божьего промысла), властные отношения и законодательство (Хайдеггер говорит о «самоуполномочивании власти»), нормы морали и права, а также весь предметный мир, в котором протекает жизнь человеческого общества, — это совсем не «дикая» природа, а очеловеченная.

Если обратиться к **Марксовой** позиции по обсуждаемому вопросу, то, на первый взгляд, она имеет прямо противоположный смысл. И проявляется это в следующем. 1). Для Маркса свобода — это родовая характеристика человеческой деятельности (в отличие от поведения животных, основанного на инстинктах). Так, уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» сказано: «...в характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а **свободная сознательная деятельность** как раз и составляет **родовой характер человека**» (выделено мною. — Н.Б.)¹⁹⁰. Выходит, что те признаки, которые позволяют судить о человеке как субъекте, присущи ему с момента появления человеческого рода. И тогда изначально, с момента появления человека в этом мире, мир является для него объектом. Мы находим в названном произведении и эту оценку: «...именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* (человека) производением и его действительностью»¹⁹¹. Получается, что действительность природе дает человек, она зависима от него. К этому добавим, что к родовым отличиям человека, по Марксу, относится и его способность делать саму свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания — а это также важнейший признак субъектности. Как видим, по Марксу, человеку уже изначально присущи признаки субъектности: а) его деятельность носит сознательный и волевой характер; б) природа находится в зависимости от предметной деятельности человека.

¹⁹⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С.565.

¹⁹¹ Там же. С.566.

2). Прямо противоположна хайдеггеровской оценка Марксом и тех изменений, которые происходят с человеком в период Нового времени. Если обратиться к основным сферам человеческой жизнедеятельности, то в новоевропейской истории сквозной характеристикой человеческой жизнедеятельности становится феномен **отчуждения**. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» гегелевское открытие феномена отчуждения Абсолютной Идеи используется для объяснения особенностей человеческой жизни при капитализме.

Что означает феномен отчуждения? Отчуждение происходит тогда, когда моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, от меня не зависящая. **Отчуждение** — процесс по своей природе прямо противоположный становлению субъекта. Отчуждение связано с утратой человеком самого себя, всех сущностных признаков, отличающих его как субъекта.

3). Маркс обстоятельно рассматривает виды отчуждения: а) истоки отчуждения лежат в особенностях и характере трудовой деятельности. В этот период в своей предметной деятельности, в труде человек перестает быть свободным — отчужденный труд (труд ради поддержания человека как физического существа); такой труд принижает человеческую самодеятельность (= свободную деятельность) до состояния простого средства труда (когда попросту нужны рабочие руки); тем самым родовая жизнь человека (вспомним ее характеристики по Марксу) превращается лишь в средство для поддержания физического существования; б) если взять сферу политических отношений, можно ли говорить о свободе человека — о присутствии субъектных признаков у человека как гражданина? Этот вопрос активно обсуждался Марксом в связи с Великой французской буржуазной революцией, провозгласившей лозунг свободы, равенства, братства. Маркс и Энгельс ставят под вопрос состояние «свободной человечности» (другими словами, сомневаются в статусе человека как субъекта в сфере социально-политических отношений). Ход их рассуждений в работе «Святое семейство» таков: новоевропейское государство представляет собой не что иное, как **граждан-**

ское общество. Что означает «гражданское общество»? Это общество, в котором один независимый человек связан с другим (таким же независимым) человеком; связан прежде всего и главным образом *узами частного интереса*. Этим обусловлена возможность свободной торговли и свободной промышленности как свободного обмена (в виде купли-продажи) своими интересами. Гражданское общество кажется завершенной и совершенной формой **независимости** индивидуумов и вершиной достижения человеческой свободы. Но, по оценке Маркса и Энгельса, свобода в политической сфере лишь видимость свободы, она иллюзорна. С позиций марксизма следует говорить **о рабстве** гражданского общества — ведь это общество, в котором идет борьба человека против человека, индивидуума против индивидуума.

Итак, с марксистских позиций свобода как родовая характеристика человека в условиях новоевропейской истории оборачивается отчуждением и рабством, тем самым человек утрачивает качества субъекта. Кажется бы, Хайдеггер и Маркс обнаруживают прямо противоположные по своей сути закономерности истории Нового времени, а именно: Хайдеггер утверждает о становлении к этому времени человека как субъекта, Маркс — об утрате человеком качеств субъекта. И все-таки, мне представляется, что Марксов подход не отрицает тех сущностных признаков новоевропейской культуры, которые от лица Хайдеггера были заявлены в самом начале лекции, — становления человеческой субъектности. Все дело в том, что если Хайдеггер оценивает новоевропейскую историю с позиций предельных оснований человеческого бытия, а они связаны с глубинной сущностью человека, то Маркс совершает постоянный «перескок» с оценки общечеловеческой сущности (родовых признаков) к позиции пролетариата — он «вымеряет» новоевропейскую историю по классово-пролетарским меркам. Общечеловеческий подход он считает абстрактным. А ведь именно пролетариат в условиях Нового времени низводится до состояния лишь «физического субъекта», понятого как простое орудие, как средство. Но давайте задумаемся — ведь именно те условия, которые мы связываем с отчуждением человека, его политическим раб-

ством, одновременно в глубинных структурах бытия задавали и создавали предпосылки для проявления активно-личностного начала — присутствия частного интереса везде и во всем. И тот же самый механизм отчуждения, в том числе отчуждения человека от человека, был, пожалуй, единственным средством разрушения жестких корпоративных (иерархичных) связей Средневековья. Корпоративизм — это особый тип социальных связей, когда они оказываются связями-зависимостями, основанными на внеэкономических формах принуждения (привилегиях — будь то наследственные, номенклатурные или какие-либо иные). А иногда в текстах Маркса встречаются идеи, полностью созвучные Хайдеггеру. Так, в понимании философской сути крупной машинной промышленности звучит такая мысль: крупная машинная промышленность свидетельствует об особом месте человека в мире. Человек в состоянии сотворить то, что не встречается в природе, причем в гигантских размерах. Крупная машинная промышленность есть не что иное, как опредмеченные силы человека. А крупная машинная промышленность, фабричный способ производства — черты индустриальной эпохи, каковой и является новоевропейская культура.

Таким образом, мне представляется, что марксизм с позиций собственной методологии обосновывает кардинальное изменение человеческой жизни в Новое время. И в этом нельзя не видеть прямого сходства с хайдеггеровскими воззрениями. Но в марксизме все происходящие события оцениваются не в отношении к человеческой сущности вообще, а с социально-классовых позиций. А вот что касается истоков человеческой истории, то здесь марксизм обращается к предельным смыслам человеческого бытия через понятие «родовой сущности человека», но родовые признаки человека наделяются качествами, со всей очевидностью сложившимися в Новой истории, именно они для Маркса являлись критерием и мерой, он смог отразить родовые признаки человека в условиях новоевропейской истории. Даже в этом нельзя не видеть косвенного сходства с воззрениями Хайдеггера.

Что **означает мир как объект** в контексте проведенного анализа?

- Объект — это то, на что направлена деятельность субъекта.
- Объект — это мир, обработанный субъектом, при этом слово «обработанный» несет нейтральный смысл, а ведь здесь должны звучать более сильные и категоричные характеристики.
- Объект — это мир, *покоренный* субъектом. Упор должен быть сделан на наступательное, властное отношение человека к миру.

Мы видим, что понятия «мир» (сущее, реальность, действительность, бытие и др.) и «объект» не тождественны. Тогда в чем отличие понятий «мир» и «объект»? *Мир* в богатстве своих связей и отношений бесконечен, он сущностно неисчерпаем, качественно многообразен и количественно безмерен. Но на каждом данном этапе человеческого существования в соответствии со своими замыслами и потребностями человек высекает и отбирает в окружающем его мире то, что отвечает его жизненным побуждениям и интересам. Это и приводит к трансформации мира в объект. Тогда выходит, что *объект — это мир, с которым в той или иной форме связана человеческая деятельность*. Объектом может быть и то, на что еще только направлена человеческая деятельность, и то, что уже вобрало и впитало ее в себя. Обобщая сказанное, дадим такое определение: **объект — это мир сущего, обработанный и преподанный в человеческих смыслах**. Данное толкование при всей кажущейся простоте несет в себе нечто далеко не очевидное. Так, в «Тезисах о Фейербахе» Маркса предшествующий материализм подвергается критике именно за то, что для него действительность (читай — мир) берется только в форме объекта, а не как человеческая чувственная деятельность. С позиций хайдеггеровской терминологии оценка, данная Марксом, противоречива, т. к. объект и есть то, что появилось благодаря человеческой деятельности. Но по сути своей рассуждения Хайдеггера и Маркса совпадают — в новоевропейской истории почти невозможно найти островки «девственной», «дикой» природы, не задетой в той или иной форме человеческой мыслью, словом или делом.

Сам Хайдеггер уточняет понятие «объект» через понятие «картина мира». Давайте задумаемся в цент-

ральную характеристику картины мира, которую мы обнаруживаем у Хайдеггера: «картина мира», сущностно понятая, означает... не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина»¹⁹². В картине мира присутствует главный признак объекта — зависимость от субъекта. Для Хайдеггера «картина мира» и «объект» — синонимы. Поэтому для него «картина мира» — сугубо новоевропейский феномен, т. к. ни в Античности, ни в Средние века мир еще не мог быть объектом, поскольку не был до такой степени зависим от человека, чтобы это могло войти в сознание философов. Технология и смысл новоевропейской культуры заключаются в том, что она представляет собой культуру постоянного открытия нецивилизованной, некультуренной, необработанной и непокоренной человеком девственной природы (существующей вне меня (= вовне) и во мне) и постоянного ее преобразования в объектные определения человеческих способностей.

2. Научная рациональность как познавательный образец эпохи. Мыслительно-рассудочная деятельность как всеобщая форма поступков

Новоевропейская культура манифестировала собой **новый способ бытия — новый тип культуры — новый тип человека и новый тип науки**. Новоевропейская наука (а конкретнее — математическое естествознание) наиболее полно воплотила в себе культуротворческие достижения интересующей нас эпохи; наука — самая значимая часть этой культуры. Не случайно у Хайдеггера мы находим такое рассуждение: «Если удастся добраться до метафизического основания, обосновывающего новоевропейскую науку, то, исходя из него, можно будет понять и существо Нового времени вообще»¹⁹³.

В своих оценках роли и значения науки в культуре Нового времени Хайдеггер (несмотря на то, что он

¹⁹² Хайдеггер М. Время картины мира. С.103.

¹⁹³ Хайдеггер М. Указ. соч. С.94.

экзистенциалист, т. е. представитель течения, которое науку «на дух не принимало») близок такому мыслителю, как В.И.Вернадский, который сам являлся творцом в науке и в философии выступал от лица науки, называя себя натуралистом. Их оценки роли и места науки в новоевропейской истории нередко совпадают. Наука для них — ближайший и непосредственный заместитель культуры Нового времени, ее роль подобна роли религии в Средние века. Хайдеггер вынужден признать: наука — это решающий способ, каким для нас предстает все, что есть. Он констатирует — действительность, в которой живет сегодняшний человек, все больше определяется наукой¹⁹⁴.

Вернадский (наряду с американцем Шухертом и французом Леруа) вводит идею **ноосферы**. В объяснении Вернадского ноосфера — это сфера научного разума, воплощенного в человеческой практике. Ноосфера, по его оценке, начала складываться именно в истории Нового времени. Смысл происходящего он представляет так. С конца 16 — начала 17-го столетий *наука о природе и математика вошли в человеческую жизнь как новая историческая сила*. И он поясняет далее, в каком смысле наука становится социально-исторической силой. Длительное время европейское человечество в своей практике (рудники, строительство, морское и горное дело, фармацевтика, красильная и ткацкая деятельность и пр.) безнаказанно могло обходиться традицией и накопленным ранее опытом, но все достижения этой технологии деятельности оказываются детским лепетом перед тем, что смогла предоставить практике наука. Состояние науки, начиная с Нового времени, позволило ей воплотиться в технику и технологию и революционно продвинуть их. Вот поэтому с этого времени, по мнению Вернадского, к науке должно быть особое отношение. Это особое отношение, по его мнению, должно заключаться в том, что самые различные представления о реальности, выработанные человечеством — религиозные, философские, социально-политические и др., — должны, в случае их противоречия с научной истиной переделываться и

уступать ей. Он настаивал на том, что научные истины обязательны для всех. В духовной жизни человечества **таким приоритетом обладает только наука**. В этой оценке Вернадского выражен тот дух отношения к науке, который и возник в Новое время, когда вера в науку заменила веру в религию.

Наука входит не только в практическую жизнь, она представляет собой и новую ментальность. Наука становится образцом, критерием и своеобразной нормой познания в рамках данной культуры. Наука задает ценз культурности, просвещенности и интеллигентности. Наука попросту становится модой (Лаплас — походная книга Меттерниха, Наполеон бредит формулами механики и покровительствует научным талантам), она претендует на непогрешимость: наука доказала — этим все сказано.

Те характеристики познавательной деятельности, которые были свойственны науке, оказываются необходимыми и для остальных сфер человеческой жизнедеятельности; научный способ познания как познавательная матрица, как некий стереотип-норматив входит в глубинные структуры жизнедеятельности новой культуры.

Любопытное подтверждение сказанному можно обнаружить у Канта в статье под названием «Ответ на вопрос: что такое просвещение?»¹⁹⁵. Это, по сути, публицистический текст, а публицистика представляет собой зеркальное отражение широкого круга злободневных проблем. Кант различает два состояния человека в любом виде его деятельности. Первое состояние — состояние просвещенности — он связывает с совершеннолетием человека; второе состояние — несовершеннолетие — он квалифицирует как неспособность пользоваться собственным рассудком без чьей-либо помощи. Кант считает, что это второе состояние является почти естественным состоянием современного человека. Большинство людей (а среди них ни много ни мало весь прекрасный пол) считает, что им нет необходимости мыслить, пусть другие занимаются этим докучливым делом. (И это констатирует немец в отноше-

¹⁹⁵ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т.6.

нии своих соотечественников, что же надо говорить тогда по поводу нас?) Современному человеку нужны опекуны мысли, ему нужны помочи («помочи для мысли»). Кант образно расписывает сложившуюся ситуацию так:

Со всех сторон сегодня слышны голоса: Не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь!

Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите налоги!¹⁹⁶

Духовное лицо: не рассуждайте. А верьте!

Девизом Просвещения, по Канту, должен быть призыв — Имей мужество **пользоваться собственным рассудком!** Кант призывает уважать собственное достоинство **и мыслить самостоятельно** — ведь в этом состоит призвание каждого человека.

Что нужно создать или что нужно сделать для этого — для того, чтобы самостоятельно мыслить?! Кант приходит к выводу: для того чтобы преобразовать образ мышления (сделать его самостоятельным), не нужны никакие революции. Для просвещения (= превращения человека в существо совершеннолетнее) не требуется ничего, кроме свободы, понятой самым безобидным образом (из всего того, что можно называть свободой) — а именно: свободы **во всех сферах человеческой деятельности** пользоваться своим разумом. Если человека ограничить в этом вопросе (стеснить его свободу самостоятельно мыслить), то такое ограничение и станет препятствием для просвещения. Но, с другой стороны, свобода ведь невозможна без ограничений. Тогда какое ограничение свободы содействует просвещению? Кант приходит к выводу: всегда должно быть свободным *публичное применение разума*. При этом под публичным применением своего собственного разума Кант понимает такое, которое осуществляет то или иное лицо, обращаясь ко всей читающей публике. В противоположность публичному *частное применение разума* — это его использование на гражданском посту или службе. Здесь не дозволено рассуждать, здесь сле-

дует повиноваться и исполнять (иначе развалится единое общественное целое). При этом отметим один принципиально важный для Канта момент — он считает, **когда тот или иной человек публично использует свой разум, он выступает как ученый**. Чтобы понять, как это возможно, обратимся к кантовским пояснениям. Уже приведенные выше примеры предстанут в такой расшифровке.

По поводу офицера. Было бы крайне пагубно, если бы офицер, получивший приказ по службе, стал бы вслух рассуждать о целесообразности или полезности приказа, он должен повиноваться. **Но как ученому** (Кант именно так, без каких-либо особых связей в мыслях и переходов выстраивает образ офицера — как военачальника и как ученого) ему нельзя запретить высказывать свои замечания об ошибках в воинской службе и предлагать их для обсуждения.

По поводу гражданина-налогоплательщика. Он не может отказаться от уплаты возложенных на него налогов, больше того, в этой позиции он может быть подвергнут наказанию за критику и порицание существующего налогообложения. **Но когда он, если он ученый**, публично высказывает свои мысли о несправедливости подобных налоговых предписаний, то его действия не противоречат долгу гражданина.

Точно так же и по поводу *священнослужителя*. Он обязан читать проповеди пастве согласно символу церкви, которой он служит, ибо на этом условии он был принят на службу. **Но, выступая как ученый**, он располагает полной свободой и даже обязан сообщать публике свои тщательно проверенные мысли об ошибках в церковных символах и предлагать идеи о лучшем устройстве церковных дел. Отсюда, при публичном применении своего разума духовное лицо располагает неограниченной свободой пользоваться своим собственным разумом и говорить от своего собственного лица.

Как видим, публичное применение разума заключается в беспристрастном исследовании происходящего, выяснении подлинного положения дел со всеми плюсами и минусами, т. е. установлении истины. Но ведь именно этим требованиям стремится удовлетворять наука.

Вывод Канта: человек есть нечто большее, чем машина. Его человеческое достоинство состоит в призывании пользоваться собственным мышлением.

Наш вывод из публицистических размышлений Канта по интересующему вопросу может быть таким: в поступках зрелого, совершеннолетнего человека во всех сферах его жизнедеятельности должна присутствовать важнейшая **познавательная составляющая** — умение критически оценивать сложившуюся ситуацию и только на этом основании выбирать путь собственного поведения, а это значит — быть способным познавать мир своего бытия с позиций ученого, глазами научного исследователя — быть объективным, беспристрастным, отыскивающим истинное положение дел. Кант выразил дух эпохи тем, что замкнул человека на самого себя — человеческая жизнь должна вращаться вокруг человеческой персоны, вокруг собственного «Я», — никакие внешние воздействия, влияния и распоряжения этому «Я» не нужны. Тем самым человеческие поступки обретают мыслительно-рассудочную форму, отвечающую духу новоевропейской науки.

3. Особенности научного познания

В чем заключается сила науки? (Имеется в виду новоевропейская наука, поскольку она была и в Античности и в Средневековье, но это были особые разновидности науки, вписывающиеся в ментальность соответствующих эпох; далее речь пойдет только о европейской науке.) Чем таким особенным отличается научное познание, что позволило науке обрести столь ощутимую власть в новоевропейской культуре?

1. Наука кардинальным образом отличается от всех других способов познания мира — религиозного, собственно философского, художественного, обыденного и других — тем, что **дает первое и последнее слово исключительно самому предмету**. Так, к примеру, чтобы познать движение тел, как оно есть само по себе, не надо ссылаться ни на какое-то там совершенное круговое движение небесных тел или, напротив, земные виды движения — естественное и насильственное, не надо отыскивать в нем какие-то скрытые смыслы, а

надо брать его в том виде, как мы его наблюдаем, а именно: в механике Нового времени движение рассматривается как перемещение тела из одной точки пространства в другую. Наука способна познать существующее само по себе, как оно есть, в силу того что ею был выработан **научный метод**.

