

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Кафедра философии гуманитарных факультетов

С.И. Голенков

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие к курсу лекций

Часть 1

Издательство «Самарский университет»
2000

ББК 87.3

Г 603

Голенков С.И. *Философия: Учебное пособие к курсу лекций. Часть 1.* – Самара: Изд-во Самарский университет, 2000. – 132 с.
ISBN 5-86465-182-6

Пособие содержит изложение основных положений тем лекционного курса «Философия», читаемого для студентов социологического факультета. Пособие может быть использовано преподавателями и студентами всех факультетов при изучении тем «Понятие философии», «Бытие», «Сознание», «Знание».

Издание подготовлено в рамках Проекта Поддержки кафедр Мегапроекта Института «Открытое общество» (Фонд Сороса), грант НВА902и.

Рекомендовано Советом кафедр гуманитарных и социально-экономических дисциплин Самарского госуниверситета для студентов и аспирантов, изучающих философию.

Научный редактор проф., д-р филос. наук А.И.АЛЕШИН

Рецензент проф., д-р филос. наук В.П.ФИЛАТОВ

Г 0301030000-079 Без объявл.
6К4(03)-00

ISBN 5-86465-182-6

© Голенков С.И., 2000
© Издательство «Самарский университет», 2000

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня Вы впервые встречаетесь с совершенно новой учебной дисциплиной – *философией*. Эта встреча сразу же порождает множество вопросов. От простого вопроса, имеющего свое основание в любопытстве, *что это такое философия?* до чисто прагматического – *как овладеть этой философией, для того чтобы сдать экзамен без проблем?* Настоящее учебное пособие к курсу лекций по философии подготовлено с целью оказать Вам помощь в поиске ответов на эти и многие другие вопросы.

Чтобы достичь положительного эффекта в изучении курса философии Вам необходимо на протяжении всего времени его изучения придерживаться нескольких простых правил. Они организуют Ваше обучение и помогут Вам успешно справиться с экзаменом. Вот эти правила.

Правило целеустремленности. «Ничего не делать без определенной цели». Ясное видение цели помогает сконцентрировать усилия на ее достижении и выбрать соответствующие средства. Для того чтобы Вы смогли воспользоваться этим правилом, а при необходимости и выработать его у себя, в тексте методических указаний есть самые разные *вопросы*, которые помогут Вам понять суть дела, выяснить, о чем идет речь в том или ином фрагменте.

Правило последовательности. «Шаг за шагом». Всякое обучение строится по принципу «от простого к сложному». Так составлены и наши методические рекомендации. Вначале просто даются фрагменты из самых разных первоисточников, чтобы Вы могли «из первых рук» получить необходимые знания. Затем, используя тексты фрагментов первоисточников, Вам будет предложено провести анализ содержания текстов в виде ответов на поставленные вопросы. Впоследствии Вам будут предложены задания по работе с текстами фрагментов, которые помогут Вам в формировании аналитических навыков, необходимых любому специалисту.

Правило систематичности. «Терпение и труд – все перетрут». Регулярность занятия – это залог успеха. Выделите для себя в недельном расписании определенное время для «философствования»; регулярно читайте философские тексты; постоянно возвращайтесь к непонятным вопросам и текстам; упорствуйте в поисках ответов и Вы увидите, как «туманность»

философии начнет постепенно рассеиваться и уступать место ясному и строгому пониманию того, о чем философия ведет с Вами речь.

Правило выспрашивания. «Поставленный вопрос – это половина успеха в поиске ответа». Задавайте как можно больше вопросов себе, друзьям, сокурсникам и, особенно, преподавателям. Пытливость ума – очень хорошее качество для специалиста. Начинайте становиться им уже сейчас, на студенческой скамье, задавая вопросы.

Правило творчества. «Я сам». Это правило как бы вбирает в себя все предыдущие. Его реализация невозможна без опыта самоорганизации, который формируется постепенно. Однако в Вашей власти влиять на сроки его обретения. Надо постоянно помнить, что никто вместо меня не проживет мою жизнь и не продумает мою мысль. Перед человеком всегда стоит дилемма: либо живу и думаю я сам, либо живут и думают за меня. Творите себя, творите свою жизнь сами.

Как пользоваться данным пособием?

Предлагаемое Вашему вниманию пособие к курсу лекций призвано, во-первых, сориентировать Вас в учебном материале курса «Философия»; во-вторых, более подробно, чем это возможно на лекциях, осветить узловые вопросы по курсу «Философия»; в-третьих, предоставить самый минимум материала первоисточников для подготовки к семинарским занятиям, зачетам и экзамену.

Исходя из этих задач, наиболее эффективное использование пособия представляется следующим. Начинать изучение той или иной темы курса следует, прежде всего, со знакомства с учебной литературой и чтения записей собственных лекций по данной теме. Библиографический список указан в конце методических рекомендаций по каждой теме.

На следующей стадии подготовки необходимо внимательно и вдумчиво прочитать материал пособия по теме. Все появляющиеся в процессе чтения и обдумывания вопросы лучше всего записать для последующего обсуждения на семинарских занятиях и на консультациях у преподавателя. Более глубокому и детальному изучению проблем по каждой теме способствуют, с одной стороны, вопросы и задания, сформулированные после текстовых фрагментов из первоисточника, с другой – сами первоисточники, указанные в конце каждой темы.

Наконец, сформулированные в заключение каждой темы вопросы для самооценки призваны помочь Вам самостоятельно оценить собственный уровень подготовки по изучаемой теме.

Предлагаемое пособие по курсу лекций «Философия» может быть использовано и непосредственно на семинарских занятиях для обсуждения наиболее сложных и интересных проблем и вопросов учебного курса.

Многолетний опыт собственной подготовки к занятиям и наблюдения за подготовкой студентов позволяют рекомендовать эффективный метод контроля за уровнем готовности к обсуждению изучаемого вопроса, проблемы или темы. Таким методом является *составление и написание плана ответа* на поставленный вопрос (это может быть как вопрос из темы семинарского занятия, так и экзаменационный вопрос) обсуждаемой проблемы или темы. Преимущества метода *планирования ответа* очевидны. Во-первых, само составление плана ответа помогает провести оценку имеющегося материала по степени его *важности* для ответа; во-вторых, помогает понять *суть* обсуждаемого вопроса; в-третьих, подготовка плана «мысль в порядок приводит», так как помогает отчетливо себе представить, *с чего начать* ответ, *в какой последовательности* излагать материал, *чем закончить* свое выступление; в-четвертых, написанный план ответа является хорошей *памяткой для быстрого запоминания и последующего вспоминания* содержания ответа. Наилучшим временем обретения опыта и отработки метода *планирования ответа* является время для подготовки к семинарским занятиям.

Тема 1. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ

Эта часть курса посвящена выяснению вопроса, *что такое философия?*

Каждый вопрос о чем-то спрашивает. Для того чтобы определить, о чем спрашивает вопрос *что такое философия?*, вначале необходимо выяснить структуру всякого вопроса, вопроса вообще, или, как говорят философы, *формальную* структуру вопроса. Выяснение формальной структуры вопроса нам необходимо для того, чтобы ясно себе представить *то, о чем* мы, спрашивающие, спрашиваем в вопросе и, тем самым, обрести верное направление в поисках ответа на него.

Всякий вопрос типа *что такое...?* является сокращенной формой вопроса *что это такое...?* В его полной форме мы можем фиксировать, во-первых, сам вопрос «*что такое...?*» как *словесное* высказывание; во-вторых, «*это*» вопроса, которое в вопросе *опрашивается*; наконец, «*то, о чем*» спрашивает вопрос. Первый элемент формальной структуры вопроса представляет собою *словесное высказывание*, смысл которого складывается из значений слов, составляющих высказывание, и из контекста той ситуации, в которой происходит высказывание. Вы ведь согласитесь, что высказывание «*я умываю руки*» в разных ситуациях его произнесения будет иметь *разные* смыслы. Второй элемент формальной структуры фиксирует существование того *нечто*, у которого выясняется его «что». Третьим элементом выступает «*что*» *опрашиваемого* нечто, т.е. «*то, о чем*» спрашивается в вопросе. Возьмем для иллюстрации, например, вопрос «*что это такое стул?*» и посмотрим, как в нем представлены названные элементы формальной структуры вопроса. Во-первых, сразу виден элемент осмысленного словесного высказывания. Во-вторых, в вопросе наличествует некое *нечто*, которое выражается словом «это». Наконец, в-третьих, в этом вопросе присутствует и элемент *того, о чем* спрашивается у нечто. Этот элемент представлен термином «стул». Иными словами, мы пытаемся этим вопросом уяснить, *что* делает *это нечто* стулом. И если нам это удастся, то мы понимаем, *что такое стул*.

Поскольку эти формальные элементы являются элементами *структуры* вопроса, то они связаны между собою. «*То, о чем*» вопроса определяет существо *опрашиваемого* нечто, которое, в свою очередь, выражается в соответствующих словесных терминах. Таким образом, вырисовывается определенное направление аналитического движения, задаваемое самой

формальной структурой вопроса. Вначале, выясняя значение терминов, составляющих вопрос *что такое философия*, определим область, в которой существует *то, что* именуется как «философия». Затем, проясняя, *что* определяет существование *нечто*, попытаемся понять природу этого нечто как философии.

Глава 1. История рождения и изначальный смысл термина «философия»

Из истории философии известно, что первым, кто употребил слово «философия», был Пифагор из Самоса (конец VI – начало V вв. до н. э.). В античной Греции Пифагора относили к числу признанных мудрецов, однако сам он предпочитал называть себя философом (любомудром), ибо «никто не мудр, кроме бога» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. С. 147-148).