2. Научным методом новоевропейской науки стал **эксперимент**. Эксперимент пришел на смену умозрительному созерцанию античной науки и сверхчувственному опыту средневековой. Ни Античность, ни Средневековые эксперимента не знали. Ведь наблюдение за миром животных и растений в изменяющихся условиях (Аристотель) — это еще не эксперимент. Не является экспериментом и деятельность ученого, использующего приборы и инструменты (как это делал, к примеру, Роджер Бэкон — средневековый схоласт). Отличительная и решающая черта эксперимента в том, что он начинается с выдвижения идеи о закономерной связи основополагающего закона (или принципа). В ходе эксперимента устанавливаются факты, подтверждающие или опровергающие выдвинутый закон. В исторических и гуманитарных науках эксперименту соответствует т. н. «критика источников» (их отыскание, сопоставление, проверка, оценка, истолкование и пр.). Почему в ходе эксперимента устанавливаются факты? Да в силу того, что по своему характеру эксперимент является деятельностью материальной, практической. Эксперимент — это особый вид действий: в нем наука как познавательная деятельность соединяется с тем, что в Античности и Средние века носило название механического искусства или ремесла (технэ). Итак, *эксперимент — это особый вид деятельности, который руководствуется законом и имеет своей целью с помощью получаемых фактов подтвердить или опровергнуть выдвинутый закон (или принцип)*.

А.Пуанкаре суть эксперимента образно выразил так: «Эксперимент — это средство, способное сгибать природу и так и этак, пока она не принорвится к требованиям человеческого разума». В эксперименте проявляется активность познающего. Исследователь в эксперименте явно выполняет роль субъекта. При такой характеристике эксперимента познание природы напоминало показания и разбирательства, проводимые

в суде. Эксперимент и называли «процедурой судебного разбирательства с природой».

Научный метод обладает особыми приемами и средствами, чтобы выйти к изучаемому предмету самому по себе и представить его таким, каков он есть, а это значит — **объективно**. При этом изучаемый предмет — это не только физические, химические или биологические явления, но и человеческий язык, и психические явления, и человеческая история, и социальные процессы, т. е. любая фиксируемая реальность. Объективность, достигаемая с помощью научного метода, и держится на **фактах**. Факты — упрямая вещь, поскольку несут в себе достоверную информацию.

3. Познать изучаемый предмет таким, как он есть, можно, если раскрыть его связи с другими предметами, т. е. обнаружить порядок его связи с ними. Хайдеггер раскрыл эту особенность так: действительность раскрывает себя в науке через **предметное противостояние**; наука обладает средством доводить действительное до предметного противостояния, скажем, кажущееся движение Солнца она рассматривает через движение Земли вокруг Солнца, а особенности живого объясняет взаимодействием организма с окружающей средой и пр.

4. Таким средством в научном познании, раскрывающим связь самих предметов между собой, является механизм **причинно-следственной связи**. Ничто в мире не происходит без причины, все имеет причины, и все приводит к каким-либо следствиям. Механизм причинно-следственной связи сменил символические зависимости средневекового миропонимания. Европейская наука Нового времени держится на постулате причинности. Обнаружить и установить причинно-следственные зависимости — в этом и заключается цель научных исследований. Объяснение, основанное на принципе причинности, и стало водоразделом между мифо-религиозным и современным типом мышления. В науке Нового времени изучаемые явления объяснялись исключительно на основе естественных причин. *Естественные причины* — значит не целевые, не формальные причины, как выходящие за пределы объективной реальности, а связи и зависимости между самими явлениями существующего мира. Это деперсонифициро-

ванный, безличностный механизм причинно-следственных зависимостей. Свое концентрированное выражение предметные взаимосвязи, причинно-следственные зависимости получили в феномене так называемого лапласовского детерминизма. Лаплас как представитель новой науки считал, что если знать параметры некоторого исходного состояния Вселенной, то можно вычислить любое ее последующее состояние — ведь одно вызывает другое, и нет никакого иного или случайного влияния или вмешательства; в данном контексте становится понятной его знаменитая фраза о том, что наука в гипотезе Бога не нуждается.

Что еще важно учесть в этой особенности науки? Когда речь идет о постулате причинности, надо иметь в виду, что наука Нового времени исследовала не единичные, не уникальные связи, а повторяющиеся, воспроизводимые в ходе эксперимента или наблюдения, следовательно, связи общие и универсальные (как, скажем, законы механики, имеющие отношение и к Земле, и к небу). Нет науки об уникальных явлениях — наука не имеет никакого отношения к чудесам (чудо и есть единичное, не воспроизводимое по желанию экспериментатора явление).

5. *Объективное, повторяющееся, воспроизводимое, общее* — это все характеристики **закона**. Наука дает знание на уровне законов. По Хайдеггеру, закон — это устойчивое в изменчивом. Закон в науке Нового времени держится на фактах, а не на умозрении, не на созерцании чистых сущностей. Законы — это и есть те регулярности, которые обнаруживаются в системе фактических данных.

6. Поскольку научное знание — это знание на уровне законов, то с помощью обнаруженных закономерностей можно рассчитать (с определенной степенью точности), как будут протекать интересующие нас события в будущем, либо узнать, как они происходили в прошлом. Новоевропейская наука — предсказывающая наука. В силу этого в естественных науках (а именно они получили преимущественное развитие) особую роль стала играть математика. То, что было сказано на заре новоевропейской истории — книга природы написана на языке математики, усиливает свое значение, и уже Кант позволял себе категорично заявлять о том,

что в каждой науке столько науки, сколько в ней математики.

Из этих особенностей научного знания следует вывод, что познавательная деятельность в науке представляет собой не созерцание и не усмотрение сущности (как в античности), не герменевтическое истолкование смысла символов (как это было в средневековой науке), а деятельность в самом строгом смысле этого слова — проективно-операциональную (рассчитывающую прошлое, настоящее, будущее), инструментальную (оснащенную приборами и подчиненную определенным правилам действий), технологичную (связанную с многообразными способами разделения труда), институциональную (нуждающуюся в особых формах организации, требующую для своего существования особых учреждений). Вот поэтому Хайдеггер и называет науку Нового времени «предприятием».

4. Признаки познания, знания и истины, отличающие новоевропейскую ментальность

А теперь попытаемся обозначить то, что свойственно познавательной деятельности данной культурной эпохи в целом, отходя от характеристики одного только научного познания, но при этом все же держа его в голове, одновременно и как предел, и как образец познания.

1. И здесь придется начать с того, чем закончили предыдущий вопрос, а именно: *познание становится деятельностью особого рода, цель и смысл которой «прорваться» к природе, постичь ее такой, какая она есть сама по себе, но при этом так, чтобы затем можно было использовать полученные знания на практике.* Эти целевые установки заметно отличают данный способ познания от античного и средневекового, ориентированных либо только на проникновение в сущность вещей (без установки использования на практике, поскольку ориентация на пользу и выгоду отвращает от сущности), либо на духовное перерождение человека. Указанные отличия дали основание Хайдеггеру назвать новоевропейский способ познания мира **исследованием**. *Познание становится исследованием.* Познание

как исследование означает: а) поиск неизведанного — оно всегда открытие нового, ранее неизвестного; стало быть, познание как исследование эвристично, что было совершенно несвойственно Средневековью, как мы отмечали ранее; б) познание как исследование — это всегда *природопознание*: оно обращено к природе и природным факторам, т. е. тому, что существует и функционирует по собственным законам, не зависящим от человеческих воздействий (данный смысл термина «природа» во многом и закрепился благодаря новоевропейским представлениям об оппозиции «природа—культура», хотя несомненно, истоки этого различия — в античном «фюсис» и «технэ»); природа и природные факторы — это и окружающий человека мир, и то, что мы называем внутренним его миром (те процессы, которые в нем разворачиваются, столь же независимы от нашего сознания, как и то, что происходит вовне, что хорошо показал Фрейд).

2. Однако в силу тех особенностей эпохи, о которых шла речь в первом вопросе, данная целевая установка познания оборачивалась своеобразным парадоксом — все попытки и претензии познать мир таким, каков он есть на самом деле, оказываются тщетными. Ведь в конечном счете человек познает только то, что ему надо, — мир таков не потому, что он таков, а потому что человек (как субъект) велит ему быть таковым. И эта противоречивость нашла свое отражение в трактовке западноевропейскими философами самого *содержания и структуры познавательной деятельности*. Познание предстает как процесс двусторонний: оно является движением, идущим от познающего лица к миру, к исследуемой природе, — и это есть процесс ее **субъективации** (окружающий мир, природа оказываются приложением человеческих способностей — его замыслов, проектов, интересов), на этом моменте познавательной деятельности Нового времени Хайдеггер настаивает особо, отмечая, что познание — это наступательное, покоряющее схватывание и постижение предмета. Одновременно познание только тогда оказывается состоявшимся и удовлетворенным, когда человеческие запросы находят в природе и окружающем мире свое подтверждение в виде обнаруженных свойств, качеств, сил и закономерностей самой при-

роды. К примеру, Декарт заявляет, что, оказывается, природа — большой механизм, похожий на машинный механизм, только более тонкий, более скрытый; и такой образ природы неслучаен, поскольку требовалось найти посредством машин-механизмов пути воздействия на природу. Это есть не что иное, как процесс **объективации**. *Субъективация и объективация* — две стороны одного и того же процесса. Отсутствие хотя бы одной из них делает познавательный процесс неполноценным. Субъективация, не подкреплённая представлениями об объективно протекающих процессах, чревата утопиями и воздушными замками, выстроенными на песке. Вместе с тем чем тоньше и скрупулезней человек осознаёт свои запросы и внутренние возможности, тем более широко и глубоко он проникает в природный мир окружающей его и внутренней среды. Это пояснение делает понятным высказывание Хайдеггера, которое, на первый взгляд, кажется простой игрой слов: «Чем субъективнее субъект, тем объективнее объект», — а также его мысль о том, что только Новое время создало предпосылки для скатывания в субъективизм. Все отмеченные моменты — звенья разобранной выше структуры познавательной деятельности, объединяющей в единое целое процессы объективации и субъективации. В новоевропейской философии и позднее эти процессы назывались по-разному. Одно из распространённых названий терминологически звучит так: познание представляет собой двуединый процесс **опредмечивания и распредмечивания** (эта терминология особенно характерна для гегелевской и марксистской традиции). Опредмечивание и означает отчуждение сущностных сил человека, оно тождественно субъективации; тогда как распредмечивание — это снятие чуждого человеку в природе, присвоение человеком природных свойств и качеств, что тождественно объективации.

3. Какими характеристиками можно обозначить особенности знания? Перечислим их:

а) ориентация на природу как «она есть сама по себе» — это ориентация на объективность знаний, которую можно достичь, только отвлекаясь от всего ценностного, привносимого субъектом. Новоевропейский идеал знания — это знание в максимальной сте-

пени аксиологически (т. е. ценностно) очищенное, оно деперсонифицировано, деэстетизировано и деморализовано. Как «теологические путы», воспринимается всякая попытка соединить знание с идеями добра, блага или красоты. Весьма показательно в этом плане учение Бэкона об идолах и призраках «рынка и пещеры». Следовательно, можно зафиксировать, что *важнейшая составляющая знания — предметная, или объектная* (что совсем было несвойственно Средневековью).

б) в содержании знания должно найти отражение то положение, которое красной нитью проходит по данной теме — активность субъекта. При всем стремлении изъять из знания субъективное — устранить в содержании знания зависимость от субъекта не удастся. Поэтому следует также отметить его существенное отличие — это **знание-представление**. Знание-представление несет в себе образ вещи (явления или события) не как копию или фотографию, а как такой образ, в котором реализован некий человеческий проект, в котором заключена модель потребного будущего или некая схема уже несуществующего прошлого; знание-представление включает в себя весомый элемент творчества, воображения, фантазии. Знание в своеобразной форме включает в себя дух самого Нового времени, т. е. культурно-историческую среду своего возникновения и развития. В этом плане разительны отличия новоевропейского образа знания от того, каким, например, мыслил познавательный образ (хранимый в «дворцах памяти») Августин; для него образ — это то, что замещает предмет, когда перед нами самого предмета нет, но он все же есть внутри нас;

в) важнейшая характеристика знания, отвечающая духу времени, состоит также и в том, что **знание становится силой**. «Знание — сила» — вот девиз Нового времени. И многое из того, что не позволяет знанию становиться простой копией познаваемых объектов, как раз и связано с тем, что в содержании знаний, в самой сердцевине его присутствует своеобразная схема деятельности, т. н. операциональная составляющая познавательного образа. Операциональная, инструментально-деятельностная составляющая познавательного образа создает потенциальные предпосылки для реализации и претворения подобного знания в прак-

тике. В качестве примера можно привести понятия «вес», «длина», «температура», «сила», «время», «скорость», «площадь», «объем» (кстати, применяемые не только в науке, но и в повседневной жизни) и многие другие — это все понятия, уже изначально включающие в себя процедуру их получения, т. е. некую процедуру инструментального действия.

Как видим, по своему содержанию особенности новоевропейского знания таковы, что оно является неразрывным единством указанных выше составляющих — объектно-предметной, субъектной (понятого в самом широком диапазоне) и операционально-деятельностной.

С помощью каких познавательных способностей приобретается это знание, осуществляется процесс познания? Напомню, что Античность формировала и лелеяла ум, добирающийся до высот чистого знания (знания ради знания), *разум*, способный к усмотрению чистых сущностей, при этом пренебрегала чувствами, попросту не доверяя им. Средневековые сосредоточились на внутренних чувствах-переживаниях (в мистике) и логической изошренности интеллекта (в схоластике), уразуметь сердцем — такова новая способность, открытая христианской культурой. Новоевропейская ментальность работала в двух плоскостях — чувства (внешние чувства) и разум. Предпочтение отдавалось то одному, то другому источнику знаний. Внешние чувства приобретают колоссальное значение. Ведь именно внешние чувства (= впечатления) — первейшие свидетели природы. Отсюда тезис эмпириков — «В разуме нет ничего, чего бы не было в чувствах». Чувственные впечатления по отношению к идеям разума оценивались, как золотой запас по отношению к денежным знакам. Чувства постепенно начинают опосредоваться приборами и инструментами, тем самым становясь менее естественными и более искусственными. Разум, рождающий идеи, — это уже не платоновский разум, способный созерцать эйдосы, и не аристотелевский ум; новоевропейский разум рассудочен, т. к. он схематизирует, рассчитывает, калькулирует, абстрагирует (отделяя одно от другого: внутреннее от внешнего, причину от следствия, часть от целого), анализирует, разлагая природу на доступные человеческому разуму законо-

мерности, омертвляет природу, вселенную и даже человека до универсального механизма-машины, а человеческую психику сводя к действию рефлекторной дуги. И поскольку именно в подобном разуме наиболее ярко проявлена человеческая активность, субъектность человека (все-таки чувства (внешние чувства) *зависимы* от природы в большей степени, чем разум), то рационалистическая позиция (выраженная тезисом Лейбница «В разуме нет ничего, чего бы не было в чувствах, кроме самого разума»), выказывающая абсолютное доверие человеческому разуму, и становится символом новоевропейской культуры. Итак, **новоевропейская культура — рассудочно-рационалистическая культура**. В этом ее отличие от рационалистически ориентированной античной культуры, в которой формировался эстетически и этически наполненный разум-логос.

4. Особо следует оговорить роль **слова** в механизмах новоевропейского познания. Слово превращается в *знак*, поскольку считается, что связь между мыслью и словом, которое выражает мысль, условна, искусственна. Новая эпоха обнаружила, что связь между знаками и значениями (словом и мыслью) задана людьми, ими устанавливается. Такое понимание роли слов кардинально отличается от средневекового — сакрально-божественного соединения символа и смысла или магического тождества имени и вещи-события. Искусственность и условность знаков по своей природе та же, что и в математике. Язык математики — самый яркий пример искусственности человеческого языка. Изобрел Виета алгебраические символы (буквенные обозначения математических действий) — и математика резко продвинулась вперед. И в этом также проявляется активность человека как субъекта: человек нарекает, человек обладает свободой наименования. Слово, язык — лишь внешняя оболочка мысли, материально-знаковый носитель знания. Все освоенное человеком, все познанное им воплощено в многообразных системах знаков. Некоторые исследователи поэтому заявляют о номиналистической установке новоевропейской культуры.

5. И, наконец, совершенно новый контекст приобретают постановка и решение проблемы истины. С исчезновением истин откровения начисто улетучивается

онтологический смысл истины как открытости, непотанности самого бытия. Освободив себя от связанности с истиной откровения, человек замкнул истину на самого себя. Истина становится характеристикой только человеческого знания. Проблема истины — это **проблема достоверности знаний**. Самое главное заключается в том, что гарантом достоверности оказывался так или иначе, но сам человек. И это было predetermined эпохой — ведь именно субъект в Новое время занял роль основополагающей достоверности бытия; именно человек, как признает Хайдеггер, становится законодателем всех мер, в том числе и того, что считать достоверным, т. е. истинным. И мы видим, как мыслители данной эпохи, споря друг с другом, выдвигают критерии истины и способы ее удостоверения. Для Декарта истинно все то, что воспринимается ясно и отчетливо, для Канта истинно то, что не нарушает законов мышления, для Маркса практика — критерий истины, и этот ряд может быть существенно дополнен, но смысл истины и ее критерия в этих вариантах сохраняется — они замкнуты на человека и варьируют многообразные способы человеческой жизнедеятельности (мыслительную, практическую, логическую и пр.). В своеобразной форме недостатки подобного понимания истины сформулировал малоизвестный широкой философской публике Л.Нельсон. В первых лекциях мы уже упоминали о нем. Аргументируя невозможность теории познания, он ссылается на обнаруженный им парадокс, который возникает при постановке вопроса о критерии истины, а именно: является ли критерием истины то предложение, в котором сформулирован вопрос о критерии истины, данный критерий истины (например, если принять, что практика является критерием истины, то является ли она критерием истины самого суждения о практике как критерии истины. Если да, то возникает порочный круг (надо снова ставить вопрос о...), но если нет, то надо также отыскивать новый критерий истины для предложения, формулирующего критерий истины... Другими словами, вопрос об истинности ставит сам человек применительно к продуктам своей же деятельности и посредством самого себя пытается обнаружить средства ее удостоверения. Итак, проблема истины — это проблема объективности человеческих знаний.

5. Внерациональный и иррациональный опыт новоевропейской культуры

Познавательный опыт новоевропейской культуры не сводим целиком и полностью, без остатка к рассмотренному способу рассудочно-познавательной деятельности. Реальный опыт познания интересующего нас периода времени включает принципиально иные пути постижения мира, которые находились в тени, были попросту отодвинуты и не замечались теми, кто осмысливал менталитет данной эпохи.

1. Для подтверждения сказанного обратимся снова к науке, способ познания которой мы оценили как образец новоевропейской ментальности. Но речь пойдет о не совсем обычной науке. Когда мы говорим о новоевропейской науке, то связываем ее, в первую очередь, с такими именами, как Галилей, Коперник, Ньютон, Декарт, Лаплас, Лагранж, Лавуазье, Гюйгенс и др. В этот список никак не укладывается, например, фигура Гёте. Даже знатоки науки вряд ли причислили бы его к представителям науки; и его опыт в области научных исследований никогда не осмысливался философами типа Канта (хотя годы их жизни в значительной степени совпадают — Гёте (1749 — 1832), Кант (1724 — 1804). Ведь главная философская работа Канта — «Критика чистого разума» — представляет собой философское осмысление ньютоновской науки. Гёте писал: «Кант меня попросту не замечал». Скорее всего он оценил бы Гёте-ученого точно так же, как шведского ученого и философа-духовидца Сведенборга, — как «трансцендентальную иллюзию», что для него самого расшифровывалось как шарлатанство. А между тем Гёте оставил свой след в науке¹⁹⁷: он открыл межчелюстную кость у человека, написал произведения «Метаморфоз растений», «Сравнительная анатомия», «Учение о цвете»; научные произведения Гёте занимают 14 томов Веймарского издания его трудов, и, как свидетельствовали очевидцы, когда наполеоновские войска вошли в Германию, больше все-

¹⁹⁷ При рассмотрении вопроса о Гёте как ученом использованы идеи К.А.Свасьяна из кн.: «Гёте». М., 1989. Серия «Мыслители прошлого»

го Гёте опасался за сохранность именно своих научных рукописей.

Но в науке Гёте остался непризнанным именно из-за радикально отличающегося от общепринятого способа познания природы. И самое главное, из чего происходили все отличия, заключалось в том, что природа для него была живой (поэтому Р.Штейнер и называл Гёте «Галилеем органики»). Отличия проделанного им пути познания сам Гёте оценивал так: «Я вынужден был оторваться от традиционного естествознания»¹⁹⁸ и одиноко блуждать по стезям науки. По мнению Гёте, рационалистический метод познания, выработанный в науке Нового времени, был приспособлен к познанию только неорганической и, значит, неживой природы (а ведь она таковой, в его представлении, не была). По большому счету, Кант как гениальный мыслитель эту связь — между рационалистической наукой и неживой природой — также признавал. Мы находим у Канта весьма любопытное рассуждение: «...легче понять образование всех небесных тел и причину их движения... происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы»¹⁹⁹. Выходит, живое должно стать неживым (мертвым), чтобы получить научное объяснение — живое, если и объяснялось, то как неживое. Можно ли каким-нибудь образом засвидетельствовать живое в классификации растений Линнея? Ведь даже человека философам удобнее было трактовать как машину (см., например, название произведения французского мыслителя Ламетри «Человек-машина»). По Канту, органика как наука невозможна.

Какой способ познания вытекает из научного мировоззрения Гёте?

А). Гёте искал **путь познания, сообразный с самой природой**. Его аргументы можно выстроить таким образом. Человек не противопоставлен природе, а *единороден* с ней. Поэтому не надо носиться со своим «Я», нужно довериться самой природе. Приступая к позна-

нию, мы должны освободиться от всяких априорных законов и принципов (другими словами, от всяких предпосылок), которые хотели бы навязать природе. Человеческая мысль природна (является порождением природы) в том же самом смысле, в каком природны и познаваемые объекты. Поэтому **мысли о природе — это своеобразный орган самопознания природы**. Мысль не оторвана от природы, а есть венец ее развития. Мысля, познавая, мы находимся в самом средоточии природы, как она есть сама по себе. Отсюда *познавать — значит не примышлять ничего к явлениям, а дать им возможность обнаружить себя*. Очевидно, что в гетевском мировоззрении акценты переставлены (в сравнении с господствующими представлениями), а именно: главная роль предназначена не субъекту, не человеку, а природе, миру (по Хайдеггеру, объекту). Надо уподобиться миру, ведь человеческое «Я», в конечном счете, лишь этап саморазвития мира.

В). Какой же самобытный поворот ума нужен, какой выбрать путь познания, чтобы схватить действительность, природу в ее внутренней жизни? Гёте обнаруживает такой поворот — **цельное знание, созерцающее мышление**. Природа многообразна и вместе с тем целостна, мир един, отсюда — адекватное постижение мира возможно лишь тогда, когда в познающем человеке мобилизованы все познавательные способности. При этом для Гёте неважно, кто будет этим познающим — ученый-естествоиспытатель, художник, поэт или философ. В книге К.А.Свасьяна о Гёте такой способ познания, соединяющий в единое целое то, что оказалось разделенным на науку и искусство, назван *точной фантазией* (это кажется столь же несоединимым, как например, круглый квадрат). Гёте говорил: «Мое мышление не отделяется от предметов, уже само созерцание является мышлением, а мышление созерцанием». *Созерцающее мышление*, по Канту, нечто совершенно невозможное — ведь мышление *не видит*, а созерцание *не мыслит*. Для Канта — это нечто сверхчеловеческое, это некая «авантюра разума». А между тем Гёте заявлял: «Я вижу идеи!». В беседе с Гёте Шиллер, давая оценку гетевскому подходу в науке, заметил: «Но ведь то, на что вы опираетесь, — это не

опыт, это — идеи». На что Гёте ему отвечал: «Мне может быть только приятно, что я *имею* идеи и даже *вижу их глазами*»²⁰⁰. Созерцание идей — это некий сверхчувственный опыт. Внешние чувства важны, но они не являются единственной опорой познания. Внутреннее чувство — интуиция — не менее важно. В этом гетевский способ познания также был противоположен доминирующему экспериментально-рассудочному, чрезмерно интеллектуализированному, а потому одностороннему способу проникновения в мир.

С). Существенно отличалось от господствовавшей парадигмы отношение Гёте к словам. Он считал, что язык способен маскировать и прикрывать отсутствие мыслей. Зачастую мы громоздим слова и накручиваем их друг на друга, не разобравшись прежде с мыслями; и там, где следует прислушаться к миру, мы в новомодных терминах выдаем тривиальные, да к тому же готовые суждения о нем. Гёте предлагал в противовес искусственным словам, словам-знакам временно отрешиться от слов — тогда бессловесное познание (как созерцающее мышление) могло бы протекать в своем естественном виде.

Д). В трактовке еще одной важнейшей составляющей познания Гёте радикально расходился с существовавшими в то время подходами — имеется в виду его толкование истины. Как мы отмечали ранее, главной проблемой становится вопрос об объективности истины, поскольку истина замыкается на человеке как субъекте, поиск удостоверяющей ее объективности по замыслу разрывал этот порочный круг. Гёте размышляет об истине в совершенно ином ключе. Его не беспокоит проблема объективной достоверности знаний. Мы находим у него: «Я заметил, что считаю за истину ту мысль, которая для меня *плодотворна*: которая примыкает ко всему моему мышлению и которая двигает меня вперед». И далее: «Истина — ничто сама по себе и для себя. Она развивается в человеке, если он позволяет миру воздействовать на его чувства и дух. Каждый человек, сообразно своей организации, име-

ет собственную истину, которую только он может понять в ее интимных чертах. *Кто достигает всеобщезначимой истины, не понимает себя*»²⁰¹. По Гёте, истина зависит от целостности человеческой личности, в том числе и от образа мыслей человека, а не только от действий рассудка и разума, поэтому нет необходимости отыскивать объективную или общезначимую истину. А еще есть у него и такая оценка — «истинное есть всегда индивидуально-истинное значительных людей»²⁰². И этот ход мыслей непривычен, заставляет свернуть с проторенных путей изучения истины.

Разбив на отдельные составляющие способ познания мира, который демонстрирует перед нами творчество Гёте в предметном поле науки, мы смогли убедиться, что возможна иная наука. С позиций доминирующего способа познания, наиболее ярко выраженного в математическом естествознании Нового времени, рассудочно-рациональном по своей сути, гётевский способ постижения мира должен быть явно оценен как *внерациональный* или *иррациональный*. Наличие иных, отличающихся от образцово-научного путей постижения мира неудивительно — во всем и всегда есть варианты. Удивительно другое: в философских системах, как правило, изучается опыт рассмотренной нами доминанты. Хотя высказанная мысль должна быть выражена точнее — именно в марксистской гносеологии, унаследованной нами, все вращалось вокруг рационалистической парадигмы того познавательного опыта, который оставила новоевропейская культура. Поэтому для нас сегодня ценно все то, что так или иначе касается иного опыта — внерационального и иррационального.

Любопытно в этой связи пристрастие Хайдеггера к творчеству романтического направления. Так, свое понимание смысла философии и философствования он дает, ссылаясь на иенского романтика Новалиса (1772 — 1801). А идеи Новалиса во многом созвучны Гёте. Он (Новалис) писал:

²⁰¹ Свасьян К.А. Указ. соч. С.76.

²⁰² Свасьян К.А. Указ. соч. С.77.

«Поэзия постигает природу лучше, чем разум ученого»;
«Чем больше поэзии, тем ближе к действительности»²⁰³.

А вот и совсем в духе Гёте — «Чувство поэзии... представляет непредставимое, зрит незримое, чувствует неощутимое»²⁰⁴. Это совсем как гетевское созерцающее мышление. А необходимость соединения искусства и науки у Новалиса выражена так: «Разобщение поэта и мыслителя — только видимость, и оно в ущерб обоим. Это знак болезни»²⁰⁵. В этом же ключе: «Принцип... есть наглядное свершение, реализация идеи... Искусство, порожденное природой... бесконечно отличается от искусничанья, порожденного рассудком...»²⁰⁶. Совершенно в духе Гёте и такое изречение — «К чему нам... неживые описания неживых вещей»²⁰⁷. У Новалиса случались парадоксальные сочетания — «Поэт воистину творит в беспамятстве, оттого все в нем мыслимо. Он представляет собою в самом действительном смысле тождество субъекта и объекта»²⁰⁸. Это тождество ведет к признанию того, что «либо природа должна нести идею, либо душа должна нести в себе природу»²⁰⁹ (скорее, не «либо — либо», а «и то и другое»). И как вывод из сказанного — «Поэзия — героиня философии. Философия есть теория поэзии»²¹⁰.

Идеи Новалиса вдохновляли Хайдеггера — ведь именно такой он и представлял себе подлинную философию.

2. Рассмотренные выше феномены — нетрадиционную (в данном изложении гётевскую) науку, а также поэтический способ мировосприятия — можно отнести к внерациональным. Но новоевропейская культура при всей ее рассудочности, аналитичности, технологичности и инструментальности имела бога-

²⁰³ Новалис. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С.94.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Там же. С.99.

²⁰⁷ Там же. С.96.

²⁰⁸ Там же. С.95.

²⁰⁹ Там же. С.96.

²¹⁰ Там же. С.94.

тый иррациональный опыт. К сожалению, этот опыт еще очень слабо втянут в круг философского осмысления; да и сам по себе он требует принципиально иного взгляда — он с трудом поддается категориальным определениям, с позиций рассудка он попросту неуместен. Но зато новоевропейские мистики вызвали большой интерес у отечественных философов религиозного направления. Я вижу свою задачу лишь в том, чтобы дать общий абрис этому явлению, продемонстрировав мистическую направленность отношения к миру тех, кого относят к этому кругу мыслителей. Хочу оговорить такой момент: пока не хватает материала для того, чтобы быть и хронологически последовательной, и выдержать полноту поднимаемых мистиками тем, интересных с точки зрения вопросов познания.

В своих истоках новоевропейская мистика связана с именем *Якова Бёме (1575—1624)*. По оценке Н.Бердяева, Я.Бёме — величайший мистик гностического типа. Странно, но Гегель — вершина *рационалистической* философии Нового времени — «признает Я.Беме родоначальником новой философии»; этот факт сам по себе достоин исследования, интересна оценка Гёте того, чего недостает мистическому мировосприятию: «великий дух Бёме застрял в твердом узловатом дубе чувственного мира, в крепком узловатом сростке представлений и не может прийти к свободному выражению идей». Мистики же считали четкие, в виде понятий оформленные идеи о мире низшим и неадекватным знанием о нем. Сам Бёме обладал даром видения, ему многое открылось, как блеск молнии. Он мыслил не понятиями, а символами и мифами; и это он по-своему объяснял, что всякое конечное закрепощает бесконечное; мировой процесс являлся ему в динамике и дисгармонии — он видел в нем трагедию. Бёме вслед за М.Экхартом пытался постичь тайну христианского откровения.

К числу новоевропейских мистиков могут быть отнесены и такие малоизвестные философской публике имена, как немецкий философ и поэт *Ангелус Силезиус (1624—1677)*, английский мистик, близкий к Бёме, но совершенно независимый от него, *Дж. Пордедж (XVII в.)*;

немецкий религиозный мыслитель *Франц Баагер* (1765 — 1841), малоизвестный даже немцам, основная философская идея которого связана с толкованием истинной свободы как органического единения личности с Богом, миром и другими людьми (свободно-любовного единения); французский иррационалист, теолог и масон *Жозеф де Местр* (1753 — 1821), создавший своеобразное учение гностического толка с элементами эзотерики и мистики. Чистый мистик (по оценке отечественного философа С.Франка) *Розенцвейг* настаивал на тождестве откровения, спасения и творения: для него точкой мира, где творение сочетается с откровением, являются язык, человеческое слово; человеческое слово есть одновременно и Божье Слово, и в познании слова как символа откровения он видел путеводную нить для познания реального происхождения мира и человека.

Конечно, в силу указанных выше причин, может быть, и не все имена крупных мистиков названы, но завершая это перечисление, нельзя не назвать представителя немецкой классической философии *Ф.Шеллинга* (1755 — 1854), который, в противовес рационализму Канта и Гегеля, следуя в большей степени за Бёме, главным инструментом человеческого познания считал интеллектуальную интуицию как особый вид продуктивного созерцания, в процессе которого объект не только познается, но и производится, творится. Раскрывая то, что происходит в подобном состоянии, Шеллинг, как мне кажется, воспроизводит многое из того, что мы обнаружили у средневековых мистиков. По его описаниям, такое созерцание есть самый глубокий внутренний опыт, оно отличается от простого чувственного опыта тем, что позволяет постичь некий мир сверхчувственного, и одновременно человек достигает своей подлинной внутренней сущности. Данное состояние не осознаётся — здесь отсутствуют столь необходимые для рационалиста акты сознания *иного* и самосознания. Оно носит непосредственный характер, поскольку не зависит от чего бы то ни было внешнего по отношению к человеку — напротив, оно достижимо при полнейшем отвлечении от всяческого воздействия объектов: ничто не должно воспринимать-

ся как объект. Такое состояние поэтому оценивается Шеллингом как подлинная свобода — свобода от влияния и воздействия объектов. В акте созерцания созерцаемое и созерцающее оказываются тождественными. Для Шеллинга в этот момент созерцания для нас исчезают время и длительность: не мы находимся во времени, а чистая, абсолютная вечность находится в нас. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании. И точно так же как у средневековых мистиков, подобный акт созерцания приравнивается к состоянию небытия (= смерти): «из интеллектуального созерцания мы пробуждаемся, как из смерти. Мы пробуждаемся благодаря рефлексии. Рефлексия немислима без объекта»²¹¹. И далее: «Если бы продолжилось интеллектуальное созерцание, я перестал бы жить и перешел бы из времени в вечность»²¹².

Описания и характеристики мистического опыта познания мыслителями Нового времени во многом совпадают с гностической и христианской мистикой, хотя они вписаны в иную ценностную рамку, где важными становятся идеи субъекта-объекта, человека и человеческой свободы. Так, Г.О.Гучинская считает, что «*мистика* как явление *соборное* осталась принадлежностью Церкви восточной... западный же мистический опыт был скорее «индивидуальным», и сама мистика на Западе приобрела в конце концов внецерковный характер»²¹³. А это всё, как мы теперь понимаем, увязано именно с реалиями новоевропейской истории.

Выводы

1. Ментальность европейского человечества Нового времени определена тем, что человек становится субъектом, превратившим мир своей жизни в объект.

²¹¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1987. С.74.

²¹² Там же.

²¹³ Гучинская Н.О. Ангел Силезский и немецкая мистика // Вступительная статья к кн.: Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб., 1999. С.13.

2. Новоевропейская ментальность рационально ориентирована, причем это мыслительно-рассудочная, инструментально-технологическая рациональность, поскольку нормой и образцом поступков и познавательной деятельности становится основанная на эксперименте, математизированная наука.
3. Фундаментальные признаки познания, знания и истины определяются субъект-объектными отношениями данного способа жизнедеятельности.
4. Иррациональный опыт новоевропейской культуры является преемником мистической традиции Средневековья, но при этом он органично вписывается в новое жизненное пространство субъект-объектных определений.

ОСОБЕННОСТИ КЛАССИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ – УЧЕНИЙ О ПОЗНАНИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- 1. Гносеологизация философии. Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени*
- 2. Скептицизм Юма и критицизм Канта; о смысле термина «агностицизм»*
- 3. Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты*

1. Гносеологизация философии. Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени

Гносеологизация философии

Прежде чем раскрывать особенности учений о познании новоевропейской философии, проговорим одно важное обстоятельство. В этот период в содержании философии происходят существенные сдвиги. Новая наука по-новому определила свое отношение к философии. В античной и средневековой науке невозможно было отделить собственно научное знание от философского, поскольку мир сущности, который стремилась объяснить наука, был доступен только философским (или философско-теологическим) размышлениям. Не то в новой науке: предметные зависимости на уровне законов описываются языком самой науки (математизированной науки), опирающейся на факты — ей не нужны метафизические размышления о

сущностях и первопричинах. Получается, что картину мира дает сама наука — астрономия, механика, физика, а все остальное ненаучная метафизика. В контексте данных рассуждений становится понятным заявление И.Ньютона: «Гипотез не измышляю!» Хотя, безусловно, процесс отделения науки от философии длительный, а не единовременный. И основная работа самого И.Ньютона «Математические начала натуральной философии» еще отдает дань старой традиции синкретичности научного и философского знания. Но процесс их разделения начался. Тогда возникает законный вопрос: «А что остается на долю философии?» Философии отводится роль в известном смысле апологета науки: она должна исследовать и обосновывать научно-познавательную деятельность, а по сути дела, находить аргументы для ее оправдания.

Как все это сказывалось на содержании философии? Если в античной и средневековой философии теоретико-познавательные вопросы ставились и решались через призму вопросов бытия, рассмотрения мира сущего, и это было свидетельством господства онтологии (онтология вбирала и не отпускала от себя гносеологическую тематику), то в интересующий нас период времени происходит не только обособление гносеологии и превращение ее в относительно самостоятельную область знаний, но, больше того, гносеология подминает под себя онтологию (и даже этику) и становится господствующей областью философского знания. (Определенные теоретические предпосылки для этого были созданы в номинализме, и об этом уже шел разговор.) *Данный процесс возвышения гносеологии в системе философии можно назвать гносеологизацией философии.* Применительно именно к этому времени оказываются справедливыми оценки, с которыми мы знакомимся на первых лекциях. Я имею в виду те оценки места и роли гносеологии, которые мы обнаружили у Л.Шестова (гносеология является душой философии), признание Р.Рорти в том, что со времен Канта «сердцем философии служит теория познания», которая смогла даже Античности навязать в качестве главного вопрос о том, что значит познавать.

Эта тенденция — гносеологизация философии — была признана и осмыслена целым рядом крупных

мыслителей самых разных ориентаций. Я думаю, в данном случае достаточно будет сослаться на Н.Бердяева и М.Хайдеггера, поскольку тексты, в которых зафиксировано свидетельство о гносеологической доминанте новоевропейской философии, уже были упомянуты. Так, у Н.Бердяева мы находим рассуждения такого рода: с одной стороны, он констатирует, что «проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология (имеется в виду кантовская. — *Н.Б.*) — тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопрошаний, ее запретов пройти нельзя»²¹⁴, а с другой — подобная ситуация господства гносеологии (в новоевропейском ее варианте) его явно не устраивает и он замечает: «Гносеологи все хотят поднять себя за волосы. У них нет точки опоры, и потому ничего они не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука (читай: математическое естествознание. — *Н.Б.*) есть, в конце концов, единственная точка опоры гносеологов, но сама положительная наука может обойтись без их услуг. «Гносеологи — паразиты науки»²¹⁵. В приведенных высказываниях он подтверждает направленность новоевропейской теории познания на науку, но главное, что мы можем здесь отметить, это недовольство Бердяева отрывом гносеологизированной философии от реальных онтологических оснований, от подлинных смыслов бытия, отсюда и этот образ «держашей себя за волосы гносеологии».