Греческий термин *φιλοσοφία* мы привычно переводим как любовь к мудрости или любомудрие. Действительно, первая часть этого термина *φίλια* (филия) по-гречески означает дружбу, любовь, привязанность, а вторая часть – *σοφία* (софия) имеет значения мудрость, знание, разумение, а также искусство (См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь: Репринт V издания 1899 г. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С.1317). Но простой перевод термина «*философия*» больше ставит вопросов, нежели содержит удовлетворительный ответ. Какова природа этой любви к мудрости? Почему в иерархии человеческих влечений любовь именно к мудрости греки ставили на первое место? Что такое мудрость? Почему мудрец во всех культурах и во всех эпохах считается одним их авторитетов человечества? Мудрец – это человек, несомненно, знающий. Но можно ли считать мудростью только многознание? Знание чего ведет к мудрости? Можно ли обрести мудрость на пути образования, обучения? Если возможно, то как это сделать? Но начать поиск ответов необходимо с вопроса, что понимали под *φιλοσοφία* сами древние греки?

*Что греки понимали под словом *φίλια*?*

Греческим термином *φίλια* именуется такое человеческое состояние, которое имеет свой предмет, то есть оно всегда *направлено*. Действительно, *дружба* – это дружба с кем-либо, *любовь* – это всегда любовь к кому-либо, *привязанность* есть привязанность к кому-либо или к чему-либо. Но в качестве *направленности* на свой предмет *φίλια* не есть индифферентная ориентированность, безразличная к своему предмету. Напротив, *φίλια* – это особое состояние, которое проявляется в специфической экспрессии

чувств. Для обозначения этого состояния в греческом языке есть слово *ερώς* (эрос), означающее вообще влечение, желание, стремление, страсть. Слово *ερώς* происходит от глагола *ερωω* (эруо), имеющего значение *тащить, влечь*. Чтобы понять природу *ερώς* как страстного влечения, определяющего состояние человека, обратимся к античным источникам.

В знаменитом диалоге Платона «Пир» один из его персонажей, Аристофан, раскрывая сущность эроса, рассказывает древний миф об андрогинах. Когда-то, говорил Аристофан, люди были трех полов, а не двух, как ныне – мужского и женского, ибо существовала еще третий пол – андрогин, который соединял в себе признаки этих обоих. У андрогина тело было круглое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько и рук, и у каждого на круглой шее два лица; голова же у этих двух лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две. Передвигался андрогин либо прямо, во весь рост, либо если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А были эти андрогинны трех полов, и таковы они были потому, что мужской их пол искони происходит от Солнца, женский – от Земли, а совмещающий оба этих – от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними. Наконец, Зевс говорит: «Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезнее для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо на двух ногах».

Сказав это, Зевс стал разрезать андрогиннов пополам. Каждому, кого он разрезал, Аполлон залечивал увечье. Зевс установил оплодотворение женщин мужчинами, для того чтобы при союзе мужчины и женщины с женщиной рождались дети и продолжался род, а когда мужчина сойдется с женщиной – достигалось все же удовлетворение от соития, после чего они могли бы передохнуть, взяться за дела и позаботиться о других своих нуждах. Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу. Подводя итог своему рассказу, Аристофан определяет природу любви, как *жажду целостности и стремление к ней*. (См.: Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 98-102 (189с-193д))

Вопросы к тексту:

- *Олицетворяем каких человеческих качеств выступают андрогинны?*
- *Какова природа влечения половинок андрогина друг к другу?*
- *Что такое эрос-любовь в этом мифе об андрогинах?*

Согласно древнегреческому представлению о сущности любви, запечатленному в этом мифе, любовь есть органическое состояние человека, состояние жажды целостности и стремления обрести эту целостность. Это состояние целостности, с точки зрения античности, имеет природу гармонии, природу соразмерного единства с предметом своего вожделения.

Особенность любви как *ερώς* а состоит в том, что ее невозможно вызвать сознательно, волевым усилием. Любовь овладевает нами, захватыва-

ет нас, приводит в состояние любви, состояние особого регистра жизни, по-особому *настраи*вает нашу жизнь. Находясь в этом состоянии, не мы определяем собственный настрой, настроение, а, наоборот, оно *распо*ряжается нами. Поэтому, когда говорят «у меня хорошее настроение», то смысл этого высказывания состоит не в том, что «у меня есть хорошее настроение», как будто хорошее настроение есть некий предмет, который можно по своему желанию иметь или не иметь. Смысл его в том, что «я *нахожусь* в хорошем настроении», как некоем особом жизненном настрое. Не зря же о влюбленном говорят «ошалел от любви». Состояние любви не подвластно человеку.

Эту особенность любви хорошо раскрывает греческий миф о происхождении и природе Эрота, который Сократу рассказала одна из мудрейших женщин Диотима По словам Диотимы, Эрот не принадлежит ни к бессмертным богам, ни к смертным людям. Он имеет природу гения. Рожденный от Пороса, сына Метиды (богини Мудрости), олицетворявшего собою путь к богатству, и Пеннии, олицетворения бедности, Эрот воплотил в себе характеристики своих родителей. Прежде всего, он всегда беден и вопреки распространенному мнению не красив и не нежен, а груб, неопытен, необут и бездомен, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но, с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. (См.: Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С 111-114 (201d-204d)).

Вопросы к тексту:

- *Что в природе Эрота символизирует его происхождение от Пороса, сына Метиды?*
- *О чем говорит его происхождение от Пеннии?*
- *На какое понимание сути Эрота-любви ориентирует миф о двойственности его истоков?*

Итак, в понимании греков *любовь (φιλία)* – это *страстное желание (ερωσ) единства, целостности, гармонии, имеющее сверхчеловеческую природу.*

Что понимали греки под словом σοφία?

Словом σοφία древние греки первоначально обозначали мудрость, знание, разумение, а также искусство. Великий мыслитель античности Гераклит из Эфеса (ок. 544/540 – 480 гг. до н.э.) говорил: «Многого знатоками должны быть любознательные мужи» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. С.191 (7М-35DK)). Но с другой стороны, он же и предупреждал, что «многознание уму не научает» (Там же. С. 195 (16М-40DK)). Для понимания древнегреческого слова σοφία будем держаться геракли-

товского толкования: *без знания многого мудрости нет, но само многознание не является мудростью.*

Зададимся вопросом: если не само по себе знание является мудростью, то знание *чего* есть мудрость, *софия*? Для ответа на этот вопрос воспользуемся таким значением термина *софия*, как искусство. В античной Греции искусство, по-гречески *технэ* (техне), определяли как специально созданное, в отличие от природы, по-гречески *фюсис* (фюсис), как возникающее само по себе.

В «Никомаховой этике» Аристотель следующим образом проводил различие между искусством и естеством: «*Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным – значит разуместь, как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо все это имеет начало своего существования и возникновения в самом себе... Искусство и искусность – это некий причастный истинному суждению склад души, предполагающий творчество...*» (Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.4. С.176. (1140в10-25)).

Вопросы к тексту:

- *Каков источник искусственного возникновения вещей?*
- *В чем особенность существования сотворенной («искусственной») вещи?*
- *Что является основанием естественного возникновения и существования вещи?*
- *Чем отличаются, по Аристотелю, «искусство» и «естество»?*

Искусство греки связывали с творчеством, творением, творцом. Творчество – это *то, что вызывает переход из небытия в бытие*. Поэтому создание любых произведений искусства и ремесла греки называли творчеством, а их создателей – творцами (См.: Платон. Сочинения. Т.2. С.115 (205с)). Но творить (переводить из небытия в бытие) можно только в том случае, если владеешь *началами* творимого. Греческая *софия* – это владение *началами*. Величайший ум античности Аристотель из Стагиры (384 – 322 гг. до н.э.) определял мудрость (*софия*) как знание начал.

«Так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами» (Т.1.С.67 (981b25-30)).

«Мудрость есть наука об определенных причинах и началах» (Там же. (982a3)).

«Мудрость есть некоторая наука о началах...» (Там же. С.272. (К1059a20)).

Но почему знание *начал* является мудростью? «Знающий начала знает все», - гласит греческая поговорка. «А наиболее достойны познания первоначала и причины, - говорит Аристотель, - ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено» (Аристотель. Т.1.С.68 (А982b1-5)).

Таким образом, имя *софия* (*мудрость*) греки относили к той науке, которая исследовала *первые начала и причины*.

Почему же древние мыслители свое знание предпочитали называть философией, а не мудростью, а себя – философами, а не мудрецами? Вначале в Древней Греции мудрецами, по-гречески σοφιστής (софистес, софист), называли наиболее авторитетных мыслителей и государственных деятелей. Традиция донесла до нас несколько таких имен – это Фалес из Милета, Солон из Афин, Клеобул из Линда, Хилон Лакедемонский, Питтак с острова Лесбос, Биант из Приены, Периандр из Коринфа. Их жизнь и творчество относятся к концу VII – началу VI вв. до н.э. В своих кратких изречениях (гномах) мудрецы сформулировали вполне рациональные по духу этические и политические сентенции, максимы мирской практической мудрости относительно polisной жизни, ее законов и порядков. Многие из них, например, Фалес, Питтак, Солон, сами были активными участниками политических событий, правителями или законодателями. Со второй половины V в. до н.э. софистами стали именовать себя платные учителя красноречия.