М.Хайдеггер более сдержан в эмоциональных оценках, зачастую вообще трудно понять (по тексту «Время картины мира»), устраивает его сложившееся в Новое время положение дел или нет, вместе с тем его анализ более глубок и последователен. Так, в «Добавлениях» к тексту, в пункте 4, он высказывает следующую мысль, а именно: «...декартовское толкование сущего и истины впервые создает предпосылку для возможности гносеологии или метафизики познания»²¹⁶. Что заложено в этой фразе?

²¹⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С.68—69.

²¹⁵ Там же. С.72.

²¹⁶ Хайдеггер М. Время картины мира. С.109.

Для Хайдеггера существование гносеологии до Декарта проблематично. Фигура Декарта весьма символична — он манифестировал новую эпоху и в философии, и в науке. Новая философия, по Хайдеггеру, связана с превращением «платоновско-аристотелевской метафизики» (выражение самого Хайдеггера) в декартовскую метафизику, когда *вопросы о сущем ставятся через призму познающего субъекта*. Вдумаемся: решать вопрос о том, что собой представляет мир (а это сугубо онтологический вопрос), стало возможно лишь при условии признания человеческого существования; а оно, в свою очередь, удостоверялось познавательно-мыслительным актом — «мыслю (= познаю), следовательно, существую». Именно через эту порождающую модель доказывается реальность внешнего мира. Если греки истолковывали сущее как самораскрывающееся, захватывающее человека, и здесь важно было не вмешательство, а лишь присутствие при сущем, то совсем другое происходит у новоевропейского человека: *он* представляет сущее, он его репрезентант. Выходит, что метафизика, вопрошавшая о сущем, трансформировалась в метафизику *познания* — нет иного пути постижения сущего, кроме как через познающего человека; а *метафизика познания* и *есть* не что иное, как *гносеология*. В конечном счете, гносеологизация философии означает следующее: всякая попытка понять существование мира, как он есть сам по себе, обречена на провал и оценивается как бессмысленная, поскольку освободиться от самого себя человек не может.

По своей сути гносеологизация философии тождественна ее деонтологизации. Кантовское разделение на «вещи в себе» и «вещи для нас» категорически закрепило данную ситуацию в философии. Нам доступен только «мир вещей для нас», т. е. являющийся нам мир, и философская онтология возможна только как онтология *являющегося нам* мира; все остальное мы способны лишь зарегистрировать под названием мира вещей в себе. У Канта есть весьма любопытная сентенция по поводу онтологии, подтверждающая, как мне кажется, факт деонтологизации философии. Звучит она так «...гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать... знания о вещах вообще в виде системати-

ческого учения, должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка»²¹⁷. Надо учесть при этом, что предваряет данную оценку онтологии следующая фраза — «...основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений»²¹⁸. Выходит, что на долю онтологии как аналитики чистого рассудка остается функция описания явлений. Безусловно, это характеристика гносеологизированной онтологии.

Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени

Дух рационализма пронизывает не только новоевропейскую ментальность (т. е. реально осуществлявшиеся акты познания), он проникает и в философские учения о познании. Достаточно общепризнанна в современной философской литературе оценка новоевропейских концепций познания как рационалистически ориентированных. В чем выражалась эта ориентированность и как ее понимать?

А) Исчезает понимание синкретичности и целостности познания. Концепции познания, каких бы установок и принципов ни придерживались их творцы, замыкаются в кругу субъект-объектных взаимоотношений, тем самым целостная структура познавательного действия оказывается разделенной между этими двумя полюсами и отыскиваются пути и средства, позволяющие достичь тождества субъекта и объекта. На закате Нового времени Ф.Энгельс суть всей гносеологической проблематики так и формулирует — главный вопрос гносеологии в том, каким образом субъект и объект оказываются тождественными друг другу. Получается, что сначала они были разделены, а потом стали отыскивать средства их соединения. Но при этом будем иметь в виду, что разделение целостного механизма познания на субъект-объектные взаимоотношения происходило не искусственно, оно не было чистой выдумкой или абстрактной моделью новоевропейских гносеологов, используемой ради концептуальных удобств: мыслители Нового времени выразили вея-

²¹⁷ Кант И. Критика чистого разума. С.190.

²¹⁸ Там же.

ние эпохи — субъект-объектная разделенность, как мы выяснили, стала ее действительностью. Гносеологические концепции по-своему копировали и выражали реальности интересующего нас периода европейской истории.

Конкретизируя дробность и разделенность познавательного процесса, обратимся к примерам. Так, в гносеологических концепциях данного периода принципиально иначе ставится вопрос о природе чувственного познания. Если в Античности чувственные впечатления оценивались с позиций их отношения к подлинному бытию, а в Средние века — через их связь с миром сверхчувственным, незримым, то в Новое время интересует круг других вопросов, а именно: чем отличаются внешние чувства от внутренних, как они связаны с так называемыми «первичными» и «вторичными» качествами, как их можно соотнести с идеями и т. д.? В различных попытках решения сформулированных вопросов мы обнаруживаем некую матрицу, воспроизводимую при самых несхожих ответах на заявленные вопросы. Внешние чувства отличаются от внутренних тем, что первые приближены к познаваемому объекту, тогда как вторые в большей степени зависимы от субъекта. По этому же принципу проводится различие между первичными качествами (весом, объемом, конфигурацией, длительностью существования явления-вещи) и вторичными (запахом, вкусом, цветом и пр.): первичные качества в той или иной форме сопоставимы, в первую очередь, с самим объектом, тогда как вторичные — с познающим субъектом. Что касается идей, то они утрачивают онтологический смысл принадлежности миру сущностей-эйдосов или Божественному Разуму, их рассматривают исключительно как продукт деятельности человеческого сознания; исследователей-гносеологов интересует вопрос, имеют ли идеи-абстракции связи с объективной реальностью или они целиком субъективны, т. е. являются чисто искусственными образованиями, фикциями, некими условными метками наподобие денежных знаков, тогда что обеспечивает их «золотой запас» — может быть, чувства, непосредственно связывающие нас с реальностью? Для раскрытия данного круга вопросов и была создана такая область научного знания, как иде-

ология (учение об идеях), позднее трансформированная (или деформированная) в ту идеологию, негативные представления о которой существуют и по сей день.

В аналогичном контексте — субъект-объектных зависимостей — решаются и вопросы, связанные с истиной. Во-первых, как мы уже отмечали ранее, по самой своей природе истина воспринимается как характеристика человеческих знаний, т. е. того, что принадлежит только человеку-субъекту, а сам смысл поиска истины сводится теперь к тому, чтобы обнаружить, есть ли в человеческих знаниях нечто такое, что зависело бы уже не от человека, а от познаваемого им объекта. Как видим, весь круг сформулированных для примера вопросов оказался завязанным на субъект-объектных взаимоотношениях.

В) Концепции познания становятся рационалистическими во многом также и потому, что материалом для раскрытия природы человеческого познания становится наука. Теоретико-познавательные концепции становились, по существу, теориями научного познания. Почему наука? Ответ на этот вопрос мы дали при раскрытии предыдущей темы. Что вытекало из того, что особенности научного познания оказались в центре внимания новоевропейских мыслителей? Научное знание — наиболее интеллектуализированное, нивелирующее ценностные факторы, построенное на однозначных и строгих определениях, математизированное, логически выверенное. Гносеология, опирающаяся на исследования только научного знания, переставала отвечать многообразию и богатству реального познавательного опыта (а мы попытались его хотя бы кратко обрисовать). Подобным образом выстроенные философские концепции становились похожими на научные теории, безусловно, рационалистическими и по форме, и по содержанию.

С) И действительно, мы видим, как в виде аксиом и правил формулируются руководства по установлению истинности знаний у Декарта, как обстоятельно знакомится с ньютоновской механикой Кант, чтобы усвоить для себя — возможна ли метафизика как наука, как это было свойственно теоретическому естествознанию и чистой математике. Причем для него это было равносильно ответу на вопрос, возможны ли в метафи-

зике «синтетические суждения априори» (синтетические суждения, в отличие от аналитических, дают в предикате новую информацию, не содержащуюся в субъекте, но эту новую информацию нельзя получить опытным путем, поскольку эта информация касается не конкретных и единичных вещей, а носит общий или даже всеобщий характер — отсюда и вытекает их трактовка как априорных (доопытных) суждений). Именно полагаясь на синтетические априорные суждения, подлинная наука способна открывать законы, по сути своей носящие необходимый и общий характер. Кант недвусмысленно заявлял, что для философии нет иного пути, кроме науки, иначе философия может превратиться в «филодоксию», а это для него было столь же неприемлемо, как, скажем, превращение труда в игру. Новоевропейские концепции познания были нацелены на открытие *закономерностей* познавательной деятельности, и это придавало им весьма наукообразный, а тем самым и рационализированный характер.

Д) Об этом же свидетельствовал и тот факт, что новоевропейские учения о познании, по существу, оказывались учениями о *самопознании разума*. Эту интенцию новоевропейской философии наиболее ярко демонстрирует тот же Кант своей «Критикой чистого разума» — не случайно ведь он настаивал на том, что «философ не виртуоз, а законодатель разума». Разум, но понятый особо — как мыслительно-рассудочная деятельность, — поистине настоящий и единственный предмет гносеологических изысканий. Разум, безусловно, признается высшей познавательной способностью — ведь именно он способен задавать вопросы и самому себе и заставить природу отвечать на свои вопросы. Опыт, чувства — только материал для деятельности разума, поэтому Кант и относит их по ведомству того, что он называл «возможным опытом». В этой связи хотелось бы упомянуть об одном любопытном исследовании смысла новоевропейской философии, представленном в статье М.Мамардашвили, Э.Соловьева, В.Швырева «Классика и современность: две эпохи в буржуазной философии» (В кн.: Философия и наука. М., 1974.). Их главная идея состоит в том, что полемика эмпиризма и рационализма в филосо-

фии указанного периода — лишь внешняя сторона более глубоких внутренних процессов, связанных с безграничным доверием рассудочному, деятельно настроенному мышлению, что является свидетельством рационалистичности всей этой философии (представленной и эмпириками, и рационалистами). Рационализированная гносеология, предстающая как самопознание разума, подобна пауку, который ткёт паутину из самого себя.

Отмеченные отличия во многом объясняют и те сложности, с которыми сталкиваются начинающие знакомиться с текстами новоевропейских философов. Они более доступны представителям науки, а из них, в первую очередь, тем, кто специализируется в области математики и естествознания, гораздо с большим трудом их осваивают гуманитарии. Конечно, сказанное не означает, что в данных текстах нет ничего, кроме анализа научного познания, имеются отсылки к здравому смыслу и повседневному опыту, но все основные аргументы выстроены вокруг науки.

2. Скептицизм Юма и критицизм Канта; о смысле термина «агностицизм»

Осмысливая гносеологические позиции, выработанные в новоевропейской философии, нельзя обойти вниманием те из них, которые сознательно становились в оппозицию господствовавшей теоретико-познавательной установке. Это не значит, что существовал какой-то единый подход, приемлемый для изложения в учебниках, но все же витал своеобразный дух взаимопонимания того, каковы допустимые пределы в толковании природы познания, знания и истины (и они были обстоятельно освещены в предыдущей теме), позволяющие вести полемику и развивающие все возможные ходы мысли в данных пределах. Наиболее яркими фигурами среди тех, кто подрывал господствовавшую теоретико-познавательную парадигму, были Юм и Кант. Кант в новоевропейской гносеологии сыграл двойную роль: он одновременно теоретически обобщил достижения классической гносеологии и выступил с позиции критика по отноше-

нию к ней. Познакомимся с гносеологическими принципами названных мыслителей в смысловой последовательности.

Скептицизм Юма (1711–1776)

Во-первых, философская позиция Юма имеет ярко выраженную гносеологическую направленность. В чем это выражается? По мнению Юма, в философии надо неукоснительно придерживаться одного принципа: корректировать и исправлять суждения, которые мы высказываем о природе объектов, *учитывая природу и особенности нашего познания*. Мне кажется, этим принципом все сказано предельно ясно. Юм лишний раз подтверждает правоту хайдеггеровской оценки по поводу того, что, начиная с Декарта, философия становится гносеологией.

Во-вторых, для Юма абсолютным началом познания являются чувства (восприятия, впечатления). Поскольку они имеют непосредственный характер, то в их реальности мы можем быть уверены. Но ведь они (чувства и ощущения) единичны, случайны, конкретны, прерывны, тогда на чем основаны наши суждения, представляющие объекты, внешние тела как непрерывно существующие, связанные между собой причинно-следственными зависимостями? Юм приходит к выводу: те знания, которые мы получаем с помощью суждений, основаны на привычке, воображении и вере — ведь никакие чувства и ощущения не способны доставить уму идею субстанции.

В-третьих, выделяя три вида впечатлений (а) о фигуре, движении, плотности, тяжести... тел; б) о вкусах, запахах...; в) боли и страданиях, удовольствиях и наслаждениях...), Юм, в конечном счете, не видит существенных различий в способах их существования — все они являются внутренними психическими состояниями человека. Тем самым оказывается, что для него точкой опоры и исходным началом в познании является субъект. Это признание целиком и полностью в духе классической гносеологии Нового времени.

В-четвертых, стремясь быть последовательным, само познающее «Я» он трактует лишь как пучок раз-

личных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой. В этом потоке есть некоторое относительно устойчивое ядро, а в отдалении от ядра, на периферии, поток ощущений постоянно меняет свой состав, а в конце концов меняется и само ядро. Оказывается, личность подобна венику, в котором от долгого употребления приходится менять отдельные веточки, постепенно обновляя его весь. Позиция Юма, казалось бы, смыкается с солипсизмом (от латинского *solus* — единственный и *ipse* — сам) Беркли, когда единственной реальностью в мире оказывается человеческое «Я». Но Юм оценивал свою позицию так: «Я солипсист, но не в смехотворном смысле слова». Ведь если наши знания о материальной или духовной субстанции, как было указано выше, не более чем вера, то как назвать тех, кто продолжает рассуждать о них или верить в то, что они существуют? Для него они попросту безумцы. Итак, «несмехотворный» солипсизм, по Юму, — это скептицизм: он усомнился в том, что познающий субъект способен выйти за свои собственные пределы. И тогда познание, знание и истина утрачивают ту важнейшую составляющую, которая обнаруживала связь их с объектом. Скептические сомнения относительно познавательных способностей человека — разума и чувств — болезнь, которую невозможно радикально излечить. Истинный скептик с недоверием будет относиться и к своим сомнениям, что Юм неоднократно и демонстрировал.

Критицизм Канта

В истории философии и современной ему ситуации Кант выделяет три гносеологические позиции, он их по-своему квалифицирует и оценивает. Первая позиция — это *догматизм*. Кант отождествляет ее с детским возрастом разума. Догматик доверяет своим представлениям об объектах: что познали, то познается, что не познали, то сегодня непознаваемо, но мы все равно сможем познать это в будущем. Догматик действует методом проб и ошибок, у него отсутствует какая бы то ни было *цензура разума*, т. е. представление о том, что разум может познавать и что он познать не может. Выходит, что догматик не выполняет неукосни-

тельного требования, выдвинутого Юмом, — познавая объекты, учитывая особенности человеческого познания. Кант высоко оценивает позицию Юма, он называет его одним из «географов человеческого разума» и относит его к представителям второй позиции — скептикам; причем Юм, по Канту, один из самых проницательных скептиков. Скептик сумел осознать принципиально важный момент человеческого познания, а именно: *познающий субъект не в состоянии выйти за пределы чувственного опыта* (по Канту, эмпирического опыта), он не может притязать на знания о том, что лежит за пределами самого субъекта, то, что трансцендентно ему (в данном случае «трансцендентное» противоположно «имманентному» и лежит за пределами возможного опыта субъекта).

Признавая скептическую позицию Юма, Кант идет дальше. Свой подход он квалифицирует как критицизм. В рефлексии по поводу возможностей познания критицизм — это третий шаг в сравнении с догматизмом и скептицизмом. Свою задачу критика Кант видит в том, чтобы отыскать первоисточники нашего познания для того, чтобы установить *необходимость нашего незнания*. В отличие от Юма Кант намеревается дать оценку не фактам разума (тем конкретным проблемам, которые разум пытается решить, — для него это вопросы о том, как, например, постичь внешние тела, их пространственно-временную непрерывность и прерывность, как установить причинно-следственные связи или как вывести суждения о субстанции и т. п.), — *а оценить сам разум*. Кант обнаруживает, что *есть законы и принципы, которыми обладает разум независимо от того, какой опыт ему приходится осмысливать; но в то же время эти законы разума действуют в рамках любого возможного опыта*. Для демонстрации отличия позиции критика от скептической позиции Юма он приводит такую пространственную модель. Наш разум подобен не равнине, пределы которой можно знать лишь в общих чертах (подобной равнине человеческий разум, по мнению Канта, представляет Юм), а шар, радиус которого можно вычислить довольно точно, а значит, столь же точно определить содержание и границы нашего разума.

В философской литературе получила распространение оценка кантовской позиции в теории познания как *агностицизма*. Давайте разберемся с этим термином и с кантовской позицией. Сам Кант, как мы только что отметили, называет свою позицию позицией критика. Оценка его как агностика идет от марксизма и, главным образом, от Энгельса. С чем традиционно связывают так называемый «кантовский агностицизм»? Канта обвиняли (именно так, а не иначе) в агностицизме за признание «вещей в себе». При этом выстраивалось такое логическое умозаключение: раз Кант признает, что есть «вещи в себе» — значит, он стоит на позициях признания непознаваемости мира, а это и есть агностицизм.

Надо все-таки внести некоторые коррективы в эту логику. И сначала о самом термине «агностицизм». Этот термин был введен в *научный оборот* английским дарвинистом Т.Гексли (1825 — 1895), т. е. через 24 года после смерти Канта. Гексли противопоставлял понятие агностицизма, во-первых, забытому к тому времени христианскому гностицизму (который уповал на знание как средство спасения), во-вторых, теологии вообще (подчинявшей знание вере), а в-третьих, тем научным теориям, которые исходили из допущения, что всё может быть познано. Сам Гексли писал о том, что агностицизм — это не исповедание веры, а *метод*, сущность которого в строгом применении одного принципа: а) признание истинным лишь того, что твердо установлено; б) отказ признавать за истинное то, что недостаточно подтверждено или не вполне доказано.

Как видим, Гексли, вводя понятие «агностицизм», выступает против легковерия в науке, настаивает на строгих критериях научности; он также считал, что научные методы принципиально неприменимы к объектам религиозной веры, а также к таким теоретическим объектам, как понятие силы, материи, духа и им подобные. Тем самым он пытался и в самой науке обнаружить радикальную противоположность разума и веры, а также зафиксировать в ней то, что принципиально непознаваемо (материя, сила...), но в то же время не является и потусторонним (= трансцендентным). Французский ученый Дюбуа-Раймон в своей книге «О границах познания природы» (1873) назвал семь принци-

пиально неразрешимых проблем — сущность материи и силы, происхождение движения, возникновение жизни, целесообразность в природе, природа мышления и речи, возникновение ощущений и сознания, свобода воли. Его идеи получили широкий отклик. В конце XIX столетия немецкий исследователь Э.Геккель издал книгу «Мировые загадки», которая вызвала бурю в университетских кругах. Он пытался показать, что естествознание постепенно подходит к решению этих проблем и частично уже решает их.

Что касается кантовской «вещи в себе», давшей повод Энгельсу и его последователям обвинить Канта в агностицизме, то можно обозначить следующие ее значения: 1) «вещи в себе» — все то, что лежит в трансцендентной области (бог, бессмертие, свобода); 2) «вещь в себе» — в принципе непознаваемый объект; в этой связи уместно привести рассуждения Канта о невоспринимаемых человеком звездах — ведь они для нас все равно что ничто; 3) «вещь в себе» — это вещь как она есть сама по себе, в противоположность тому, как она предстает для нас в опыте, т. е. в данном случае «вещь в себе» отличается от вещи для нас, как ноумен (сущность, основа) отличается от феномена (явления).

Итак, скептицизм и критицизм предстали перед нами как такие гносеологические позиции, которые сделали объектом рефлексии теоретико-познавательные концепции Нового времени, их глубинные основания.

3. Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты

«Окуклившаяся» в себе гносеология, которая утратила бытийственную опору и выстраивала этаж за этажом рефлексии по поводу собственных оснований, подминая под себя другие области философского знания, безусловно, выхолащивала жизненные силы философии и поэтому была подвергнута критике, но уже не кантовского толка, а такой, которая позволяла выбраться из сложившегося тупика. Начался поиск онтологических оснований, бытийственного фундамента под теоретико-познавательные концепции.

1. Одним из первых такой поиск предпринял Гегель — он и был одним из первых критиков Канта. Проблемы теории познания Гегель излагает, по сути дела, во всех своих работах, но прицельно и наиболее целостно они представлены в «Философии духа». Обратим внимание на основные этапы развития духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух; одновременно они являются ступенями возвышения духа. На стадии субъективного духа мы, по сути дела, встречаем характеристики познающего человека как субъекта. В гегелевском толковании он предстает таким образом. Это конечный, единичный (индивидуальный) и, значит, абстрактный дух, поскольку он оторван от некоторого целого — всемирно-исторического процесса; и тем самым субъективный дух (= субъект) несет в себе, по Гегелю, отрицательность. Аналогичные характеристики обнаруживаем и в отношении объективного духа (= объекта). Объективный дух — это дух, отчужденный в природу, поэтому он является чем-то внешним для человеческого «Я». Раз объект оторван от некоего целого, то он так же как субъективный дух, абстрактен и несет в себе отрицательность. Гегель соотносит субъективный и объективный дух между собой, как «Я» и «предмет», как «Я» и «Иное» (этого «Я»), как «свет» и «тьму».

Мы подошли к важному моменту — гегелевской оценке познания: в процессе человеческого познания познающему «Я» «предмет-объект» дается как внешний, самостоятельный и независимый. Но когда субъект и объект остаются самостоятельными и независимыми друг от друга, то объект способен раскрыться только на уровне явлений, оставаясь, по сути дела, «вещью в себе». Только на третьей стадии («Абсолютного духа») достигается единение субъекта и объекта, именно здесь они по сути своей оказываются тождественными, так как обнаруживается, что и субъект, и объект являются порождением Абсолютного духа. Стадия «Абсолютного духа» обнаруживает свет на фоне тьмы, отрицательность абстрактной оторванности субъекта на фоне отрицательности абстрактного объекта. Но ступени абстрактной оторванности и лишь внешней соотнесенности надо было пройти, чтобы обнаружить их глубинное единство, доходящее до тождества.

Значит, Гегель снимает кантовское очарование гносеологии, он не ставит точку на развитии, добравшемся до уровня человеческого познания. Человеческое познание, хотя оно и достигло высокой степени самосознания и разумности, должно влиться в целостность и конкретность жизни Абсолютного духа, не сводимой к человеческой субъективности. Гегель выстраивает под «зависшей в воздухе» гносеологией новое основание — онтологию Духа, отсюда и название — «Философия духа». Но загадка гегелевской философской системы всё-таки остается — что зашифровано в гегелевском Абсолютном Духе? Фейербах заподозрил в гегелевском Абсолютном духе рецидивы Божественного Духа, антропологическая ветвь признавала в нем все же человеческий разум, возведенный в абсолют, социальная философия интерпретировала его как не сводимый к индивидуальным сознаниям общественный разум и т. д. Нам в данном случае важен не до деталей доведенный результат, а сам поиск выхода из ситуации тупика.

2. Маркс также попытался создать своеобразную онтологию, которая позволила бы в новом свете ставить и решать традиционные для Нового времени проблемы гносеологии. Многие критики марксизма считали, что Марксу удалось создать оригинальное экономическое учение, но своей гносеологии у него не было, поэтому основоположники марксизма и вынуждены были, по оценкам критиков, воспользоваться гносеологическими концепциями французских материалистов XVIII века, кантовским учением и учениями. Убежденный последователь Маркса и Энгельса, Ленин доказывал самостоятельность гносеологии марксизма, и вся сила его аргументов была направлена на то, чтобы показать противоположность гносеологии диалектического материализма (читай: марксизма) идеалистическим концепциям познания (и кантовской гносеологии в первую очередь), а также и метафизическим концепциям (к числу которых были отнесены воззрения французских материалистов). Здесь не место раскрывать целостную концепцию познания, развитую Марксом, Энгельсом и Лениным, нам в данном случае важно показать, что марксизм разрывает самозамкнутость классической гносеологии, вво-

для *онтологию практики*. Практика творит мир человеческого существования, за пределами человеческой практики бытие для человека превращается в ничто (как в кантовском примере с невидимыми звездами на небе). Онтология марксистской философии — это прежде всего онтология не мира вообще и не онтология некоего сверхчувственного, внечеловеческого бытия, а онтология человеческой практики — предметно-чувственной и социальной по своей сути. Практика (а не Абсолютный дух) снимает разделенность и противопоставленность субъекта и объекта, именно в практике происходит их соединение, причем не мыслительное соединение, а реально осязаемое, ведь практика — это материальная (предметно-чувственная) деятельность. В практике преодолевается абстрактность индивидуального, атомизированного субъекта, поскольку практика — социальная по своей природе деятельность, хранящая через язык, технологию и инструменты опыт предшествующих поколений и вбирающая в себя то, что еще О.Конт называл чувством социальной солидарности. В онтологии практики материально-предметная деятельность обуславливает собой все — и объектные характеристики, и особенности субъекта познания, нацеленного, в конечном счете, на практику, а также особенности и способы взаимосвязи субъекта и объекта в процессе познания. Ради справедливости все же заметим, что марксистское преодоление гносеологизма с помощью практики не выводит данное направление за пределы рационализма. Наука и разум, интеллект — важнейшие ценности данной теоретико-познавательной концепции. Любопытен тот факт, что многие представители религиозно-антропологического направления отечественной философии рубежа XIX и XX столетий, резко отрицательно настроенные в отношении рационалистической гносеологии, высоко оценивали практически ориентированную гносеологию. А многие из них прошли через марксизм, со временем разочаровавшись в его идеях. Популярность марксизма во многом и объяснялась жизненностью этой философии, выходом в жизненное пространство наиболее сложных теоретических ее разделов, в том числе и таких, как гносеология.

3. И здесь хотелось бы обратить внимание на то, что одним из интересных вариантов поиска онтологического основания для гносеологии была русская религиозная философия обозначенного выше периода. Ранее я обратила внимание читателя на недовольство Н.Бердяева процессом гносеологизации, который охватил европейскую философию, да при этом одновременно сопровождался рационалистическим умонастроением внутри самой гносеологии. Бердяев не только выражал недовольство, он обозначил возможности иного понимания природы познания, иного пути развития гносеологии. Он об этом писал так: «...познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей... познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизни... познание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит, оперировать с чистейшей фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различие не есть различие субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект — одинаково бытие. *Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат*²¹⁹ (курсив мой. — Н.Б.). Мысль прозрачна и понятна и не нуждается в комментариях. И далее: «...в самой жизни духа... нужно искать предпосылок гносеологии (...) Не учение о бытие, а само бытие предшествует учению о познании»²²⁰.

Из цитированного следует, что для Бердяева гносеология должна найти основания в самой жизни, а поскольку жизнь он понимает, в первую очередь, как религиозную жизнь, то в качестве онтологии он признает «церковную и космическую» онтологию, раскрытие смысла которой требует специального анализа.

Близок Н.Бердяеву в своем подходе к гносеологии и Л.Шестов. Осмысливая ситуацию в современной ему философии, он замечает: «...в самой Германии в начале XX столетия возникло направление, которое поставило себе задачей вернуться в философии к онтологиз-

му... Паролем стало — назад к Платону и онтологизму... Шутка ли сказать: люди думали, что последняя тайна мироздания от них скрыта, что по самому устройству их ума им дано в этой жизни иметь лишь приблизительные, отрывочные и даже, быть может, ложные сведения о началах и концах, и вдруг философы категорически утверждают, что это не так, что нашему уму дано проникать в самую сущность вещей и что Бог не только не хочет, но и не может быть обманщиком...»²²¹. Л.Шестов в подобных рассуждениях приоткрывает и свой собственный интерес. Мы знакомы с его высокой оценкой роли гносеологии в философии, а здесь оказывается, что он на стороне тех, кто пытается избавиться от господства гносеологии. Оценивая в начале XX столетия ситуацию в европейской философии, он говорит о следующем: «Мне кажется, что я могу быть беспристрастным судьей между гносеологиями XIX и XX столетий уже хотя бы потому, что я совершенно равнодушен к обеим или, чтоб быть точным, равно люблю и ту и другую»²²². Он опять запутывает нас, как в «Лабиринте», заставляя думать и домысливать самостоятельно. Одним словом, современная ему европейская философия устремлена к онтологии после повального увлечения (XVII, XVIII, XIX века) гносеологическими построениями. Кого имел в виду Шестов, свидетельствуя о возврате к онтологизму?

4. Осмысливая пути поиска онтологических оснований, нельзя обойти стороной феноменологическую философию в лице, в первую очередь, ее основателя — Э.Гуссерля. Мы уже неоднократно в данном курсе обращались к идеям этого мыслителя. В первых лекциях была высказана такая оценка: феноменология Гуссерля, по сути дела, является самой значимой и ведущей теоретико-познавательной концепцией XX столетия. И мы не собираемся отменять или корректировать данную оценку. Вместе с тем, обрисовывая замысел феноменологической философии, нам следует признать, что Гуссерль также пытался уйти от гносеологизированной философии. Я вам напомню оценку М.Шелера, пытавшегося буквально в первые годы появле-

²²¹ Шестов Л. Соч. в 2 т. Т.1. С.266.

²²² Там же. С.264.

ния работ Гуссерля истолковать смысл феноменологии и ее отношение к теории познания; мы встречаем у него такие фразы, как «*онтология духа и мира предшествует* всякой теории познания», «теория познания — это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для нее основой, но *следует* за ней»²²³. По оценке Шелера, феноменологическая философия при своем прояснении заставляет упредить теоретико-познавательные вопросы рассмотрением онтологических проблем, и здесь неважно, что за чем следует; важна непривычность (с точки зрения классической гносеологии) исследования в феноменологии проблем познания. А в том, что гуссерлевская философия тематизировала именно вопросы познания, можно убедиться, обращаясь к самым ранним произведениям мыслителя, таким как, например, «Логические исследования». Новейшие исследования по феноменологической философии, причем тех лиц, которые имели определенное отношение к творцам этой философии, подтверждают сказанное. Я имею в виду работу одного из них — Ф.-В. фон Херманна «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля» (Томск, 1997). Профессор Фрайбургского университета, Херманн в последние годы жизни Хайдеггера помогал ему в подготовке публикации архива. Самое значимое в феноменологии, считает он, можно сформулировать в исследовательской максиме: «К самим вещам!» Это мы обнаруживаем и у Гуссерля с его установкой: «Высказываться о вещах разумно... означает соотносываться с *самими вещами*, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности»²²⁴ (Husserliana 111, S.42), и в хайдеггеровском устремлении разобраться со смыслом *бытия вообще*. Феноменология Гуссерля реализовала указанную установку через особым образом истолкованную работу сознания, которая должна представлять как умственное созерцание, как своеобразные акты логического переживания, интенциональные исследуемым предметам. Мне кажется, есть основания ква-

²²³ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.217.

²²⁴ Херманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997. С. 43.

лифицировать феноменологическую установку Гуссерля со всей ее сложной методикой как *онтологию сознания*. Хайдеггер, соприкоснувшись с идеями феноменологии, проложил свой путь выхода из классической парадигмы Нового времени (но об этом речь пойдет чуть позднее). Итак, еще один из возможных путей выхода замкнутой на себе гносеологии лежит в сфере онтологии сознания.

5. Л.Шестов, свидетельствуя в первой трети XX столетия о возврате к онтологии, мог иметь в виду не только Гуссерля и многочисленных сторонников и последователей феноменологической философии. К этому кругу мыслителей, без сомнения, можно отнести и Н.Гартмана. Эта фигура интересна для нас, потому что в его работах («Основные черты метафизики познания», «К обоснованию онтологии», «Построение реального мира», «Познание в свете онтологии» — названия произведений Гартмана взяты из кн.: «Западная философия. Итоги тысячелетий» (Екатеринбург, 1997) предлагается еще один вариант выхода из тупика гносеологизированной философии, не сводимый к ранее рассмотренным. В чем особенность предложенного им онтологического фундирования теории познания? Гартман показывает, что познание само по себе — это бытийственное отношение между субъектом и объектом; при этом не стоит упускать из вида, что «в ходе познания объект не только остается самостоятельным по отношению к субъекту, но и совершенно неизменным и словно бы нетронутым, в то время как в субъекте нечто изменяется, возникает что-то новое: представление или познавательное отношение вообще»²²⁵. Онтологическая трактовка природы познания заставляет Гартмана пересмотреть те реалии новоевропейской истории, которые укрепили в сознании человека его представление о себе как субъекте — точке отсчета для всего существующего. Он переворачивает зависимость между субъектом и объектом, ранее подробно рассмотренную нами: «...нельзя больше понимать субъект и объект как сопряженные элементы. Ведь мир, пред-

²²⁵ Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетий. Екатеринбург, 1997. С. 473.

ставляющий собой совокупность возможных объектов, несравнимо древнее человека. Человек, рассмотренный онтологически, является поздним продуктом этого мира. Итак, вначале было сущее, и без познающего существа... и лишь затем оно могло быть сделано предметом»²²⁶.

Рассуждения Гартмана не должны создать мнения, что он возвращает нас к каким-то наивным представлениям, и сам мыслитель обращает внимание на это. Он не отбрасывает достижений классической гносеологии с ее вершиной в лице Канта. Свою цель он видит в том, чтобы, показав познавательное отношение как бытийное отношение, попытаться отыскать ему (познавательному отношению) адекватное место в слоях бытия (он выделяет космический, органический, душевный и духовный слои бытия). Трудно подобрать термин для оценки гартмановской онтологии, создающей фундамент для теории познания. Во всяком случае эта онтология трансцендентна по отношению к человеческим проявлениям (практике, сознанию, языку), но она и нерелигиозна, как это у Бердяева и Шестова; условно будем называть ее «*онтологией мира*». Выходит, теория познания может органично вытекать из онтологии мира.

6. И наконец, для полноты картины следует представить еще один вариант онтологического поиска. Речь пойдет о погружении теоретико-познавательных проблем в «онтологию языка». Это свойственно целому ряду философских направлений — герменевтике Гадамера, фундаментальной онтологии Хайдеггера, структурализму и постструктурализму, аналитической философии, психоанализу и др. У нас нет возможности вникать в логику каждого из названных направлений, обозначим лишь то, что позволяет объединить их в русле *онтологии языка*. Представители указанных течений совершенно в ином свете воспринимают и оценивают языковую реальность и ее место в познавательной деятельности. В классической гносеологии, как мы отмечали ранее, язык рассматривался только как

внешняя оболочка мысли, как чисто вспомогательное средство, условное по своей природе. Язык ставился в полную зависимость от человеческого мыслетворчества, ему (языку) придавался искусственный характер. Подобное отношение к языку М.Фуко образно выразил так: «...слова — это ветер, внешнее лепетанье, шум крыльев, которые едва доносятся до нашего слуха из-под покрова серьезной истории»²²⁷. Как видим, он подтверждает — языку в традиционной философии не придавали серьезного значения. И в этом же духе еще одно его суждение: «...основополагающему субъекту вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пустые формы языка... По отношению к смыслу основополагающий субъект располагает знаками, метками, следами, буквами, но для того, чтобы их обнаруживать, ему нет нужды проходить через особую реальность дискурса (...) в философии основополагающего субъекта... дискурс — это всегда не более чем игра»²²⁸. Подробно пояснять важное для Фуко (и современной французской философии) понятие дискурса мы не будем, безусловно, дискурс и язык для него нетождественны, но важно лишь то, что дискурс — «тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более»²²⁹ (курсив мой. — Н.Б.).

Подобную же позицию в понимании языка мы обнаруживаем и у Хайдеггера; в его сложной, требующей умственных усилий терминологии оценка классической позиции звучит так: «...попытки постигнуть «сущность языка» всегда ориентировались по какому-либо одному из... моментов — язык постигали, следуя за идеей «выражения», «символической формы» сообщения как «высказывания», «изъявления» переживаний или же «формования» жизни»²³⁰.

Какое новое толкование языка мы обнаруживаем в интересующих нас направлениях неклассической

²²⁷ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С.206.

²²⁸ Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С.76 — 77.

²²⁹ Фуко М. Археология знания. С.30.

²³⁰ Хайдеггер М. Бытие и время // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.26.

философии? Гадамер, Хайдеггер, Фуко, Рикер и др. представители данных течений исходят из того, что не язык создается человеком, а скорее человек создается языком, он формирует сознание человека. Ведь язык настолько всеобщ, что сопровождает любое отношение к миру, он предельное условие человеческого бытия (и отдельного человека, и человечества в целом); он неподвластен произвольным манипуляциям с ним, он сохраняет традиции, язык — универсальное средство коммуникации. При такой трактовке, как мы видим, язык разрушает границы только познавательного отношения человека к миру, он входит в онтологию его бытия. А из онтологии человеческого бытия Хайдеггер, например, выводит язык в фундаментальную онтологию: «...выводом будет необходимость переориентирования языкознания на онтологически более изначальные фундаменты. (...) В конце концов, философское изучение должно будет решиться спросить, какой способ бытия вообще пристал языку. Что это — подручное орудие, находящееся внутри мира, или же у языка способ бытия здесьбытия, или не то и не другое? Каково по своему способу бытие языка?..»²³¹. В контексте таким образом понятого языка все зависимости, установленные классической гносеологией, переворачиваются. Познание получает истолкование с учетом анонимно действующих дискурсивных практик (по Фуко), понимающе-истолковывающего бытия (по Хайдеггеру) и т. п. — другими словами, с позиций *онтологии языка*.