Первым, кто придал слову «софист» это специфическое значение, был Протагор, который этим словом обозначил свою профессию воспитателя людей – учителя, обучающего за плату особой мудрости (умению члена polisа управлять частными и общественными делами). По его мнению, прежние мастера красноречия, к которым Протагор относил Орфея, Мусея, Гомера, Гесиода и др., не называли себя софистами только потому, что опасались молвы, зависти и преследований. «Вот я, - замечает Протагор, - и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и что воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той; признаться лучше, чем запыряться» (Платон. Протагор // Платон. Сочинения: В 4 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. С.426. (317b))

Слову «софист» всегда был присущ некоторый критический оттенок. с точки зрения обыденного сознания за этим словом скрывается пустое умничанье и суетное мудрствование. Претензия софиста на сверхзнание, недоступное толпе, уравнивается подозрительностью толпы к мудрости софиста. Особую уничижительность слово «софист» приобрело из-за присущего подавляющему большинству софистов стремления во что бы то ни стало выиграть спор, прибегая для этого к разного рода словесным ухищрениям и логическим передержкам. Готовность с одинаковым рвением отстаивать прямо противоположные позиции, превращать белое в черное, сильный аргумент в слабый и наоборот была характерной чертой софистики. Известно иронически-критическое отношение к софистам Сократа из Афин (469-399 гг. до н. э.). Последний, хотя и был признан Дельфийским оракулом «самым мудрым из всех эллинов», предпочитал себя называть «философом», то есть «любителем мудрости», а не «мудрецом». И дело не только в том, что со своих учеников Сократ не брал платы. Дело в самой мудрости философа.

В приводимом уже мифе о природе Эрота Диотима говорит Сократу о нем, как о гении. Гений – это нечто среднее между бессмертными богами и смертными людьми. «Он находится также посредине между мудростью и невежеством. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимается философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой, а кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужду.

- Так кто же, Диотима, - спросил я (Сократ – С.Г.), - стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

- Ясно и ребенку, - отвечала она, - что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения» (Платон. Пир // Платон. Сочинения: В 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1993. С.114 (204а-с)).

Вопросы к тексту:

- *Кого Диотима называет гением?*
- *Олицетворением какого человеческого качества выступает гений?*
- *Почему Диотима считает природу философа гениальной?*

Как мы уже знаем, первым, кто назвал себя философом, был Пифагор. Мудрыми он считал только бессмертных богов. Человек же в силу слабости своей природы не может сравняться в мудрости с богами. Но никто ему не мешает стремиться к мудрости. Стремление к мудрости, жажда мудрости – самое благородное человеческое стремление. Лишь оно одно, по мнению греков, способно помочь человеку обрести бессмертие.

Глава 2. Философия как способ упорядочивания мира

Теперь, когда мы имеем некоторое представление о философии, постараемся очертить ее границы более определенно. Философия – это страстное влечение к началам, состояние искания начал, начал, на которых выстраивается мир как космос, то есть как гармонично упорядоченное целое, и без которых был бы хаос. Но является ли искание начал целью одной лишь философии? Конечно, нет. Не только философия, но и наука, и религия, и искусство стараются понять и объяснить начала мира. Человек разными способами пытается понять и объяснить тайну начала бытия мира: философия и наука с помощью знаний, религия – верой, искусство – образными представлениями. В достижении этой цели человеческий разум действует во всех направлениях. В истории человечества самым первым способом упорядочивания мира был миф.

Миф – это самый архаичный (от греч. αρχη, «архэ» – «начало») способ, каким человек упорядочивал свое бытие, наиболее древняя способность человека к осмысленному восприятию окружающего мира и самого себя в этом мире. Именно в недрах мифа, как в некоей первобытной способности мышления, зародились и выкристаллизовались остальные способности человека к пониманию. Философия была одной из первых *специфических* способностей упорядочивания существования человека в мире. В соответствии с поставленной задачей попытаемся получить ответ на два вопроса. Чем было вызвано появление философии на фоне мифа? Чем отличается рационализация философская от мифологической?

Философия и миф

Существует много точек зрения по поводу того, что вызвало появление философии. Одни связывают появление философии с развитием и усложнением общественной жизни, другие с прогрессом культуры, третьи с накоплением фактов наблюдения и потребностями в теории, четвертые с усложнением человеческой психики в условиях развития культуры, пятые с гениальностью отдельных индивидов, шестые с божественной благодатью и т. п. Каждая из этих позиций, несомненно, освещает определенный момент в становлении философии. Однако для верной ориентации в этом вопросе необходимо все время удерживать в рассуждениях то обстоятельство, что философия и миф – это *разные* способы *рационализации* мира. Чтобы удовлетворительно объяснить переход от одного способа, мифологического, к другому, философскому, надо хорошо себе представить суть совершившегося поворота. Одна из самых глубоких позиций в этом вопросе принадлежит замечательному философу XX столетия Мерабу Константиновичу Мамардашвили (1930-1990).

В своих лекциях «Введение в философию», прочитанных весной 1979 г. для аспирантов и студентов Всесоюзного государственного института кинематографии, разбирая вопрос о появлении философии на фоне мифа, Мераб Константинович Мамардашвили формулирует этот вопрос следующим образом: *каким должен предстать перед нами мир, чтобы о нем надо было философствовать?* «Я хочу сказать следующее, – поясняет свою мысль философ, – сама идея о том, что может быть проблема мира или сам мир может стать проблемой, есть исторический акт. историческое событие в том смысле слова, что *это не само собой разумеется*.

Что не само собой разумеется? Что мир вообще есть проблема... Это не всегда было так. Миф, ритуал и т.д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятное – появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как это ни странно, есть способ внесения в мир непонятного. До философии мир понятен, потому что в мифе работают совершенно другие структуры сознания, на основе которых в мире воображаются существующими такие предметы, которые одновременно указывают и на его осмысленность. В

мифе мир освоен, причем так, что любое происходящее событие уже может быть вписано в тот сюжет и в те события и приключения мифических существ, о которых в нем рассказывается. Миф есть рассказ, в который уместаются человеком любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы.

Миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все понятно и имело смысл... Смысл, который делает для меня предметы понятными и близкими. Он вписывает их в систему моей жизни или в систему культуры. Миф ритуально близок человеку, потому что в ритуале он общается с незнакомыми, далекими и таинственными существами как близкими и родными, настолько близкими, что на их волю, на проявление их желаний можно подействовать актами ритуала, заклинания, магии. Магический мир, как и мифический мир, есть мир освоенный, осмысленный, понятный» (Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: «Лабиринт», 1996. С. 13-14).

Вопросы к тексту:

- *Какими характерными чертами обладает мифологическое представление мира?*
- *Чем отличается философское представление мира от мифологического?*

Итак, что мы можем уяснить себе из этого текста. *Мир мифа – это мой мир.* Из этого следует, во-первых, что мир мифа есть мой *родной* мир, то есть у меня и мира мифа *одно* основание. Это основание позволяет мне быть включенным во взаимосвязь и взаимодействие со всеми остальными обитателями *этого* мира как естественными, так и сверхъестественными, на поддержку которых я могу опереться в случае необходимости. Во-вторых, мир мифа понятен, потому что я родился и живу в этом мире, впитывая представления о нем, как говорится, «с молоком матери». В этом мире мне все известно, как, например, мне все известно в собственной комнате, в мире мифа нет проблем. И поскольку он мне понятен изначально, то *такое* его существование не требует *доказательств* и обоснований. Точнее, у мифа есть основания – это традиция. Но традиция снимает необходимость *моего* личного усилия доказательства и обоснования мира мифа, почему он такой, а не иной. «*Миф – это упакованная в образах и метафорах и мифических существах многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция*» (М.К.Мамардашвили).

Не так обстоит дело в философии. Мир философии неочевиден. Утверждения о том, что «начало всех вещей вода» (Фалес), «начало всего число» (Пифагор) или «есть только атомы и пустота» (Демокрит) и т.п. неочевидны. А поскольку они неочевидны и являются результатом *личного* усилия мысли (а не опираются на авторитет традиции), то требуют, в отличие от мифа, *логических обоснований* и *доказательств*.

Таким образом, если проводить различие мифа и философии по способам упорядочивания мира, то *способами упорядочивания в мифе будут выступать образы, метафоры, сверхъестественные существа*, тогда как *философия упорядочивает мир с помощью логических средств*, в

частности, с помощью обоснований и доказательств. Все остальные отличительные свойства мифа, которые хорошо описаны в литературе (См.: Лешкевич Т.Г. *Философия: Вводный курс.* Изд. 2-е, дополненное. – М.: Контур, 1998. Тема 5. «Особенности мифологического сознания»), производны от специфики мифологического упорядочивания мира.

Философия и наука

Наука, также как и философия, выступает способом упорядочивания мира, в котором главную роль играют эмпирические и логические средства обоснования и доказательства. Философия, как и наука, является систематическим знанием. По этой причине очень часто в обыденном сознании философию отождествляют с наукой, считая ее наукой об умозрительных и абстрактных предметах. В этом есть свой резон. Древние греки способность знания как научного, так и философского, возводили к богам. Первых мудрецов в античной Греции не различали на философов и ученых.

Однако между философией и наукой имеется принципиальное различие. И дело здесь не в том, что наука так или иначе связана с эмпирией, практикой, а философия больше тяготеет к умозрительным предметам. Различие затрагивает само основание философского и научного знания. Именно с этим различием связано чувство неудовлетворенности философией, возникающее в обыденном сознании, когда оно сталкивается с тем, что *каждый* философ отстаивает *свою* философию. Возникает иронически-недоуменный вопрос: «Что же это за мудрость такая, в которой нет *одной* истины, *одного* ответа на в общем-то простые вещи? Собрались бы вместе и договорились, как это делают настоящие ученые». Но не все так просто даже в науке. Дело в том, что такое состояние *разнообразия, многомыслия* является совершенно обычным, *нормальным* для философии. Это состояние философии своим основанием имеет особенность устройства философского знания.

Впервые эта особенность философии и ее отличие от науки была показана Платоном из Афин (427-347 гг. до н. э.) в сочинении «Государство». В шестой книге этого сочинения Сократ рассказывает о различных способах, которыми душа пользуется для получения знания о мире умопостигаемых вещей.

[Сократ]: «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами... и устремляясь... не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, таковой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

[Главкон]: То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

[Сократ]: Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в

любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде, это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения... Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает отчетливое их выражение.