Выводы

1. В философской проблематике Нового времени гносеология начинает играть ведущую роль; через призму гносеологии решаются и онтологические вопросы — все это показатель гносеологизации философии.
2. Специфика новоевропейских гносеологических учений заключается в их рассудочной рационалистичности — субъект-объектная разделенность познавательного отно-

шения, опора на науку и подражание науке, сведение познания к самопознанию разума.

3. В традиции новоевропейской гносеологии своеобразный смысл обретает скептическая установка (в лице Юма), которая логически завершается позицией критицизма (в лице Канта).
4. Критицизм новоевропейской философии оборачивается подрывом ее же собственных основополагающих принципов; и, начиная с Гегеля, недовольство гносеологизированной философией выливается в поиск онтологических оснований, подводящих устойчивый фундамент под познавательную деятельность, — онтология духа (Гегель), онтология практики (марксизм), религиозная онтология (Н.Бердяев, Л.Шестов), феноменологическая онтология сознания, онтология мира (Н.Гартман), онтология языка (М.Фуко, М.Хайдеггер и др.)

ОСНОВНЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

- 1. *Объективистско-реалистская гносеологическая модель («1-я ОГМ»)***
- 2. *Конструкционистская гносеологическая модель («2-я ОГМ»)***
- 3. *Символическая гносеологическая модель***

Проведенный нами экскурс по культурно-историческим эпохам значим не только демонстрацией богатства познавательного опыта, накопленного европейским человечеством, и обозрением тех смыслов, которыми были нагружены в каждую из представленных культурных эпох важнейшие для современной гносеологии-эпистемологии понятия, — «знание», «познание», «истина». Без сомнения, возникновение и исторические трансформации познавательного опыта европейской культуры во всей своей совокупности должны быть учтены при любой сколько-нибудь серьезной претензии на *философское* исследование проблем познания. Значимость проведенного анализа этим не ограничится.

Я постараюсь обосновать один важный теоретический тезис, суть которого заключается в следующем: основополагающие ориентации и целевые установки, вокруг которых и благодаря которым сформировался познавательный опыт Античности, Средних веков и Нового времени, не исчезли и не рассеялись в прошедших столетиях — они сконденсировались в виде принципов, объединяющих пестроту и многообразие теоретико-познавательных концепций второй половины XIX

и XX столетия в некие типы или, если использовать ходовой ныне термин, модели. Гносеологические модели — это не только философское достояние, они имеют свои прототипы в многообразных проявлениях человеческой жизнедеятельности. Мы постараемся засвидетельствовать многообразие типов познавательной деятельности, существующих в современной нам действительности, когда в разных сферах культуры — науке, искусстве, религии и пр. — у людей с различным складом мыслительной деятельности один тип познавательной деятельности превалирует над другим.

Итак, будем исходить из того, что какой бы оригинальностью ни отличались теоретико-познавательные воззрения того или иного мыслителя, их можно отнести к одной из трех принципиально возможных гносеологических моделей: первая модель подчинена принципу реальности — дадим ей условное название «объективистско-реалистская гносеологическая модель» (ради сокращения примем в качестве ее обозначения такую аббревиатуру — «1-я ОГМ» (основная гносеологическая модель); основу второй модели раскрывает принцип конструирования — мы, с той же степенью условности, назовем данную модель «конструкционистской гносеологической моделью» («2-я ОГМ»); третья модель отвечает принципу символизма — в данном случае достаточно строго можно назвать ее «символической гносеологической моделью» («3-я ОГМ»). Каким образом названные модели сопоставимы с рассмотренными нами культурными эпохами в истории европейской ментальности, мы оценим позднее, а сначала попытаемся раскрыть их существо. В качестве их предварительной общей характеристики отметим следующее. Каждая из основных гносеологических моделей обладает внутренней целостностью, определенной завершенностью и последовательностью в плане соблюдения принятого за исходный принципа. Каждую из вышеобозначенных «ОГМ» мы представим через постановку и решение ими по меньшей мере трех важнейших теоретико-познавательных вопросов, а именно:

- каким образом трактуется природа **познавательной деятельности**;
- что понимается под **знанием**;
- какой смысл вкладывается в понятие **истины**;

1. Объективистско-реалистская гносеологическая модель («1-я ОГМ»)

а) *Познание* — такой модус человеческой жизнедеятельности, который, в отличие от всех остальных проявлений человека, подчинен и действует по принципу реальности, поскольку по сути своей является способом запечатления, воспроизведения в познающем субъекте реальной действительности, окружающего нас мира. Познание — уникальный канал связи человека с миром, только посредством познания мы и можем получать объективные представления о мире.

Подобная трактовка природы познавательной деятельности имеет под собой прочную основу — опыт повседневной жизни; именно он непрерывно убеждает нас в том, что люди смогли приспособиться и выжить в окружающем мире в силу того, что правильно представляют происходящее в нем. По мнению Гуссерля, такой подход к познанию отвечает «естественной установке» отношения человека к миру. Напомню при этом, что «естественная установка» означает открытое и доверчивое восприятие мира, что свойственно, по мнению данного мыслителя, «донаучному человечеству» и представителям восточных культур. Живущее в горизонте этой установки человечество рассматривает познаваемый мир как данный, как нечто само собой разумеющееся, наличествующее; он является миром, доступным человеческому опыту. Да и сам познающий человек воспринимается как часть этого мира, он включен в него, здесь уместно говорить о «вжитости» человека в мир. Само познание (в данной установке) рассматривается как реальный факт, настолько реальный, как скажем, сапог для сапожника (это сравнение использовал сам Гуссерль). Подобное толкование природы познания нередко называют наивным, в теоретических терминах его оценивают как натуралистический, объективистский подход. Из сказанного поспешно было бы делать вывод, что данная модель объясняет механизм познавательной деятельности лишь в сфере обыденной жизни и годна в границах повседневности.

Данная модель познания (отвечающая принципу реальности) характеризует не только естественно-практический способ человеческого существования, она во многом раскрывает целевую ориентацию и главный отличительный признак *научного* познания, в первую очередь, естествознания, сложившегося в Новое время. Я напомним: начиная с провозвестников новой науки (таких, например, как Бэкон) и ее корифеев (таких как Ньютон), исследователи стремились приблизиться к природе как она есть сама по себе, а не руководствоваться гипотетическими измышлениями о ней. Классический тип науки действует по принципу объективности, который в данном случае и конкретизирует принцип реальности применительно к науке.

б) Принципу реальности подчинена и трактовка *природы знания*. С позиций «1-й ОГМ», из всего разнообразия человеческих представлений и образов знанием является только то, что в той или иной форме (той или иной степени) соотносимо с миром самих вещей, предметных связей и так или иначе зависимо от них. Знания — это совокупность познавательных образов, обладающих сходством с познаваемым объектом, являющихся его «портретной» (зеркальной, фотографической) копией. Подобный критерий знания, во-первых, отсекает от него мир грез и фантазий и все то, что построено на голом воображении; во-вторых, максимально стремится оградить мир знаний от привнесений, идущих со стороны самого познающего — знание отличается от мнений, верований, идеалов, норм, оценок и пр. Исходя из этого, внутренняя логика «1-й ОГМ», принуждаемая принципом реальности, заставляет совершить такой ход мысли: раз в знаниях раскрывается мир вещей (процессов, связей, отношений, изменений, свойств и пр.) как они есть сами по себе — значит, в знаниях перед нами предстает подлинное бытие. Такая трактовка знаний знакома нам — она отвечает духу платоновско-аристотелевской традиции. Поскольку мир подлинного бытия категориально был определен как сфера сущности, то и подход, отождествляющий природу знания со сферой сущности, получил специальное название — «эссенциализм» (от латинского слова «эссенс» — «сущность»). Мир подлинного бытия, его сущностные характеристики — это, по сути дела, и

есть тот оригинал, копией, репрезентацией или зеркальным отражением которого является мир знаний. Претендуя на выход в сферу сущности, данная гносеологическая модель настаивает на том, что главная и основная функция знания заключается в объяснении мира, а уже на ее основе возможно все остальное — проектирование и ретроспектирование, предсказание и прогнозирование и пр.

в) В рамках «1-й ОГМ» не составляет труда понять, что есть *истина*. Она и является той мерой, с помощью которой устанавливается соответствие знаний подлинной природе самих вещей (процессов, свойств) — истина понимается как соответствие. Истоки концепции истины как соответствия также лежат в платоновско-аристотелевской традиции. Согласно принципам данной модели, в частности той трактовке природы знания, которая изложена выше, гораздо сложнее показать, как возможно ложное знание. Ведь то, что не отвечает подлинной сути самих вещей, знанием и не является, а оказывается мнением, верой, «идолами» и вообще, чем угодно, только не знанием. Но мы не будем пока входить во внутренние нестыковки данной модели, нам сейчас важнее подтвердить, что и при решении вопроса об истине данная модель исходит из принципа реальности; и не только в раскрытии природы истины, но и ее критерия. Отыскивается такой критерий (это могут быть и критерии), который позволил бы выйти за пределы самого знания — в мир вещей.

Если задаться вопросом, с какими течениями и именами в реальном историко-философском процессе связана данная модель, то со всей безусловностью к ее сторонникам следует отнести марксистскую традицию в философии. С акцентом на постановку именно вышеозначенного круга проблем и их решения на базе принципов «1-й ОГМ» написан важный в философском отношении труд В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908 — 1909), который был посвящен обоснованию и защите именно гносеологических воззрений марксизма. Этой ссылки достаточно, чтобы экстраполировать данную модель на постановку и решение теоретико-познавательных вопросов в марксистско-ленинской философии всего т.н. советского периода.

Если индивидуализировать основные отличительные признаки «1-й ОГМ» применительно к тому, что мы называем марксистско-ленинской теорией познания, то необходимо отметить следующие моменты. По первому признаку — оригинальность трактовки собственно познавательной деятельности видится в том, что воспроизведение, запечатление познаваемого объекта познающим субъектом раскрывается как процесс *отражения*, который в указанной работе уподобляется таким процессам, как копирование, фотографирование представляющей познавательный интерес действительности. Этот чрезвычайно важный для данной концепции тезис не просто постулировался — над доказательством того, что *познание по своей сути является процессом отражения*, работали многие творческие коллективы, и не только у нас в стране, но и в некоторых, как их называли тогда, соцстранах, в частности, видную роль сыграли болгарские философы, среди которых самым известным был Т.Павлов). Не могу не сказать также и о том, что *теория отражения* была одним из главных научно-исследовательских направлений, которое придало своеобразие уральской философской школе, а разработки в этой области ряда уральских философов (таких как М.Н.Руткевич «Ленинская теория отражения». Свердловск, 1971., И.Я.Лойфман — один из основателей и бессменных редакторов серии выпусков по теории отражения) получили союзную известность. Поясняя своеобразие марксистской гносеологии, следует отметить, что трактовка природы познания как отражения основана на признании принципа материальности — познаваемая действительность существует вне и независимо от познающего субъекта, со всеми вытекающими из этого последствиями. Данный принцип назван В.И.Лениным первым в числе трех т.н. важных гносеологических выводов, на которых держится теоретическая философия марксизма.

Что касается второго момента «ОГМ» — того, что понимается под знанием, — то в противовес всем подвергнутым критике философским учениям В.И.Ленин в своих гносеологических выводах утверждает *сущностную* природу знания (в том смысле, что в знаниях непременно раскрывается сущность познаваемого), ибо «решительно никакой принципиальной разницы

между явлением и вещью в себе нет и быть не может»²³². Знания противоплагаются верованиям, мнениям, в том числе распространенным в обществе.

Специальные параграфы рассматриваемой работы посвящены вопросам истины (один из них называется «Существует ли объективная истина?») и ее критериям («Критерий истины в теории познания»). Марксистская гносеология по этому пункту «ОГМ» продолжает традицию аристотелевской концепции истинности как меры соответствия содержания человеческих знаний познаваемой действительности. Выделяемое марксистами своеобразие их концептуальной позиции в данном вопросе связано с опорой на принципы материализма и диалектики. Принцип материализма конкретно означает настаивание не на истине вообще, а на *объективной* истине. Объективность — главная и решающая характеристика истины, именно она позволяет разомкнуть горизонт собственно самих знаний, которые по своему статусу представляют собой ментальную реальность, и выйти к реальному миру, на познание коего и нацелена познавательная деятельность. Практика (а мы уже неоднократно сталкивались с ее трактовкой в марксизме как материальной, предметно-чувственной деятельности) является единственным гарантом истинности знаний. Опора на принцип(ы) диалектики выражается в признании процессуального характера обретения знаний, сопряженности объективной истины с динамикой в ней абсолютного и относительного, а также конкретности истины.

Мы не случайно столь подробно остановились на марксистской гносеологии как одной из конкретных версий «1-й ОГМ». Можно сказать, что данная версия почти в чистом виде раскрывает особенности объективистско-реалистской гносеологической модели. Конкретизация, которую мы произвели, дает основание для подобного названия гносеологической модели без всяких оговорок.

Помимо марксизма, в духе «1-й ОГМ» вопросы, связанные с познанием, решались и французскими материалистами XVIII в.

Вполне резонно может возникнуть вопрос, почему бы не назвать эту модель материалистической? Такой вывод был бы поспешным. И вот какой аргумент можно привести в этой связи. Как это ни странно, но по своим основным признакам данная модель («1-я ОГМ») отвечает и тем размышлениям о познании, знании и истине, которые мы встречаем в текстах Платона, Аристотеля, Демокрита и многих других античных мыслителей. Правда, всякий раз нужны некоторые оговорки. Так, позицию Платона некорректно было бы оценивать как объективистскую. (Ведь если настаивать на строгости употребления хотя бы центральных понятий классической гносеологии (а таковыми, бесспорно, являются понятия субъекта и объекта познания), нельзя не заметить, что объект-субъектные характеристики познавательной деятельности свойственны новой и новейшей европейской философии, использование их применительно к античной философии является ее модернизацией, подстраиванием под современную проблематику.) В то же время нам хорошо известно платоновское соотнесение знаний с миром подлинного бытия, с сущностью вещей. А ведь мир идей как сфера подлинного бытия даже с большой натяжкой принципу материализма не отвечает. Чисто терминологически платоновская позиция может быть названа эссенциалистско-бытийственной (или бытийной).

Надо оговорить и еще одну вариацию «1-й ОГМ». Я имею в виду такое мощное в западной философии эпистемологическое направление, как позитивизм. (Напомню, ранее мы условились под «эпистемологией» понимать теорию *научного* знания.) Основоположник данного течения О.Конт, подытоживая к первой трети XIX в. развитие новоевропейской науки в сфере естествознания и пытаясь перенести ее метод как рациональный и наиболее эффективный на социальную область знания и собственно саму философию, настаивает на том, что *позитивная* наука и *позитивная* философия должны подчиняться принципу реальности. Каким образом сохранить привязку научных знаний к реальности в том сложном механизме развития, который претерпевает наука — вот центральный вопрос как для самих исследователей, так и для методологов науки последних двух столетий.

2. Конструкционистская гносеологическая модель («2-я ОГМ»)

В отличие от «1-й ОГМ», принципы «2-й ОГМ» не столь очевидны — они не вычитываются из житейского опыта и не вытекают естественным образом из повседневности; напротив — во многом идут вразрез с обыденными представлениями. Объяснение этому я нахожу в том, что впервые принципы данной гносеологической модели были отрефлексированы и четко представлены на материале науки. И здесь нет никакого противоречия с тем, что абзацем выше научно-познавательная деятельность в лице О.Конта сопрягалась с «1-й ОГМ». Наука сама по себе деятельность многогранная, поэтому может иметь несхожие интерпретации. В русле конструкционистской познавательной модели истолковывал науку И.Кант. Если вернуться к тезису о неочевидности принципов интересующей нас «2-й ОГМ», то в качестве аргумента нельзя не признать значительную удаленность науки от «прозы жизни», в смысле ее сложности и недоступности для лиц неискушенных и неимеющих специальной подготовки, поэтому о том, что в ней происходит, непосвященному судить сложно. Кант был одним из посвященных и мог о ней судить. Но об этом речь уже шла в одной из предыдущих лекций. Обратимся к принципам «2-й ОГМ», которые достаточно прозрачны в кантовской «Критике чистого разума».

а) Оценивая современную ему науку, Кант обнаруживает в ней такую отличительную особенность, которую до него философы не фиксировали: «Естествоиспытатели поняли, что **разум видит только то, что сам создает по собственному плану**, заставляет природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее на поводу»²³³ (выделено мною. — Н.Б.). Выходит, что своими открытиями ученые обязаны, в первую очередь, себе самим, а не их обнаружению в действительности. Поскольку в качестве примеров открытий чаще всего он ссылается на законы науки, то из такого признания следует, что законы не начертаны в самой природе, не

ей они принадлежат, а являются результатом научного творчества. Законы — самая существенная составляющая науки — это продукт человеческой деятельности, ее творение.

Кант обобщает то, что характерно для *научно-познавательной деятельности*, и переносит свои выводы на любой познавательный процесс. Свой коперниканский переворот в гносеологии, заключающийся в принципиально новом понимании природы познания, он формулирует в таком тезисе: «...до сих пор считали, что всякие наши знания должны соотнобразовываться с предметами (...) будем исходить из предположения, что **предметы должны соотнобразовываться с нашим познанием**» (выделено мною. — Н.Б.)²³⁴. Если этот тезис понимать буквально, то познание предстает как способ соотнобразования познаваемого объекта с познающим субъектом. С учетом сказанного выше *познание* (по Канту) *по своей сути оказывается творением, созиданием, конструированием познаваемого предмета*. Творение, конструирование, созидание в данном случае являются синонимами, и они проясняют, почему в названии «2-я ОГМ» используется термин «конструкционистская»; момент условности заключается в том, что на том же основании можно было бы назвать данную модель «креационистской» или подобрать любой другой термин, раскрывающий познание как творчество, созидание того, что становится полем нашей познавательной деятельности.

Тот факт, что особенности науки дают повод для подобной трактовки природы познания, подтверждается и более поздними примерами. Сошлюсь на один из них. Спустя более чем столетие, в начале XX века, в среде физиков и философов науки крайне популярным становится так называемый «операционализм». Представители этой методологии утверждали, что «физика в целом — наука об операциях главным образом измерительных и вычислительных, а не наука о природе»²³⁵. Или вот еще одно, весьма характерное для операционализма положение: «...гипотезы и теории физики не являются более или менее истинными или

²³⁴ Там же. С. 86—87.

²³⁵ Бунге М. Философия физики. М., 1975. С. 17.

адекватными, поскольку они не соответствуют никаким объективно существующим предметам. Они служат простыми и эффективными способами систематизации и обогащения нашего опыта, а не компонентами картины внешнего мира»²³⁶. В обоих суждениях операционализм демонстрирует свое противостояние наивному реализму (чаще всего так они оценивали позицию своих оппонентов) именно по вопросу о том, что собой представляет научное познание. В науке познаваемый объект («физическая реальность» — если речь идет о физике; «математическая реальность» — если речь идет о математике; «лингвистическая реальность» — если речь идет о лингвистике, и т. д.) не предстает как некая изначальная данность исследователю — он является продуктом его деятельности. Деятельность ученого-исследователя (познающего субъекта) — это и опытно-экспериментальные процедуры, включающие в себя инструментальную составляющую, и многообразные способы мыслительной активности (от систематизации и обобщения до логико-математического моделирования). Методы исследовательской деятельности складываются из отдельных операций (материальных или ментальных) — отсюда и название рассматриваемого направления философии науки — «операционализм».

Некоторые представители операционализма (например, американский физик и философ науки Бриджмен) распространяли вышеизложенный принцип за пределы науки, считая, что в повседневной жизни, искусстве, религии и любых других сферах человек с помощью своих чувственных впечатлений и работы собственного мозга наработал такие эффективные понятия-приспособления, которые позволяют ему адаптироваться и достаточно успешно существовать. Вопрос же о том, соответствуют ли они действительности, — попросту некорректен, ведь человек неспособен выскочить из самого себя.

Ссылка на конкретные имена не должна заслонять того безусловного факта, что в истории прежде всего новой и новейшей европейской философии сформирова-

ровался особый подход к трактовке самого существа познавательной деятельности и тому, что связано с ней. (Его можно называть как угодно — подходом, традицией, моделью, — суть от этого не меняется.) В нем присутствует некая внутренняя логика, вынуждающая принять вполне определенные следствия из принятой посылки — трактовки познания как деятельности по конструированию познаваемого объекта. Хотя при обосновании данного подхода философские акценты и даже замыслы его конкретных исполнителей могут сильно отличаться. Если операционализм занимался исследованием преимущественно физических теорий, а Кант намеревался произвести переворот в гносеологических воззрениях — принципиально по-новому представить, *что и как* мы можем познать (во всяком случае в «Критике чистого разума»), — то, например, такой философ, как Беркли, несомненно принадлежащий к плеяде классических мыслителей Нового времени, в «Трактате о принципах человеческого знания...» всю силу своих аргументов направляет в русло онтологической проблематики. Он стремится доказать, что «*объекты* человеческого познания... представляют из себя... идеи...»²³⁷ разного рода, которые принадлежат и существуют лишь в «познающем деятельном существе». Главные теоретические оппоненты для Беркли — философы, отстаивающие тезис о том, что идеи по своему существу являются лишь копированием, воспроизведением, отражением вещей. Он же выстраивает онтологию, согласно которой «все вещи, составляющие Вселенную (...) их бытие состоит в том, чтобы быть познаваемыми»²³⁸. Тем самым Беркли лишний раз демонстрирует нам, как онтология перетекает в гносеологию.

Таким образом, интересующая нас «2-я ОГМ», будучи индивидуализирована, присутствует и у Беркли, и у Канта, и у операционалистов. Они не единственные «фигуранты» по данной модели, хотя в чем-то, может быть, наиболее яркие и представительные, что и было показано.

В данном контексте не могу обойти вниманием вот какое явление. Индивидуализируя «2-ю ОГМ» через

²³⁷ Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С.171.

²³⁸ Там же. С.178.

конкретные имена и направления, нельзя не упомянуть марксизм. И пусть не спешит читатель с обвинениями в непоследовательности: ведь столько было сказано по поводу марксизма при рассмотрении «1-й ОГМ», какое отношение данное течение имеет к рассматриваемой «конструкционистской» концепции познания? Вопрос резонный, но факт остается фактом. Я имею в виду многочисленные исследования философов-теоретиков советского периода, доказывавших, что принцип отражения в марксистской гносеологии органично включает в себя принцип творчества. Познание — это такой отражательный процесс, который имеет вместе с тем творческий характер. В 70-е годы на страницах журнала «Вопросы философии» велась активная полемика по поводу одного из комментариев В.И.Ленина, данного им в т.н. «Философских тетрадах» по поводу гегелевской философии. Это был комментарий к фразе: «Сознание не только отражает, но и творит мир». Мнения дискутирующих разделились — одни считали, что подобный принцип не отвечает духу марксизма, ведь Ленин, как мы ранее показывали, отстаивал идею об отражении, а отражение и творчество — процессы, на первый взгляд, несовместимые друг с другом. Другие, среди которых в первую очередь следует назвать М.Н.Руткевича, приводили аргументы в пользу того, что эта фраза не простой пересказ гегелевского положения, а без всяких натяжек принадлежит Ленину. Приводились аргументы в обоснование того, что Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) делал акцент на принципе отражения, тогда как в «Философских тетрадах» (1914 — 1917) — на идее творчества. Тому способствовали социально-политические обстоятельства, которые уместнее обсуждать по курсу истории марксистской философии. Поскольку по духу своему марксизм рассматривает человека как существо активное, не только копирующее и запечатлевающее то, что есть, но и создающее еще несуществующее в действительности, постольку и процесс познания предстает как отражательно-творческий процесс. Благодаря своим знаниям, в которых учитываются интересы и потребности людей, они создают наряду с девственной природой т.н. вторую природу, искусственную среду своего обитания. Если бы познание рассматривалось как

простая копия, и ему не придавалось бы творческого характера — этот важный момент философия марксизма была бы неспособна объяснить.

Что касается упомянутых выше логических следствий, то они касаются вопросов о знании (как своеобразном результате познавательной деятельности) и истине.

б) *Знание*. Если строго следовать логике рассматриваемой «конструкционистской модели», то сконструированный познаваемый предмет, собственно, и является искомым результатом — продуктом познавательной деятельности. Поскольку конструирование происходит благодаря тому, чем располагает познающий субъект, значит, знания в самом первом приближении можно определить как своеобразные трансформации способностей познающего субъекта. Никакого воспроизведения сущности познаваемого в знаниях не происходит. Скорее, в знаниях мы имеем мир, *являющийся* человеку. В этом смысле уместно противопоставить эссенциализму (в подходе к существу знания) «1-й ОГМ» феноменализм «2-й ОГМ». В отличие от эссенциалистской установки на **объяснение** познаваемого мира феноменализм в качестве основной познавательной функции ориентирован на его **описание**.

Каким образом конкретизировать данную, достаточно абстрактную трактовку существа знаний? Что считают важным в характеристике знаний сами представители данной модели?

У Беркли мы находим такое суждение: «Предметы ощущений суть не что иное, как эти же ощущения, соединенные, смешанные или сросшиеся вместе»²³⁹. Тем самым он подчеркивает в знании организующее, объединяющее начало. По Беркли, знания представляют собой собрание идей: «...соединенные вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию — признают... за отдельную вещь и обозначают словом *яблоко*; другие собрания идей... составляют *камень, дерево, книгу* и тому подобные чувственные вещи...»²⁴⁰.

У Канта, безусловно, гораздо более сложные рассуждения о том, что собой представляют знания. У не-

²³⁹ Беркли Дж. Указ. соч. С.216.

²⁴⁰ Там же. С.171.

го существует много различных градаций знания — опытное, априорное, апостериорное, синтетическое, аналитическое, чистое, рассудочное и др.; но при всех тонкостях в его трактовках существа знания есть общие с Беркли моменты. Вот один из них, принципиально значимый для того, что мы обсуждаем. Мы думаем, что одна из важнейших целей человечества — получать знания о природе, т.е. природа — главный объект познавательной деятельности людей. Кант устраняет для нас эту очевидность, рассуждая таким образом: «Мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально»²⁴¹. Для него атрибутивной составляющей любого рода знаний является то, «что наша познавательная способность дает от себя самой»²⁴². В этом смысле и для него знания — это своеобразные состояния познавательных способностей субъекта, а именно: чувственного созерцания, рассудка, разума. Существенный признак знания, по Канту, в его интегрирующей, объединяющей, упорядочивающей хаос впечатлений функции — «синтез многообразного порождает знания»²⁴³; он считает, что «связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом»²⁴⁴. Те сложности, с которыми сталкивается читатель кантовской «Критики чистого разума», в основном и связаны с уяснением своеобразных механизмов синтеза на уровне созерцания, рассудка и разума.

Вместе с тем Кант, в отличие от Беркли, не принимает чисто субъективистской трактовки знания; он критикует подобный подход, не отличающий знания от видимости и химер, отождествляющий знание с верованием, убеждением или мнением, и стремится обосновать его объективную значимость. Мы встречаем у него такую оценку — «...знания заключаются в определенном отношении... представлений к объекту»²⁴⁵. Но в его

²⁴¹ Кант И. Указ. соч. С.513.

²⁴² Там же. С.105.

²⁴³ Там же. С.84.

²⁴⁴ Там же. С.99.

²⁴⁵ Кант И. Указ. соч. С.102.

трактровке «объект» является уже следствием деятельности познающего субъекта — достижения единства в его мыслительной деятельности (то, что у Канта получило название «трансцендентальное единство апперцепции»). И тогда существо знания все-таки замыкается на субъекте.

Отвечает установкам «2-й ОГМ» и операционалистская трактовка знания. В ней также все завязано на познающем субъекте — исследовательской деятельности физика-экспериментатора или физика-теоретика. Какой бы сложности символические и теоретические конструкции ни возникали в физике, имеет оправдание в ней лишь то, что обладает «физическим значением» — именно оно гарант так называемой «физической реальности». В свою очередь, «физическая реальность — это некоторая часть человеческого опыта»²⁴⁶, поскольку «ничто не реально, если оно не может стать частью человеческого опыта»²⁴⁷. Комментарии излишни; следует только произнать, что подобные аргументы ближе даже Беркли, чем Канту.

в) *Истина*. По вопросу о том, что есть истина и каковы ее критерии, «2-я ОГМ» также имеет своеобразие. В самом общем плане суть его заключается в том, что истина и ее критерий отдаются в полное ведение субъекта, замыкаются в кругу его деятельности. В рамках «2-й ОГМ» не действует «теория корреспонденции», трактующая истину как соответствие знаний тому, что само знанием не является. Можно сказать, что истина (и соответственно — ложь, заблуждение, ошибка) представляет собой оценку некоторых ментальных актов человеческой деятельности, установить которую (истину или заблуждение) можно также с помощью особых ментальных процедур.

Конкретизируя сказанное и обращаясь к уже знакомым по ранее изложенному индивидуализациям (Дж.Беркли, И.Канту, операционализму), нельзя не отметить следующее.

Операционализм вообще устраняет проблему истинности из методологии науки и в соответствии со своей прагматистской ориентацией оценивает науч-

²⁴⁶ Бунге М. Указ соч. С. 18.

²⁴⁷ Там же.

ные гипотезы и теории с позиции их эффективности и экономной простоты. Подобный подход достаточно логично вытекает из главного тезиса данной философии науки, о котором ранее шла речь: «Гипотезы и теории физики не являются более или менее истинными или адекватными, поскольку они не соответствуют никаким объективно существующим предметам»²⁴⁸.

Подтвердить вписанность кантовской позиции в обозначенную трактовку истины «2-й ОГМ» гораздо сложнее. Дело в том, что по поводу истины в интересующем нас тексте («Критике чистого разума») есть многочисленные пассажи, и некоторые из них могут дать основание для оценки его позиции как концепции соответствия; он неоднократно говорит об истине с ее содержательной стороны в контексте соответствия знаний предмету (или объекту) знаний. Но в пункте б) мы разъясняли, что предмет (или объект) знания в конечном счете является для него порождением субъекта. Мне представляется, что наиболее органично отвечает его концепции то, что он называет «формальной стороной истины». Он раскрывает ее таким образом: «...истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят... чувства не ошибаются... потому что они вообще не судят... и истина, и ошибка... имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку. В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения. (...) заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъективные основания суждения соединяются с объективными и отклоняют их от их назначения»²⁴⁹. Напрашивается такой комментарий приведенного фрагмента. По Канту, истина представляет собой согласованность знаний с законами мыслительно-рассудочной деятельности; а, соответственно, заблуждение — несогласованность знаний с законами рассудка. Такая концепция истинности получила название

²⁴⁸ Бунге М. Указ. соч. С.19.

²⁴⁹ Кант И. Указ. соч. С.215.

«теория когеренции» (от латинского слова «когеренция» — «согласование»).

Позицию Беркли определить достаточно просто. Для него так же как и для Канта, расхождение (рассогласованность) принадлежащих знанию положений с законами логики ставит под сомнение вопрос об их истине. Если у Канта негативную роль в этом процессе играет человеческая чувственность, то у Беркли с истинного пути знание уводит абстрактная словообразовательная деятельность, поскольку роль чувственных впечатлений для него непререкаема.

По своим основоположениям «1-я ОГМ» и «2-я ОГМ» прямо противоположны друг другу. И все-таки было бы сильным упрощением рассматривать противоположность данных моделей через оппозицию «материализм — идеализм». Относительно неправомерности соотнесения «1-й ОГМ» с материализмом речь уже шла. Что касается отождествления «2-й ОГМ» с идеализмом, то здесь также есть возражения. Если даже взять те примеры, на которых были выстроены наши рассуждения — Беркли, Кант, операционализм, то операционализм вообще отказывается признавать деление на материализм и идеализм, да и кантовская позиция только с большими натяжками может быть отнесена к идеализму; а вот применительно к позиции Беркли данное отождествление проходит.

И еще одна оговорка. При всей противоположности рассмотренных «ОГМ» историко-философская реальность преподносит такие случаи, когда те или иные позиции (или течения) трудно отсортировать только в какое-то одно русло, т. е. некоторые концепции нельзя однозначно отнести к «1-й ОГМ» или только ко «2-й ОГМ». К примеру, если взять такое мощное течение западной эпистемологии, как позитивизм, обладающее удивительной живучестью (существует с первой трети XIX столетия по сей день). Мы упоминали о нем в «1-й ОГМ» в связи с тем, что позитивизм подчиняет познавательную деятельность принципу реальности. Но вполне уместно приводить это течение в качестве примера феноменалистской трактовки знания (что свойственно «2-й ОГМ») — позитивизм начисто отрицает всякие поиски сущности познаваемой реальности как неприемлемую для него метафизику.

3. Символическая гносеологическая модель

Казалось бы, рассмотренные выше гносеологические модели покрывают собой весь возможный и допустимый спектр основных гносеологических позиций — одна из них при трактовке существа познания делает крен в сторону познаваемого объекта, другая — в сторону познающего субъекта, тем самым оказываются исчерпанными главные составляющие познавательного процесса. Но в многообразии гносеологических концепций есть такие, которые и при самых больших натяжках не вписываются ни в одну из рассмотренных нами. Они принадлежат весьма известным и талантливым мыслителям. Назовем, по меньшей мере, две фигуры — Э.Кассирера и П.Флоренского. Мне представляется, что именно в их философских воззрениях символическая модель познания развернута наиболее обстоятельно и убедительно; данное название — «символическая» — присутствует в их произведениях, посвященных теоретико-познавательной тематике. По ходу будут привлекаться и другие известные имена, которые с близких позиций понимают познание, и их идеи существенны для раскрытия того, что мы условно назвали «3-я ОГМ».

Прежде всего, в символической модели главным становится то, что было упущено (или, по меньшей мере, от чего абстрагировались) в первых двух моделях, а именно: то, что на познавательную деятельность во всех ее составляющих существенное влияние оказывает культура. Человек живет в мире культуры, и сам является его частью, поэтому абстрагирование от столь существенного обстоятельства человеческой жизни и ее истории искажает и не позволяет адекватно представить суть познавательной деятельности. Разные философские учения свидетельствуют о воздействии культуры на процессы познания. Одной из наиболее влиятельных можно считать неокантианскую теорию ценностей (аксиологию), которая и сегодня имеет своих последователей, а значит — продолжает развиваться. (О роли ценностных факторов в механизме познания обстоятельный разговор пойдет во второй части курса.) Мне представляется, что наиболее адекватно (достаточно глубоко и одновременно масштабно), с

учетом современных исследований в области философии, познавательные процессы вписаны в мир культуры в «философии языка». При этом под «философией языка» мы будем понимать более широкое поле воззрений, чем только постмодернистские веяния с их признанием основополагающей роли дискурсивных (речевых) практик. Нам сейчас и предстоит выйти с самого начала, к этой более широкой трактовке философии языка.

Если задаться вопросом, что значимо в культуре, что раскрывает ее суть, то нет сомнения в том, какое многообразие ответов последует в ответ на него. Пусть не покажется произвольным выбор двух ответов из этого многообразия. Один из них заключается в таком признании — *культура есть полагание смысла*. Не будем доискиваться до авторов данного определения. Во всяком случае, к ним можно отнести и Э.Гуссерля (ведь особо значимая для него идея «жизненного мира» покоится на утверждении, что «всякая реальность суща через «наделение смыслом»), и А.Бергсона (считавшего, что мы с самого начала «помещены в смыслы»), и Ж.Делеза (для которого смыслы есть события, имеющие отношение к языку), и В.Соловьева (его Всеединое и есть смысл всего существующего), и всех тех, о ком речь пойдет дальше.

Второй ответ мы сразу соотнесем с его авторами. Хорошо известные в нашей стране культурологи Ю.Лотман и Б.Успенский определяют культуру таким образом: «Все многообразие отграничений культуры от некультуры... сводится к одному: на фоне некультуры культура выступает как **знаковая система**. В частности, будем ли мы говорить о таких признаках культуры, как «сделанность» (в антитезе «природности»), «условность» (в антитезе «естественности» и «безусловности»), способность конденсировать человеческий опыт (в отличие от природной первозданности) — во всех случаях мы имеем дело с разными аспектами *знаковой сущности культуры*»²⁵⁰ (курсив мой. — Н.Б.). И еще одно в этом же русле высказанное соображение

²⁵⁰ Лотман Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Т. 5. Вып.284. Тарту, 1971. С.145.

данных авторов: «...любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая»²⁵¹.

В приведенных ответах на вопрос о сущности культуры выделяются два ее атрибутивных признака — во-первых, культура является полаганием смыслов, во-вторых, культура представляет собой знаковую систему. Не случайно мы выбрали именно эти ответы. Данные характеристики культуры не только не исключают друг друга, но органично взаимодополняют. Ведь если смысл, согласно определениям философов, есть нечто «бестелесное», некая «несуществующая сущность», которую можно обозначить лишь через негативные характеристики — «это ни слово, ни тело, ни чувственные представления...»²⁵², то единственный способ, через который только и могут манифестировать себя смыслы культуры — это знаковые системы. Многообразные знаковые системы позволяют проявиться богатству культурного мира, включая культуру быта и поведения, агрикультуру и культуру поддержания здоровья, искусство, религию, науку и пр. и пр. Посредством знаковых систем смыслы культуры воспроизводятся и транслируются в пространстве и времени.

В данном месте рассуждений позволим себе, без особых этимологических изысканий, ввести синонимичное понятию «знак» (он сопрягается, в первую очередь, со значением) понятие «символ», именно оно, в первую очередь, и коррелирует со смыслом. Если в понятии знака и знаковых систем акцент делается на условность и искусственность их создания, то в понятии символа главное в том, что он (символ) воплощает и несет в себе смысл. Можно, конечно, воспользоваться модным в современной европейской философии термином «текст» (мир культуры манифестирован текстами), но нужны будут определенные поправки и специальное введение в текстовое проблемное поле, тогда как понятие «символа» обладает достаточной степенью строгости и динамичности. С символами (ана-

²⁵¹ Там же. С.165.

²⁵² Все эти оценки можно обнаружить у Ж.Делеза в его работе «Логика смысла» (М., 1995 .С. 11, 35)

логично этому можно было бы сказать — со знаковыми системами, текстами) и смыслами мы входим в сферу языковых явлений. При этом под языком, в самом широком его толковании, будем понимать вслед за А.Ф.Лосевым (который по данному кругу вопросов, несомненно, близок к позиции П.Флоренского) всякую осмысленную выраженность, все внешнее, что может быть так или иначе знаком внутреннего (см.: Лосев А.Ф. Философия имени).