[Главкон]: Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

[Сократ]: Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 292-293 (509d-510e)).

Вопросы к тексту:

- *Что является началом научного знания?*
- *Какова цель научного знания?*
- *Что выступает в качестве начала в философском знании?*
- *Какова цель философского знания?*
- *Чем отличаются предпосылки философского знания от предпосылок знания научного?*

В этом тексте сочинения устами Сократа вводится методически строгое различие между философией и наукой. Оно касается трактовки *оснований и направленности знания* в философии и науке. *Научное знание (наука)* исходит из *предпосылок, которые принимаются за исходные и не обосновываются* (к такого рода предпосылкам относятся аксиомы, постулаты, принципы, основоположения). Исходя из таких предположений, наука *«устремляется к завершению»*, то есть стремится построить *систематическое представление (теорию) о чем-либо, о каком-либо предмете*. Философия также исходит из определенных предпосылок, но, в отличие от науки, она *«не выдает свои предположения за нечто изначальное»*. Напротив, философское знание как раз направлено на выявление того начала, которое выступает основанием предпосылок самого знания. Итак, *наука исходит из предпосылок, которые принимаются за интуитивно ясные, и стремится на их основе построить теорию какого-либо предмета*. В отличие от науки *философия исходит из предпосылок, которые она не считает ясными, и стремится найти то начало, на основании которого возникают исходные предпосылки*. (См. также: Лещкевич Т.Г. Философия: Вводный курс. Изд. 2-е, дополненное. – М.: Контур, 1998. Тема 7. «Почему философия не может быть наукой всех наук?»).

После проведенного рассмотрения значения термина «философия», сопоставления философии с мифом и наукой, мы уже имеем некоторое представление, о чем спрашивает вопрос: *что такое философия?* Этот вопрос спрашивает: *что собою представляет тот способ утюрядочивания мира, который ищет начала?* Говоря о внесении порядка в мир, мы связали его с движением мысли. Попробуем теперь выяснить, *как должна двигаться мысль, чтобы ей открылась возможность постижения начал?*

Глава 3. По-двиг мысли как основание философии

Прежде чем ответить на поставленный вопрос, нам необходимо справиться с одной специфической трудностью философии. Обращаясь к работам философов, мы попадаем в ситуацию своеобразной разноголосицы, когда каждый философ разрабатывает «свою» философию. Положение, как мы уже говорили, для философии обычное. Но оно сбивает с толку обыденное сознание. Поэтому необходим *методический прием*, с помощью которого мы *займем определенную позицию по отношению к любому философскому тексту*.

О том, как читать философские тексты

Суть этого приема хорошо описана М.К. Мамардашвили и состоит в следующем. Люди в своих попытках понять себя и мир обращаются к философии потому, что без философии они чего-то понять не могут ни в себе, ни в мире. Философский текст есть результат живого состояния мысли в попытке понять себя и мир. Это живое состояние умерло, а текст остался. Поэтому читать тексты и рассуждать о них имеет смысл только тогда, говорит М.К. Мамардашвили, когда ты не догматической ученостью себя наполняешь, а восстанавливаешь именно живую сторону мысли, из-за которой они создавались. К философскому тексту надо относиться не как к элементу книжной учености, а как к конструкции, проникнув в которую, мы можем оживить те мысленные состояния, которые находятся за текстом и возникают в людях посредством этого текста.

Таким образом, суть методического приема чтения философского текста состоит в том, что, *читая чуждый нам словесно, по форме текст, помыслить мыслимое в нем сейчас*. Использование этого приема предполагает различие двух вещей: с одной стороны, некое мыслительное содержание учения философа, а с другой – ту языковую, историческую форму, в которой это содержание выражено, и то сознание о себе и смысле своего учения, которое имел философ. Из этого различия следует, что есть некое объективное мыслительное содержание, которое *не зависит* от того, как оно было понято и изложено философом, который мыслил (Мамарда-

швили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – С. 7-8). Нам необходимо в философском тексте, созданном когда-то философом на языке своего времени, *стараться понять* именно это «объективное содержание», которое не зависит от создавшего его философа.

Философия как жизнедеятельность разума

Обсуждение вопроса о мысли, пытающейся постичь начала, начнем с парадоксального тезиса М.К. Мамардашвили о природе философии: «Философия не дает никаких знаний, она ничего не сообщает, поэтому запомнить ничего нельзя, хотя и есть толстые книги. Философия может лишь сообщить определенный способ мысли, который постоянно должен воссоздаваться человеком на свой собственный страх и риск» (Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – С. 26). Парадоксальность этого высказывания становится еще более заметной на фоне традиционных, ставших классическими, подходов к толкованию природы философии. Великий мыслитель из Кёнигсберга Иммануил Кант (1724-1804), определяя природу философского знания в своем знаменитом сочинении *«Критика чистого разума»* писал: «Метафизика существует... во всяком случае, как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности... неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 42). Через полторы сотни лет замечательный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955) дал очень похожее определение философии: «Влечение, которое... отличает философию, есть просто-напросто врожденная и спонтанная жизнедеятельность нашего разума» (Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Что такое философия? М.: Наука, 1991. С.80).

Не противоречит ли понимание сущности философии М.К.Мамардашвили классическому ее (философии) толкованию? Однако прежде чем братья за выяснение этого вопроса, попробуем вначале разобраться с традиционным пониманием философии. Выясним, что означают определения философии, данные Кантом как «природной склонности» и «собственной потребности человеческого разума» и Ортега-и-Гассетом как «врожденной» и «спонтанной жизнедеятельности нашего разума».

Слова Канта о «природной склонности человеческого разума» по отношению к философии означают, что наш разум *по самой своей природе* склонен к философии, то есть способность к философствованию дана природой самого человеческого разума, *врождена* ему. Выражение Канта

«собственная потребность человеческого разума» говорит о том, что потребность в философии – это потребность *самого* человеческого разума, то есть потребность, которая возникает исключительно в *самом разуме* и реализуется только *самим разумом* и которая не может быть вызвана волевым сознательным усилием. *Нельзя захотеть* философствовать и *начать* философствовать, как *нельзя захотеть* любить и *влюбить*ся. Поэтому-то Ортега-и-Гассет и говорит о философии как о *спонтанной* (т.е. *самопроизвольной*, не контролируемой сознанием и волей) жизнедеятельности нашего разума. Что же из этого следует? А следует то, что *способностью к философии мы как разумные существа обладаем изначально, но по своему усмотрению ею пользоваться не можем*.

Из такого понимания природы философии можно сделать вывод, что должно существовать какое-то *условие* для того, чтобы реализовать собственную способность человеческого разума к философии. Что это за условие? Для того чтобы ответить на этот вопрос, приведем фрагменты текстов двух выдающихся философов XX столетия **Мартина Хайдеггера (1889-1969)** и **Мераба Мамардашвили**, в которых они обсуждают этот вопрос. Первый фрагмент принадлежит М. Хайдеггеру, второй М.К. Мамардашвили.

[Хайдеггер]: «Мы попадаем в то, что называется мышлением, когда мыслим сами. Чтобы нам это удалось, мы должны быть готовы учиться мыслить.

Как только мы принимаемся за это учение, мы сразу понимаем, что мы мыслить не можем. Но все же человек считается, и по праву, таким существом, которое может мыслить. Ибо человек – это существо разумное. Но разум, *ratio*, разворачивается в мышлении. Будучи существом разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет мыслить, но не может. Пожалуй, человек своим хотением мыслить хочет слишком много, и поэтому может слишком мало.

Человек может мыслить, поскольку он имеет возможность для этого. Но одна лишь эта возможность еще не гарантирует нам, что мы можем мыслить. Потому что мочь что-то – значить допустить это что-то в его сущность и неотступно охранять открытым этот доступ. Однако мы можем всегда лишь то, что нам желанно, то, к чему мы так расположены, что его допускаем. На самом деле нам желанно лишь то, чему мы сами желанны, желанны в нашей сущности. При этом это что-то склоняется к нашей сущности и таким образом затребывает ее. Эта склонность – обращение. Оно зовет нашу сущность, вызывает нас в нашу склонность и таким образом держит нас в ней. Держать означает собственно охранять. Но то, что держит нас в нашей сущности, держит нас пока мы, с нашей стороны, сами удерживаем держащее нас. А мы удерживаем его, пока мы не выпускаем его из памяти. Память – это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим. В какой мере мы должны мыслить держащее нас? А в той, в какой оно испокон века является тем, что должно осмысляться. Мы отдаем ему воспоминание, потому что оно желанно нам как зов нашей сущности.

Мы можем мыслить только тогда, когда мы желаем того, что должно в себе осмысляться.

Чтобы нам попасть в это мышление, мы, со своей стороны, должны учиться мыслить. Что значит учиться? Человек учится, когда он приводит свой образ действия в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности. Мыслить же мы учимся, когда мы подчиняем свое внимание тому, что нам дается для осмысления» (Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 134-135).

Вопросы к тексту:

- *О чем говорит Хайдеггер словами «человек хочет мыслить, но не может»?*
- *О каком условии говорит Хайдеггер как об условии мышления?*
- *Что необходимо человеку сделать, чтобы «попасть в мышление»?*
- *Что означают слова Хайдеггера «учиться мыслить»?*

[Мамардашвили]: «Когда нам читают лекции по физике, химии, ботанике, социологии или психологии, то мы вправе ожидать, что нам будет сообщена при этом какая-то система знаний и методов, и мы тем самым чему-то научимся, но в данном случае у нас нет такого права, и мы не должны поддаваться соблазну этого ожидания. Философия не может никому сообщить никакой суммы и системы знаний, потому что она просто не содержит ее, не является ею.

Поэтому и учить ей нельзя, обучение философии напоминало бы в таком случае создание «деревянного железа». И только *самому* (и из собственного источника), мысля и упражняясь в способности независимо спрашивать и различать, человеку удастся открыть для себя философию, в том числе и смысл хрестоматийных ее образцов, которые, казалось бы, достаточно прочитать и значит усвоить. Но, увы, это не так “Прежде – жить, философствовать – потом”, говорили древние...

Следовательно, сначала – только из собственного опыта, до и независимо от каких-либо уже существующих слов, готовых задачек и указывающих стрелок мысли – в нас должны естественным и невербальным образом родиться определенно-го рода вопросы и состояния. Должно родиться движение души, которое есть поиск человеком ее же – по конкретнейшему и никому заранее не известному поводу. И нужно вслушаться в ее голос и постараться самому (а не понаслышке) различить заданные им вопросы. Тогда это и есть *свои* вопросы, *свои* искания, *свои* цели...» (Мамардашвили М.К. Введение в философию... С. 10-11).

Вопросы к тексту:

- *Чем отличается обучение философии от обучения наукам?*
- *Почему, по мнению Мамардашвили, обучение философии, построенное по образцу обучения наукам, напоминает «деревянное железо»?*
- *Что выступает необходимым условием обучения философии?*

В этих двух фрагментах, очень богатых мыслями, и Хайдеггер, и М.К.Мамардашвили называют основным, базовым условием философии *самостоятельность мысли, мышления*. Совершенно тривиальное условие, которое уже давно известно философии. «В известном смысле можно изучать философию, – писал Кант, – и не быть способным философствовать. Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума... Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать

же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума... Кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта» (Кант И. Трактаты и письма. - М.: Наука, 1980. С. 330, 333). Но разве мы не мыслим самостоятельно? Если мы не мыслим сами, то кто же тогда мыслит за нас? И вообще, что значит «самостоятельная и несамостоятельная мысль»? Попробуем разобраться в этих вопросах.

Философия как самостоятельная мысль

Для того чтобы легче проникнуть в суть проблемы, возьмем два примера. Первый пример из мировой истории XX века. Как хорошо известно, господствующей идеей фашистской Германии была идея «высшей арийской расы». Эта идея составляла фундамент всей национал-социалистической идеологии, которая, в конце концов, привела ко второй мировой войне с ее неисчислимыми жертвами, страданиями и разрушениями и для самих немцев в том числе. Возникает вопрос: почему такая высококультурная нация восприняла такую абсурдную и довольно примитивную идею? Ответ обескураживает в своей простоте: потому что эта идея позволяла каждому немцу во многих ситуациях ответственного выбора, где требуется совершить работу *собственной, самостоятельной* мысли, принять *собственное* решение, сделать *собственный* выбор, принять уже *приготовленное вместо него* решение. Немецкому обывателю эта идея говорила. «За тебя уже подумали, приняли решение, а вместе с ним и ответственность за него. Ты только поступай как надо и будет порядком». Известно, что обещал «новый порядок» высшей расы.

Другой пример – чисто бытовой. Это очень распространенное в современной российской истории выражение «лица кавказской национальности». Любой образованный человек знает, что такой национальности не существует. Миф о «лицах кавказской национальности» – это продукт пропаганды, созданный с определенными целями, которые направлены отнюдь не на установление взаимопонимания между народами. И то, что это выражение широко распространено в обыденной речи, часто звучит в СМИ, им пользуются даже политические деятели, говорит об отсутствии *самостоятельного* отношения к сложному вопросу межнациональных отношений. *Несамостоятельность* мысли есть проявление интеллектуально-нравственного автоматизма. В ситуациях проявления такого автоматизма человек мыслит *несамостоятельно*, за него мыслят традиция, идеология, конфессия, СМИ, кто угодно, только *не он сам*.

Что надо сделать, чтобы *мыслить самостоятельно*? Прежде всего, надо остановить «автоматизм мысли». Надо критически отнестись ко всему тому, что предлагается в качестве готового решения. Надо ясно себе

представить, что принятие *собственного* решения влечет за собой *собственную ответственность* за принятое решение. *Самостоятельное мышление* предполагает также движение мысли *по размерности самой мысли*, а не по размерности слов, чувств, инстинктов, действий и т.п. Самостоятельное мышление в ситуации обиды запрещает действие по логике «око за око», ибо это логика мщения и имеет своей целью «войну до победного конца». В этой ситуации самостоятельности мысли больше соответствует логика Евангелия: «если тебя ударили по левой щеке, подставь правую», которая показывает, что надо взять на себя ответственность за прекращение бессмыслицы мести. Другим примером самостоятельности мысли может служить тезис Гераклита о том, что «народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]». Человек держится законом, но и закон держится человеком, иначе – инстинкт и борьба за выживание.

Самостоятельное мышление представляет собой усилие продвижения себя в мысли, движение в мысли, *по-двиг мысли*. *Философия как самостоятельное мышление и есть по-двиг мысли*. Из истории мысли известно, что философская мысль и в прямом смысле подвиг. Судьбы Сократа, Зенона из Милета, Джордано Бруно ярко свидетельствуют, что самостоятельная мысль подчас требует жизни.

Вернемся к мысли М.К. Мамардашвили, с которой начинается этот раздел, о том, что философия не дает никаких знаний. Теперь она не покажется столь парадоксальной, поскольку *философия представляет собой не объем знаний, который можно выучить или вы зубрить, а есть самостоятельность мысли, которой можно овладеть, если захотеть и постараться*. Философия – это способность человека удерживать себя в состоянии самостоятельной мысли, в страстном желании понять свои начала.

После всего сказанного можно *философию* определить как *способность человека проникнуть к основаниям своего существования в качестве человека*.

Вопросы для самооценки по теме

1. Какой смысл в античной Греции имел термин «философия»? Кого в Древней Греции называли именем «философ»?
2. Чем отличается мир в представлении мифа от мира, представленного философией?
3. В чем состоит отличие философии от науки?
4. Что означает понимание философии как «врожденной и спонтанной жизнедеятельности нашего разума» (Ортега-и-Гассет)?
5. Почему философию нельзя выучить, читая философские книги?
6. Что такое самостоятельное и несамостоятельное мышление?

Библиографический список

Философия: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – Гл. I.

Лешкевич Т.Г. Философия: Вводный курс. Изд. 2, дополненное. – М.: Контур, 1998. – Разд. 2. С. 69-150.

Первоисточники

Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 1, 2 // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63-70.

Диоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – (Фалес, Солон, Биант, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Пифагор, Эмпидокл, Гиппас, Филолай, Гераклит, Парменид, Зенон Элейский, Левкипп, Демокрит, Протагор).

Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 70-96.

Платон. Пир // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 81-134.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – (Статьи: Семь мудрецов, Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор, Гиппас, Ксенофан, Гераклит, Парменид, Зенон, Эмпедокл, Филолай, Пифагорейская школа, Анаксагор, Кратил).

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 51-108.

Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. – С. 7-24, 57-85, 101-115.

Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Быть философом – это судьба. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Изд. 2, измененное и дополненное. – М.: Издательская группа "Прогресс" - "Культура", 1992. – С. 14-40, 57-71.

Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – Лекции 1 и 2. С. 7-39.

Ахутин А.В. Дело философии // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 16-71.

Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. – С. 113-123.

Тема 2. БЫТИЕ

Глава 4. Формирование вопроса о бытии в античной философии

Постановка вопроса о «начале всего» как центрального вопроса античной философии

Платон и Аристотель заметили, что философия и философствование принадлежат особому состоянию человека, которое мы назвали настроением (в смысле на-строенности, на-строая). Платон в диалоге «Тезетет» говорит:

«Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление (пафос). Оно и есть начало (архэ) философии...» (Платон. Тезетет // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. – М.: 1993. 155d).

Изумление как пафос (пафос) есть архэ (архэ) философии. М. Хайдеггер указывал, что греческое слово архэ мы должны понять в его полном смысле. Оно называет то, откуда нечто исходит. Но это такое «откуда», такой исток, который не остается позади. Архэ является скорее тем, что выражает глагол архэив (археин), а именно *то*, что господствует. Пафос изумления, не просто стоит у начала философии. *Изумление ведет философию и повсеместно господствует над ней* (См.: Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. – С.121_. То же самое говорит и Аристотель:

«Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивляются тому, что непосредственно вызвало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь, таким образом, далее они задалась вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной» (Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. 12-14 б).

Но мы не сможем понять греческое архэ Платона и Аристотеля во всей полноте его смысла, если ограничимся рассмотрением изумления исключительно как *причины* философствования, если будем считать, что

греки под влиянием изумления начали философствовать, что изумление было лишь толчком к философствованию, а потом исчезло, уступив место бесстрастному интеллекту. Иными словами, что философствование имеет психологические основания. Греческое *παθος* переводится как «все, что кто-либо претерпевает или испытывает» (См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V издания. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991. – С. 919), например, несчастье, страдание, горе, приключение, аффект, чувство, страсть. Изначальное, греческое значение этого термина говорит об особом со-стоянии, на-строе, на-стренности, то есть не несет в себе никакого психологического оттенка и подчеркивает существование человека в каком-то особом жизненном режиме. Лишь понимая *παθος* как со-стояние, как на-строй, мы сможем точнее охарактеризовать тот исток, то начало в смысле *αρχή*, которое вызывает изумление, недоумение.