Не входя в дискуссии о языке, приведем оценки атрибутивности языка человеческой культуре. У П.Флоренского есть такая примечательная фраза: «Язык — ...среда, в которой движемся; воздух, которым дышим. (...) Мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам, как бы наложенным на нас условием нашей жизни; но говорим воистину лишь тогда... когда... сами, заново переплавив язык до малейших его изгибов, заново отливаем его по себе, однако продолжая верить в его объективность»²⁵³. В этой фразе выражена антиномичность языка — он одновременно и объективен по отношению к человеку, и подвластен ему; а ведь такова суть любых явлений культуры. В разных формулировках, с разной аргументацией данная оценка присутствует у тех мыслителей, для которых в философии ни при каких обстоятельствах не допустима абстракция от языка и, следовательно, — от культуры. Мир культуры, в котором человек живет, представляет собой языковую реальность. Язык имеет бытийственный статус — *«Бытие, которое может быть понято, есть язык (...)* То, что может быть понято, есть язык»²⁵⁴.

Каким образом учет вышеизложенных обстоятельств влияет на трактовку познавательной деятельности?

а) *Познание*. Итак, исходные составляющие — познаваемый объект и познающий субъект — представляют собой миры смыслов, выражающие себя и заявляющие о себе в языковых символах. Окружающий мир (насколько бы он не был удален от место-

²⁵³ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990.

²⁵⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 548, 549.

пребывания человечества) несет в себе множество смыслов, имеющих непосредственное значение для человеческой жизнедеятельности или не имеющих такового. Сущность познаваемого вызывает интерес в силу именно несомого им смысла. И другого способа познать сущность, кроме как через обращение к ее смыслу, у нас нет.

Э.Кассирер в терминологии своей философской системы подобное понимание познавательной деятельности раскрывает так: «...основная функция духа имеет с **познанием**... то решающее сходство, что... она не просто пассивно запечатлевает наличное, но включает в себе самостоятельную **энергию духа**, посредством которой простому наличному бытию придается определенное «значение»... Это относится к искусству, мифологии и религии в той же мере, что и к познанию. Все они создают свои, особые **символические формы**, которые, если и не аналогичны интеллектуальным символам, то, по крайней мере, равны с ними по своему духовному происхождению... Каждая из этих форм ... означает определенный духовный способ восприятия, посредством которого конституируется своя, особая сторона «действительного». Это... пути, которыми дух следует в своей **объективации**, т. е. в своем **самовыражении**»²⁵⁵ (выделено мною. — Н.Б.). В цитате подчеркнуты ключевые слова, характеризующие особенности трактовки Э.Кассирером познавательной деятельности. Для нас важно, что мыслитель противопоставляет свой подход наивно-реалистской позиции (которая отнесена нами к «1-й ОГМ»), что он видит в познании духовно-энергетическую деятельность, наделяющую наличное бытие особым значением, объективирующую и выражающую себя в символических формах; важно также и то, что он рассматривает познавательную деятельность в контексте культуры, сопоставляя ее с искусством, религией, мифологией, как наиболее яркими презентациями культуры.

При всей несхожести целей и замыслов философских воззрений Э.Кассирера и П.Флоренского (см.:

²⁵⁵ Кассирер Э. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С.168.

«Имеславие как философская предпосылка») в их трактовках познания есть явная близость.

П.Флоренский с безусловностью настаивает на **духовности** познания, в противовес механическим процессам. В его учении познание представляет собой внутреннюю «связь бытий» — слияние энергий двух центров бытия (познаваемого и познающего). **Энергийность**, а точнее слияние энергий (= синергийность), показывает подлинность (бытийственность, онтологичность) единения познающего духа и познаваемого мира. Далее по его логике следует такой важный момент: «...срастворяясь с энергией моего восприятия... явление сущности (под «явлением сущности» П.Флоренский имеет в виду энергию познаваемого объекта — разрядка моя. *Н.Б.*) полагает основу для всего дальнейшего процесса познания... он (дальнейший процесс познания — разрядка моя. — *Н.Б.*) ...стремится закрепить за познающим синэргетическое откровение реальности и для этого делает по возможности всегда и самопроизвольно возобновимым в сознании то, что открылось единожды и неожиданно... Этим органом самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым служит **слово**»²⁵⁶. Причем слово у него понимается, как «всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем... **смысл**»²⁵⁷. Так в познавательную деятельность, согласно данному учению, входит язык, ведь слово — единица языка. Философским термином, соединяющим слово-язык и смысл, служит у Флоренского **символ**. (В данном месте рассуждений я обращаю внимание на лекцию читаемого курса о средневековом менталитете, где мы раскрывали понятие символа по Флоренскому.) Напомню, символ в его трактовке — «бытие, которое больше самого себя», поскольку он несет в себе смысл.

Как видим, все ключевые слова в учении Флоренского о познавательной деятельности совпадают с сущностными признаками познания по Кассиреру.

²⁵⁶ Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка// Собр. соч. Т.2. С.288–289.

²⁵⁷ Там же. С.289.

Если при этом Кассирер подчеркивает оригинальность своего подхода в противовес наивно-реалистскому («1-я ОГМ») подходу, то Флоренский одинаково не приемлет ни «механистический натурализм» («1-я ОГМ»), ни «субъективистский иллюзионизм» («2-я ОГМ»). Обобщая особенности трактовки процесса познания этой модели, можно дать ему такое определение: *познание — смысловое, духовно-энергичное постижение сущности, явленное символами (= выраженное в языке).*

б) *Знание.* Необходимо отметить следующие моменты в обосновании того, что понимается под знанием в символической модели познания. Слова-символы (знаки) сами по себе являют некую реальность. Особость их бытийственного статуса в том, что в несомом ими смысле они трансформируют и переплавляют идущее как от познаваемого объекта, так и от познающего субъекта: «...в слове уравниваются и приходят к единству накопившиеся энергии... Оно не есть уже ни та или другая энергия порознь, ни обе вместе, а — новое, двуединое, энергетическое явление... Как новое событие в мире, сводящее разделенное, слово не есть то или другое из сводимого (...) слово **есть** познающий субъект и познаваемый объект»²⁵⁸. В этой цитате можно выделить два момента. Во-первых, знание — не эпифеномен, не чисто ментальное или какое-либо другое психическое образование, оно слито с языком, они неразделимы и составляют единое целое: язык и представляет собой реальность знания, он есть «знаниевая» реальность. (В контекст такого понимания языка органично вписывается идея «дискурса» (речевых практик) как непрямого условия любой деятельности, в том числе и познавательной.) Во-вторых, знания по сути своей являются объектно-субъектным образованием; и в этом пункте «символическая модель познания» противостоит и «1-й ОГМ» (трактующей знания, как копию, образ, репрезентацию объектов), и «2-й ОГМ» (привязывающей знания к субъекту).

Эти же моменты подчеркивает и Кассирер. Для него знак как языковое образование подобен мостику

между субъективным и объективным, поскольку в нем объединяются существенные моменты каждого из них. Интересно при этом, что в своих оценках данных явлений Кассирер местами использует даже те же термины, что и П.Флоренский. Так, он пишет по поводу знака: «...мы воспринимаем и знаем его одновременно и как нечто «внутреннее», и как нечто «внешнее» — как некоторую энергию внутреннего, которая выражается и объективируется во внешнем»²⁵⁹.

Чтобы не возникало ощущения, что в приведенных выше характеристиках знания мы оперируем всеми, уже знакомыми по классической гносеологии понятиями, ориентированными на объектно-субъектные (или, с небольшими нюансами, объективно-субъективные) составляющие познавательных образов, напомним одну важную особенность искомой модели — все ее характеристики относятся к смыслу. Ведь знания в рамках символической модели представляют собой *смысловую образность символов*.

И наконец, символическая модель позволяет диалектически решить вопрос о том, предстает ли в знании сущность познаваемого или оно оставляет нас в сфере явлений. «3-я ОГМ» снимает антиномизм ранее упомянутых нами позиций эссенциализма («1-я ОГМ») и феноменализма («2-я ОГМ»). Такой осознанный выбор (снятие оппозиции эссенциализма и феноменализма) из двух рассматриваемых нами мыслителей делает П.Флоренский (вслед за ним к такому же решению приходит и А.Лосев). Мне представляется, что данное решение есть следствие признания *онтологического* существования символа, на котором уже в свою очередь выстраивается гносеологическое учение; тогда как Э.Кассирер, при всей грандиозности замысла философии символических форм, остается в гносеолого-эпистемологических рамках.

«Онтологическая формула символа», по Флоренскому, раскрывается так: символ есть сущность, «несущая сращенную с ее энергией энергию **иной** сущности, каковою энергией дается и самая сущность, та, вторая»²⁶⁰.

²⁵⁹ Кассирер Э. Указ. соч. С.184.

²⁶⁰ Флоренский П.А. Указ. соч. С.293.

Итак, через символы предстает, являет себя сущность познаваемого. В силу бытийственного статуса символа явление сущности познаваемого носит столь же реальный (а не иллюзорный) характер, как и бытие самого символа. При этом явление — символическое *инобытие* сущности — не тождественно самой познаваемой сущности. Следовательно, в знании, символически истолкованном, присутствует и сущность, и явление — «...явлением... объявляется сущность»²⁶¹.

Можно предложить такое определение знаний с позиций «3-й ОГМ»: *знания — это символическая (= языковая, словесная) реальность, являющая в смысловых образах сущность познаваемого.*

На основе характеристик, данных познанию и знанию, можно сделать одно дополнение и уточнение. Если целью познания в «1-й ОГМ» является *объяснение* сущности познаваемого, а во «2-й ОГМ» — *описание* того, как оно нам является, то для символической модели познания его целью является *понимание*. Познание оказывается не чем иным, как осмысленным общением человека с окружающим его миром смыслов. Познание как понимание выводит гносеологию в тематическое поле герменевтики; в контакте с герменевтикой разрабатывается одно из неклассических направлений современной теории познания.

в) *Истина*. Своеобразие трактовки истины в рассматриваемой модели прежде всего заключается в том, что она погружается в контекст культурно-ценностных явлений и рассматривается как особая ценность. Для конкретизации данного тезиса можно отметить, что в теолого-символическом мировоззрении П.Флоренского вопросам истины уделяется большое внимание. Но если обозначить принципиально важные для него положения, то Истину (именно так — с большой буквы) он сопрягает с нравственными и эстетическими ценностями — Добром и Красотой. С теоретической точки зрения развиваемой в русле именно символической модели познания, принципиально важный

для него тезис связан с онтологическим обоснованием истины; можно сказать более определенно — с обоснованием онтологического статуса истины. Ведь истина для него является свидетельством *подлинного* слияния энергий двух центров бытия — познаваемого и познающего, отсюда истинное означает подлинное. Подлинности единения названных центров бытия, как бытийственному основанию истины он ставит в параллель ее гносеологический эквивалент — объективность: «...лишь **словом**... разрешается познавательный процесс, объективируется то, что было до слова еще субъективным и даже нам самим не являлось как познания истина»²⁶².

Э.Кассирер обращает внимание на эти же признаки истины, хотя только в рамках гносеологического подхода (мы отмечали ранее, что Кассирер не выходит за пределы гносеолого-эпистемологического рассмотрения). Он подчеркивает, что «символы с самого начала выступают с определенной претензией на объективность и ценностность. Все они выходят за пределы чисто индивидуальных феноменов сознания, они претендуют на общезначимость»²⁶³. И далее он конкретизирует, в каком смысле символы выводят к объективному — «...приобретение знака в процессе имманентного развития духа всегда составляет первый и необходимый шаг в приобретении объективного познания сущности. Знак представляет для сознания первую стадию и первое вещественное доказательство объективности, ибо посредством него впервые полагается остановка в непрерывном движении содержания сознания, ибо в нем определено и выделено устойчивое»²⁶⁴. Как видно из цитированных тезисов, и П.Флоренский, и Э.Кассирер признают объективность истины; и в этом заключается отличие символической модели познания от «2-й ОГМ» — там, по сути дела, отсутствует данная характеристика истины. Можно было бы сказать, что в отождествлении истины с объективностью «3-я ОГМ» сближается с «1-й ОГМ». Отличие названных моделей по данному пункту лежит в

²⁶² Флоренский П.А. Указ. соч. С. 291.

²⁶³ Кассирер Э. Указ. соч. С.180.

²⁶⁴ Там же. С.181.

основаниях объективности: если для «1-й ОГМ» основанием объективности истины является соответствие познаваемому объекту, то для «3-й ОГМ» таким основанием являются бытийственность, реальность самих символов.

Завершая знакомство с символической моделью познания, хотелось бы сделать одно небольшое отступление. В ленинской работе «Материализм и эмпириокритицизм» дается резкая критика, как он называет ее, «теории символов». Приведу только одну оценку из этой критики. В. Ленин писал: «...изображение никогда не может всецело сравняться с моделью, но одно дело изображение, другое дело символ, *условный знак*. Изображение необходимо и неизбежно предполагает объективную реальность того, что «отображается». «Условный знак», символ... суть понятия, вносящие совершенно ненужный элемент агностицизма»²⁶⁵. Агностицизм, в ленинском понимании, означает отрицание познаваемости объекта. Думаю, что после проведенного нами исследования символической модели познания с подобной оценкой теории символов согласиться трудно. Символы не уводят от познаваемой реальности, а, напротив, являются средством ее раскрытия.

Итак, к каким выводам мы приходим, проведя теоретический анализ основных гносеологических моделей?

Выводы

1. Вся история европейского познавательного опыта в своем теоретическом осмыслении предстает в тех гносеологических моделях, которые можно считать типичными для философии XX столетия, отсюда оправданно название их как «основных гносеологических моделей»: «1-я ОГМ» отвечает духу античной культуры, «2-я ОГМ» — новоевропейской, а «3-я ОГМ» сопричастна духу Средневековья.
2. В каждой из этих моделей, согласно ее внутренней логике, решаются узловые теоретико-познавательные вопросы — о природе познавательной деятельности, знания и

истины; каждая из «ОГМ» своеобразна и не пересекается в своем содержании с другими.

3. Современная гносеология работает в пространстве всех трех этих моделей, потому что каждая из них способна стать теоретическим основанием для раскрытия способа постижения мира, свойственного той или иной сфере человеческой жизнедеятельности — повседневной жизни или науке, искусству или религии и др. Но и в каждой данной сфере жизнедеятельности можно обнаружить людей, стиль мышления которых отдает предпочтение какой-то одной из трех исследованных «ОГМ».

Вряд ли есть необходимость в подведении содержательных итогов — выводы даны по каждой теме, а обо всем остальном придется судить самому читателю. Но после трудного пути по истории европейской ментальности, а также истокам и трансформациям самой гносеологии в оправдание тех сложностей, которые пришлось преодолеть дошедшему до конца, могу сказать следующее.

В философии, как и в музыке, кинематографе, поэзии и т. п., есть легкие и сложные жанры. Теория познания, как она сложилась в западноевропейской философии, по сути своей относится к сложному жанру. Но на этом основании вряд ли стоит отказываться от ее исследования. Довольствоваться отдельными отрывочными темами и проблемами, вырванными из контекста, — значит изначально обречь себя на неосмысленное вхождение в гносеологию.

Надеюсь, я смогла убедить читателя в том, что выделенные этапы формирования западноевропейской познавательной традиции не какие-то условные и искусственные схемы, введенные произвольным путем, а отвечают духу и установкам прослеженных эпох. Именно этим стремлением объясняются постоянные ссылки на исследования в области истории культуры и истории философии.

И еще об одном надо упомянуть. Вы не могли не обратить внимания на частое обращение к оценкам отечественных мыслителей. Это сделано намеренно.

Во-первых, тем самым западноевропейская ментальность оценивалась и выверялась мерками иной культуры, близкой, «сестринской», но все же иной. А ведь все познается в сравнении. И во-вторых, мне хотелось продемонстрировать способность отечественных мыслителей быть на уровне со своими европейскими современниками, умение вступать с ними в равноправный диалог. А кроме того, надеюсь, я заронила мысль о необходимости осмысления собственных познавательной и гносеологической традиций, их сравнения с западноевропейскими.

Проведенное исследование лишь вводит в круг современных проблем гносеологии, а что собой представляет теория познания на рубеже XX и XXI веков — это тот глобальный вопрос, на который ответ еще предстоит дать.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-------------------	---

Раздел I

ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Тема 1

ГНОСЕОЛОГИЯ КАК ОБЛАСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	7
---	---

1. Место гносеологической проблематики
в истории философии 7
2. Место гносеологии в системе философского
знания 11
3. Гносеология и частные науки 18

Тема 2

ПОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ: МНОГООБРАЗИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ	27
--	----

1. Концепции, признающие решающую
роль познания в человеческой
жизнедеятельности 29
2. Концепции, отрицающие решающую
роль познания 37
3. Место и роль познания в целостной
структуре человеческой деятельности 44

Тема 3

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ГНОСЕОЛОГИИ 5 2

1. Принцип исторической обусловленности
теоретико-познавательных воззрений:
внутренняя и внешняя история 52
2. Принцип культурной обусловленности
теоретико-познавательных воззрений 60
3. Взаимосвязь принципов исторической
и культурной обусловленности теоретико-
познавательных воззрений 63

Раздел II

**ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ:
ЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

Тема 1

ЭЛЛИНИСКИЙ МИФ КАК ОСОБЫЙ МИР ЗНАНИЯ 7 3

1. Миф, воображение, реальность 74
2. Мифологический образ: его целостность
и динамика 80
3. Алогичная логика мифа 84

Тема 2

**ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ
И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЕ В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ 8 9**

1. Рационалистическая ориентация античной
культуры, ее истоки и особенности 90
2. Способ постижения мира, свойственный
античным философам 100
3. Доминирующие и оппозиционные учения
о познании в рационалистически
ориентированной ветви античной философии 106
4. Иррациональный опыт античности 124

Тема 3**ГНОСТИЦИЗМ КАК ПЕРЕХОДНЫЙ ОТ АНТИЧНОСТИ
К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ ФЕНОМЕН: ЗНАНИЕ КАК СПАСЕНИЕ 138**

1. Эллинизм как синтез познавательных традиций
греко-восточных культур. Гностицизм как
религиозный синкретизм 140
2. Гностицизм и тайны гносиса: знание
как спасение 147

Тема 4**ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОГО МЕНТАЛИТЕТА 154**

1. Символизм как отличительная черта
средневекового миропонимания 154
2. Христианство как религиозный опыт.
Знание и вера. Истина как откровение.
Мистический путь познания 165
3. Мир как школа. Особенности схоластического
познания 176
4. Статус гносеологической тематики
в средневековой философии 181

Тема 5**ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ 185**

1. Реалии новоевропейской истории: человек
как субъект, мир как объект..... 185
2. Научная рациональность как познавательный
образец эпохи. Мыслительно-рассудочная
деятельность как всеобщая форма поступков 197
3. Особенности научного познания 202
4. Признаки познания, знания и истины,
отличающие новоевропейскую ментальность..... 206
5. Внерациональный и иррациональный опыт
ноевропейской культуры 213

Тема 6**ОСОБЕННОСТИ КЛАССИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ – УЧЕНИЙ О
ПОЗНАНИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ 223**

1. Гносеологизация философии. Рационалистичность
гносеологических концепций Нового времени 223

2. Скептицизм Юма и критицизм Канта; о смысле термина «агностицизм» 231
3. Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты 236

Тема 7**ОСНОВНЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ****248**

1. Объективистско-реалистская гносеологическая модель («1-я ОГМ») 250
 2. Конструкционистская гносеологическая модель («2-я ОГМ») 256
 3. Символическая гносеологическая модель 266
- Заключение 278