При рассмотрении вопроса о различии мифа и философии, мы увидели, что они представляют собою два способа упорядочивания представлений о мире. Миф – это такой способ представления мира, в целостность которого человек включен как ее составной элемент. С точки зрения мифа включенность человека носит естественный характер и не вызывает никаких вопросов. Философия эту включенность человека в целостность мира, как и сам мир, ставит под вопрос, превращает в проблему. Проблемой становится соотносительность человека и мира, расположенность человека в мире, его со-стояние в мире. Возникают вопросы: как возможна та упорядоченная целостность, космос, которую мы называем мир? как в ней возможен человек? каково место человека в целостности мира? и т. п. У греков все эти вопросы свелись к одному: *почему есть космос, а не хаос? или почему есть порядок, а не беспорядок?* То есть основным вопросом стал вопрос о *начале* космоса, порядка как «*начале всего*». *Начало* по-гречески *αρχή*. Таким образом, *αρχή-начало греков есть одновременно начало космического порядка и начало философии в качестве παθος`а-изумления*. Попробуем получить ответ на вопрос: *как греки отвечали на вопрос о начале порядка?*

«Начало всего» как вопрос античной натурфилософии

Для ответа на поставленный вопрос обратимся к рассмотрению текстов греческих философов Фалеса из Милета (конец VII – начало VI вв. до н.э.) и Пифагора, помня о том, как надо читать философские тексты. Фалес и Пифагор были первыми мыслителями, которые независимо друг от друга размышляли о «начале всего» и тем самым заложили традицию философствования античного мира. И тот, и другой стали основоположниками первых философских школ: Фалес – милетской, Пифагор – пифагорейской. К сожалению, в силу разных причин авторских текстов от этих

мыслителей не осталось. Тексты, которые мы будем использовать, являются письменными свидетельствами их последователей, комментаторов и античных историков философии.

Аристотель так представляет основное положение Фалеса по вопросу о «начале всего».

«Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей: из чего все сущие [вещи] состоят, из чего, как из первого, они возникают и во что, как последнее, они уничтожаются ..., это они полагают элементом и это – началом сущих [вещей].

Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой (поэтому он утверждал, что земля – на воде). Вероятно, он вывел это воззрение из наблюдения, что пища всех [существ] влажная и что тепло как таковое рождается из воды и живет за счет нее, а «то, из чего [все] возникает», – это, [по определению] есть начало всех [вещей]. Вот почему он принял это воззрение, а также потому, что сперма всех [живых существ] имеет влажную природу, начало и причина роста содержащих влагу [существ] – вода» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука. 1989. – С.109).

В другом античном источнике читаем:

«Фалес Милетский утверждал, что начало всех [сущих] – вода.. Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало всех животных – сперма, а она влажна; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишённые [ее], засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водяными испарениями, равно как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель» (Там же).

Вопросы к текстам:

- *Началом чего Фалес полагал воду?*
- *Какими аргументами Фалес пользуется для обоснования своего тезиса о том, что «вода начало всех вещей»?*
- *Почему Фалес прибегает к приему аргументации, а не полагается полностью на авторитет мифа, богов или традиции?*

Что мы можем узнать о «начале всего» из этого положения Фалеса? Вначале, воспользовавшись методическим приемом понимания философских текстов, мы введем различие между мыслью Фалеса о начале (арχή) всех сущих и термином «вода», которым философ именуется αρχή-начало. Иными словами, термин Фалеса «вода» означает не эмпирическое вещество определенного химического состава, а *то, что* является «началом всего» (арχή). После этого двинемся за этой мыслью Фалеса в попытке понять это начало. Первое, что нам открывается в этом движении, – это понимание самого αρχή-начала как *безначального*. Действительно, если бы «начало всего» само имело начало, то оно само не могло бы быть началом. Сле-

довательно, само *архэ-начало* *безначально*. Второе, поскольку *архэ-начало* является «началом *всего*», (по Фалесу, началом всех материальных вещей), а всякая вещь *определена* как *эта* вещь, то само *архэ-начало* *неопределено*. Далее, в качестве безначального и неопределенного *архэ-начало* указывает на свою *беспредельность*, *безграничность*, то есть отсутствие у *архэ-начала* какого-либо предела или границы, способных положить ему предел или начало и таким образом его о-пределить или о-ограничить. Наконец, если мы безначальность, безграничность *архэ-начала* рассмотрим во временной перспективе, то само *архэ-начало* окажется *вечным*.

Все эти выявленные нами, а также другие характеристики *архэ-начала* были описаны уже в самом начале истории античной философии учениками и последователями великого милетца. Однако, развивая представления своего учителя, они отказались именовать *архэ-начало* словом «вода», справедливо считая, что обыденные смыслы этого термина затемняют путь движения мысли и мешают пониманию природы *архэ-начала*. Ученик Фалеса Анаксимандр называл *архэ-начало* именем «апейрон». Это первый в истории философии искусственный термин, специально придуманный для именованья *архэ-начала*. Его основу образует греческое слово *περας* (пеирар), означающее конец, предел, граница, край, рубеж. Приставка *α-* в греческом языке придает слову, к которому она присоединяется, отрицательное значение. Таким образом, слово *απειρον* (апейрон) означает *беспредельное*, *безграничное*. Правда, этот термин не прижился в языке философии. Уже ученик Анаксимандра Анаксимен вернул *архэ-началу* имя естественного языка, назвав его «воздух». Но и здесь надо все время иметь в виду, что «воздух» Анаксимена, как и «вода» Фалеса, являются обозначением не эмпирического вещества, но *архэ-начала*.

Иное представление о «начале всего» складывается у Пифагора и пифагорейцев. Они считали, что весь космос в целом и все вещи в нем образовались из предела и беспредельного.

Так пифагорец Филолай в своем сочинении «О космосе» писал: «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем должны были сложены из ограничивающих и безграничных [элементов]...» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука. 1989. – С. 441).

Вопросы к тексту:

- Как «движется» мысль Филолая к выводу, что началом космоса и вещи является то, что «слагивает ограничивающие и безграничные элементы»?
- Почему в качестве начала нельзя принять ни только безграничное, ни только ограничивающее?

В этом тексте в качестве начала и космоса в целом и вещи в отдельности рассматривается *то, что «слаживает»* (то есть «соединяет») ограничивающие и безграничные элементы, позволяя существу быть «тем, что оно есть». В качестве того, что устанавливает слаженность ограничивающего и безграничного у пифагорейцев выступает *число*. По мнению большого знатока античной философии и культуры А.Ф. Лосева, вначале число у пифагорейцев понимается просто как числовой образ сущего, как физической вещи, так и вообще всего существующего, например, добра или добродетели, которые представлялись в образе декады (десятки) [См.: Лосев А.Ф. Словарь античной философии. – М.: МИР ИДЕЙ, АО АКРОН, 1995. – С. 13]. Затем число стало трактоваться как сущность, принцип и причина вещи. Так пифагореец Эврит, рассматривая всякую вещь как число, изображал ее в виде камешков, определенным образом расположенных. По свидетельству Аристотеля, Эврит устанавливал, «какое число присуще какой вещи; например, вот это число человека, вот это коня, и, отображая камушками формы [животных и] растений, подобно тем, что сводит числа к [геометрическим] фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата» (См.: Фрагменты ранних греческих философов... С. 446). В дальнейшем числу приписывалась божественная сущность, и пифагореец Гиппас учил даже, что «число – первый образ творения мира» и что «число – самое мудрое из всех [вещей]» (См.: Лосев А.Ф. Словарь... С. 13). Первое завершённое учение о числе встречается у пифагорейца Филолая, современника Демокрита и Сократа, жившего во второй половине V в. до н.э. Вот краткое изложение учения о числе Филолая.

«Произведения и сущность числа надо рассматривать согласно потенции (*δυνάμις*), которая заключена в декаде. Ибо она великая, усовершенная и воспроизводящая, и божественной и небесной, равно как и человеческой жизни начало (*ἀρχή*), и предводительница, причастная *** потенция и декады. А без нее все безгранично, и неясно, и невидимо.

Ибо природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей, – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилагивает к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимособразными согласно природе гномон, телесотвора (?) и разделяя порознь отношения вещей как безграничных, так и ограничивающих.

Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа, имеющих силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех без исключения человеческих делах и словах, и ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке.

Лжи вовсе не допускает природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присуща природе безграничного, непостижимого и иррационального.

Ложь вовсе не овеает числа, ибо ложь враждебна супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду числа» (Филолай. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука. 1989. – С. 442-443).

Примечание. *** - лагуна в тексте.

Вопросы к тексту:

- Как трактуют природу числа пифагорейцы?
- Какую роль они отводят числу в устройении космоса?
- Какую роль играет число в познании?
- Где можно наблюдать природу числа?
- Как соотносится природа числа с истиной и ложью?

Подводя итог рассмотрению этапа возникновения философии, можно сказать, что зарождавшаяся философия в лице своих первых представителей Фалеса и Пифагора, их учеников и последователей в центре своего внимания держала вопрос о «начале всего», *архэ*. Размышления философов над этим вопросом позволили не только сформулировать первые представления об источнике и природе космического порядка, но и заложить определенную традицию в рассмотрении вопроса: *почему есть порядок, а не хаос*. Этот вопрос на несколько столетий определил направление размышлений о порядке в мире.

От вопроса о «начале всего» к вопросу о бытии

Вопрос об *архэ*-начале есть вопрос о начале всего существующего. Слова «начало всего существующего», отнесенные к *архэ*-началу, надо понимать буквально. И понятие буквально, они нам говорят, что это *архэ*-начало является как началом окружающего нас мира, так и началом философии в качестве определенного способа размышления и говорения о самом *архэ*. То есть проблема *архэ*-начала является одновременно и проблемой мышления о нем и именовании его. Именно наличием этой проблемы и вызвано разнообразие философских позиций, учений и мнений, которые так раздражают обыденное сознание. Это разнообразие проявляется в том, что *архэ*-начало имеет много имен: вода, *апейрон*, воздух, огонь и т. п. Поиски адекватного имени для *архэ*-начала, которое бы отражало истинную его природу, привели античную философию к одному очень важному результату, определившему ее дальнейшее развитие.

Для того чтобы оценить важность сделанного греческими философами шага в понимании «начала всего», обратимся к греческому языку. Язык древних греков поможет нам «помыслить по-гречески» (Хайдеггер) об *архэ*-начале. *Архэ* (*архэ*) с греческого переводится как «начало» в смысле «сначала», «исконни», «первоначала», производное от него прилагательное *архэ* (*архе*) означает «главный», «первоначальный», «древний», «подлинный». Такой смысл задает термин «*архе*» словам «*архетип*» (в смысле «первообраз», «оригинал», «подлинник»), «*археология*» («наука о древнем»), «*архаичный*» (в смысле «древний», «старинный», «устарелый»), «*архангел*» (то есть «главный ангел») и т. д. *Архэ*, таким образом, именуется такое начало, которое является «самым

древним началом», «подлинным началом», «главным началом», началом, из которого все происходит, которое является *основой* всего. *Основа* – это то, на чем все держится, на чем все существует, что обеспечивает надежный фундамент всему существующему. Всякая вещь есть только потому, что для ее существования имеется *основа*. Поэтому в вопросе о начале порядка мира появляется акцент, который ориентирует философию на поиск начала как *основания космического порядка*. Поставленный ранее вопрос, *почему есть порядок, а не хаос?*, теперь спрашивает: *что является основанием существования всего? Что дает возможность всему быть?* Иными словами, в центр внимания философского поиска перемещается *возможность самого существования порядка* в мире, его «есть», «бытие», «существование».

Глава 5. Бытие как центральная тема философии Парменида

Быть, существовать по-гречески εἶμι (еими), причастием которого является термин ὄν (он). Субстантивация этого причастия привела к образованию терминов τὰ ὄντα (та онта) – «существующее», «предметы»; τὸ ὄν (то он) – «сущее», «действительность», «правда»; τὸ ὄντι (то онти) – «на самом деле», «действительно», «по истине». Размышления древних греков над основаниями порядка существования вещей, мира в целом привели к формированию особой дисциплины в рамках философии – *онтологии, или учении о бытии*.

Постановка вопроса о бытии Парменидом

Основоположником учения о бытии, человеком, который впервые в античной философии поставил вопрос *что такое бытие?* во всей его определенности, явился **Парменид из Элея** (род. ок. 540 г. до н.э.). Свое учение Парменид изложил в трактате «О природе».

[Прозимий]

- фр. 1 Кони, несущие меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовеший,
Что на крылах по Вселенной велел познавшего мужа.
Эти путем я летел, по нему меня мудрые кони,
5 Мча колесницу, влекли, а Девы вожаками были.
Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку,
(Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга
Взвинченных вихрем), как только Девы Дочери Солнца,
Ночи покинув чертог, ускоряли бег колесницы
10 К Свету, откинувши прочь руками с голов покрывала.
Там – Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно

Притолокой наверху и порогом каменным снизу,
Сами же – в горнем эфире – закрыты громадами створов,
Грозновозмездная Правда ключи стережет к ним двойные.

- 15 Стали Девы ее уговаривать ласковой речью
И убедили толково засов, шеколкой замкнутый,
Вмиг отпереть от ворот. И они тот час распахнулись
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,
В гнездах один за другим повернув многомедные стержни,
20 Все на гвоздях и заклепках. И се – туда, через ворота,
Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.
И богиня меня приняла благосклонно; десницей
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
«Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
25 Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти – не хожею здесь человеком –
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
30 Так и мнение смертных, в которых нет верности точной.
Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом
Правдоподобно вещать, обсуждая все без изытья.
- фр. 5 Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же
Я вернусь.

[Путь Истины]

- фр. 2 Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:
Это – путь Убежденья (которое истины спутник).
5 Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
Эта тропа, говорю тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить...
- фр. 3 Ибо мыслить – то же, что быть...
- фр. 6 Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.
Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
А затем от того, где люди, лишенные знания,
5 Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит
В их груди заплутавшим умом, а они в изумленьи
Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,
Коями «быть» и «не быть» одним признаются и тем же
И не тем же, но все идет на попятную тотчас.
- фр. 7 Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».
Но отерати свою мысль от сего пути изысканья,
Да не побудит тебя на него многоопытный навык
Оком беспечельным глзеть, слушать ухом шумящим,
5 И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод
- фр. 8 Разумом, мной приведенный. Один только путь остается,
1 «Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных
Что нерожденным должно оно быть и не гибнущим также,

- Целым, однородным, бездрожным и совершенным.
- 5 И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть» одно сплошное. Не слышишь ему ты рожденье
Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила
- 10 Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?
Так что иль быть всегда, иль быть никогда ему не должно.
Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,
Кроме него самого, возникать ничему. Потому-то
Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы,
- 15 Иль погибать, но держит крепко. Решение – вот в чем:
Есть или не есть? Так вот, решено, как и необходимо,
Путь второй отместь как немислимый и безмянный
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.
Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в прошлом»?
- 20 «Было» – значит не есть, не есть, если «некогда будет».
Так утасло рожденье и безвести гибель пропала.
И неделимо оно, коль скоро всепело подобно:
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,
Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
- 25 Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.
Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрерывно: рожденье и гибель
Прочь отброшены – их отразил безошибочный довод.
То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает
- 30 И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ
Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:
Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.
То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
- 35 Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. И нет и не будет другого
Сверх бытия ничего! Судьба его приковала
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
- 40 «Быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно»,
«Перемещаться» и «свет изменять ослепительно яркий»:
Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено
Отослуду, подобное глыбе прекруглого Шара,
От середины везде равносильное, ибо не больше,
- 45 Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вот там вот.
Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было
Больше, меньше – там, раз все оно неуязвимо.
Ибо всюду равно себе, однородно в границах.
- 50 Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мнения смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.

[Путь Мнения]

Смертные так порешили: назвать именами две формы,
Коиx одну не должно – и в этом их заблужденье.

55 Супротив различия по виду и приняли знаки
Врозь меж собою: вот здесь – пламени огонь эфирный,
Легкий, тонкий, весьма, себе тождественный всюду,
Но не другому. А там – в себе и противоположно
Знания лишенную Ночь – тяжелое, плотное тело.

60 Сей мирострой возвешаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя такое воззрение смертных.

фр. 4 Видь, однако, умом: от-сущее верно при-сущее,
Ибо не отрубить от сущего сущее в смычке,
Ни распыляя его повсюду всяко по миру,
Ни собирая в одно...

фр. 9 Но коль скоро все вещи названы «Светом» и «Ночью»,
Качества ж их нареклись отдельно этим и тем вот,
Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,
Поровну тем и другим, поскольку ничто не причастно

5 Ни тому, ни другому

фр. 10 Ты познаешь природу эфира и все, что в эфире,
Знаки, и чистой лампады дела лучезарного Солнца
Незримотворимые, также откуда они народились.

И круглоокой Луны колобродные также узнаешь

5 Ты и дела, и природу, и Небо, что все обнимает,
Как и откуда оно родилось, как его приковала
Звезды границы стеречь Анакс...

фр. 11 ... как Земля и Солнце с Луною,
Общий для всех Эфир, Небесное Млеко, а также
Крайний Олимп и звезд горячая сила пустились
Вдруг рождаться на свет...

фр. 12 Те, что поуже венцы, огнем беспримесным полны,
Те, что за ними – Ночью, но брызжет пламени доля,
А посреди них – богиня, которая всем управляет.
Всюду причина она проклятых родов и случки,

5 Самку самцу посылая на случку, равно и напротив:
Самке самца.

фр. 13 Первым из всех богов она сотворила Эроса...

фр. 14 Свет ночезарный, чужой, вокруг Земли бродящий...

фр. 15 Вечно свой взор обращая к лучам лучезарного солнца.

фр. 16 Смесь, какова всякий раз многоблудных членов, такая
Людям и мысль приходит на ум; тождественна, право,
С тем, что она сознает, природа членов и в людях,
И во всех, и во всем, ибо мысль – это то, что в избытке.

фр. 17 Мальчиков справа, девочек слева...

фр. 19 Так родились эти вещи согласно мнению и ныне
Суть, а потом, коль скоро однажды возникли, – погибнут.

Люди же каждой из них нарекли приметное имя

(Парменид. О природе: Приложение: Стихотворный перевод // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистич. – М.: Наука. 1989. – С.295-298).

Вопросы к тексту:

- *Какими словами Парменид описывает то место, где ему открывают истину бытия?*
- *На основании каких свидетельств Парменида можно судить о достоверности полученного им знания?*
- *О каких путях познания вещает Пармениду богиня?*
- *Какие доводы приводит богиня, отвергая Парменида от пути познания того, что не есть?*
- *Какие приметы бытия называет богиня Пармениду?*
- *Что означают эти приметы бытия?*
- *Какие доказательства, подтверждающие названные приметы бытия, приводит богиня?*
- *Какого рода эти доказательства?*

Сочинение Парменида предоставляет самые разнообразные, богатые содержанием возможности рассмотрения вопроса о бытии. Мы ограничимся вполне определенным его рассмотрением, а именно нас будет интересовать вопрос о бытии как основании всего существующего: *что такое бытие как основание всего существующего?* Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо «попасть в состояние мысли» (Мамардашвили), в котором Пармениду открылась истина бытия. Для этого нам надо настроить себя на восприятие истины бытия.

Суть вопроса о бытии как основании сущего

Вначале попробуем уяснить себе, о чем спрашивает вопрос, трактующий бытие как основание всего существующего. *Что значит быть основанием?* Быть основанием, основой означает держать на себе и обосновывать. *Что держит на себе бытие?* Все существующее. Все, что есть. А что есть, что существует? Есть вещи, предметы, явления, процессы, чувства, мысли, фантазии и т. д. Иными словами, есть что-то определенное. Определенное в том смысле, что мы это что-то можем определить, помыслить как отдельное (о-пределить, т. е. поставить предел, границу, ограничить), и это, помысленное отдельно, определенное, выразить в слове. Греки это помысленное и именованное словом отдельное нечто называли сущим. «То, что высказывается и мыслится, – говорит Парменид в своей поэме, – необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»]...» (Парменид. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 288).

Сущее – это то, что можно помыслить и высказать, это то, что есть. Но бытие не только выступает основанием сущего, держит его на себе, но и обосновывает его. Что значит обосновывать сущее? Обосновывать означает давать возможность сущему существовать тем, что оно есть. Бытие обосновывает существование камня как камня, стола как стола, кентавра как кентавра, то есть всякого сущего в качестве этого сущего.

Здесь может возникнуть вопрос. Хорошо, скажет обиденное сознание, можно согласиться, что для существования кентавра необходимо обоснование его мифологическим мышлением, можно признать, что для стола необходимо обоснование его существования со стороны культуры, но какого обоснования требует существование камня? Ведь камень он и есть камень, и его «есть» в качестве камня не требует для своего существования никакого обоснования. Но не будем торопиться с этими, казалось бы, очевидными фактами. Подумаем вот над чем. Когда мы видим камень, то *что* мы видим? Мы видим нечто, имеющее определенную форму, цвет, расположение среди других вещей, взяв его в руки, мы ощутим его вес, твердость. Прodelав какие-нибудь манипуляции с ним, мы увидим, что это нечто состоит из частей, а наши школьные знания напомнят нам, что оно, как всякая вещь, состоит из молекул и атомов. А теперь вновь вернемся к вопросу: *что* мы видим, когда мы смотрим на камень? Разве мы видим округлое, серого цвета, в меру тяжелое и твердое? Разве мы видим сумму частиц-песчинок? Нет, мы видим именно камень. Следовательно, наше видение камня предполагает *какое-то условие*, которое помогает нам все многообразие наших ощущений и представлений привести к единству образа *этого* камня. Существование этого условия как раз и является обоснованием существования камня как камня, обоснованием его «есть» в качестве камня. Итак, суть вопроса о бытии как основании сущего состоит в том, что бытие необходимо понять как *условие*, позволяющее сущему существовать в качестве *этого* сущего.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению текста Парменида, обратим внимание еще на одно важное обстоятельство. Из только что приведенного примера мы должны уяснить себе следующее. Мы как живые существа обладаем способностью видеть то, что непосредственно не действует на наш аппарат ощущений. Мы *смотрим* нашим физическим глазом на вещь, имеющую определенную форму, цвет, расположение и т.п., а *видим* камень. У нас как бы есть еще какой-то дополнительный орган, помогающий увидеть невидимое. Замечательный русский философ Лев Шестов, обращая внимание на это обстоятельство, писал:

«Ангел смерти, слетающий к человеку, чтобы разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами. Почему так, зачем понадобилось ангелу столько глаз, - ему, который видел все на небе и которому на земле и разглядывать нечего? И вот я думаю, что эти глаза у него не для себя. Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще срок человеку покинуть землю. Он не трогает его души, даже не показывается ей, но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все, и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое. И видит новое по-новому, как видят не люди, а существа «иных миров», так, что оно не «необходимо», а «свободно» есть, т. е. одновременно есть и его тут же нет, что

оно является, когда исчезает, и исчезает, когда является. Прежние природные «как у всех» глаза свидетельствуют об этом «новом» прямо противоположное тому, что видят глаза, оставленные ангелом. А так как остальные органы восприятия и даже сам разум наш согласован с обычным зрением и весь, личный и коллективный, «опыт» человека тоже согласован с обычным зрением, то новые видения кажутся незаконными, нелепыми, фантастическими, просто призраками или галлюцинациями расстроенного воображения. Кажется, что еще немного и уже наступит безумие: не то поэтическое, вдохновенное безумие, о котором трактуют даже в учебниках по эстетике и философии и которое под именем зрота, мании или экстаза уже описано и оправдано кем нужно и где нужно, а то безумие, за которое сажают в желтый дом. И тогда начинается борьба между двумя зрением — естественным и неестественным, борьба, исход которой так же, кажется, проблематичен и таинственен, как и ее начало...» (Шестов Л. На весах Иова: Странствие по душам // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Наука, 1993. — С. 27).

Вопросы к тексту:

- *О каком дополнительном «зрении» ведет речь Лев Шестов?*
- *В чем особенность этого «зрения»? Что «видится» этим неестественным зрением?*
- *Почему неестественное зрение вступает в борьбу со зрением естественным?*
- *Каков исход этой борьбы?*

Вот этим неестественным зрением, зрением, дарованным нам ангелом и способным видеть невидимое, посмотрим на сочинение Парменида, которое обычному, естественному взору кажется мифом, досужей фантазией или малозначащим представлением.

Что можно узнать о бытии из поэмы Парменида

Сочинение Парменида повествует нам о том, что богиня открывает герою два «пути изыскания» устройства мира. Первый путь — это путь божественной истины, второй — путь мнения смертных, то есть путь божественного и путь естественного «изыскания». Чем между собою различаются эти пути? Тем, что естественный путь, путь смертных не ведет к пониманию истины мироустройства, поскольку мнение смертных поверхностно, оно не способно постичь тайны невидимого мира. Путь божественный, сверхъестественный — это единственный путь к пониманию истины всего существующего, потому что божественная истина абсолютна, боги знают все и начала всего. Что же открывает Пармениду богиня на пути божественной истины? Она открывает истину бытия, которой держится порядок космоса, не давая ему сорваться в хаос.

На бытии, говорит богиня, «примет очень много различных». Бытие нерожденно, негибнуше, целое, однородное, бездорожное, совершенное. Эти характеристики бытия указывают на единственность бытия, на то, что бытие одно. Все характеристики связаны между собою так, что если помыслить одну из них, то с необходимостью мы придем ко всем остальным.

Поэтому в философских текстах бытие иногда именуется как Одно, или Целое, или Вечное, или Единое. Как эти «приметы» бытия могут нам помочь в понимании бытия как основания сущего? В частности, как понять бытие в качестве основания видения нами сущего? Камня, например.

Оберегая героя парменидовского сочинения от рассмотрения не-сущего, не-бытия, богиня говорит: «Отврати свою мысль от сего пути изысканья, / Да не побудит тебя на него многоопытный навик, / *Оком бесцельным* глазеть и слушать *ухом шумящим*, / *И языком оцущать* (везде выделено мною – С.Г.)». «Око беспельное», «ухо шумящее», «язык оцущающий» – это указание на наши естественные чувства, которые воспринимают *всякое* внешнее воздействие. Однако, если «око глазеет бесцельно», то есть восприятие глазом не организуется целью, то он *смотрит*, но не *видит*, так же, как *ухо слушает*, но не *слышит*. Иными словами, богиня указывает (правда, ее указание в поэме Парменида не прямое, а опосредованное) нам на «цель» как на то условие, которое организует наше видение и слышание, всякое наше чувство для восприятия определенного сущего. «Цель» в качестве организующего основания видения, слышания, то есть восприятия определенного сущего, есть условие выполненности, завершенности восприятия. Наши природный оцущающий, чувствующий и воспринимающий аппарат устроен природой так, что он *непрерывно*, на протяжении всей жизни, без остановки воспринимает *все*, что на него действует. Тысячи и тысячи восприятий каждое мгновение действуют на наши рецепторы чувств, например, при восприятии сущего, называемого «каменем». И чтобы мы способны были зафиксировать, *что же на нас сейчас действует, что мы в это мгновение воспринимаем*, необходимо какое-то условие, которое способно представить восприятие *конечным образом*, то есть как *законченное, выполненное*. Результатом выполнения восприятия является понимание того, что нечто действующее на нас есть камень. А условием *выполнимости восприятия* выступает *бытие в качестве основания всякого сущего*, в том числе и наших оцущений, восприятий и чувств. И оно может выполнить эту роль основания, поскольку само бытие Одно (вечное, целое, неподвижное, совершенное, завершенное). «Ибо нельзя бытию, – говорит богиня, – незаконченным быть и не должно: / Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось».

Бытие как условие целостности человеческого существования

Для более точного понимания бытия подойдем к ситуации выполнения восприятия (извлечения смысла) с иной стороны. Воспользуемся примером, который хорошо известен в литературе (См., напр.: Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии... С. 52-53). Я смотрю на сущее, которое называется «домом». Если меня спросить, что я вижу, то я отвечу: «Я вижу дом». Но что я вижу в действительности своими физическими глазами, естественным зре-

нием? Я вижу, в лучшем случае, две стены и часть крыши. Физика моих естественных глаз устроена так, что я никогда ими не вижу все стены, крышу и фундамент сразу. Нет в пространстве такой точки, встав на которую, я увидел бы дом сразу целиком со всеми его элементами. Но я вижу, несомненно, дом. Следовательно, то, что я вижу, и говорю, что вижу сушее в целом, обозревается не моим естественным зрением, а взором сверхъестественным. Той парой глаз, которые, по словам Льва Шестова, мне подарил ангел. «Единый взор» сверхъестественного зрения и дает мне возможность видеть дом как целое. Отсюда вытекает очень важная вещь. «Единый взор», с помощью которого мы способны видеть сушее в целом так, чтобы понимать, *что* мы видим, принадлежит *особому состоянию нашей жизни*, которое выходит за рамки нашего эмпирического существования в качестве живого существа. Это состояние, в котором мы принадлежим бытию, касаемся бытия. Это особый режим нашего существования, режим созвательной жизни.

В качестве *animal rationale* (то есть существа разумного) мы принадлежим одновременно как бы двум измерениям, которые задают нам два режима жизни. В одном мы живем и действуем как существа естественные, в другом – как сверхъестественные. Существование в одном измерении определяется нашими витальными потребностями, потребностями нашего организма, существование в другом – нашей принадлежностью к бытию. В сочинении Парменида два эти измерения нашей жизни представлены метафорами «пути Истины» и «пути Мнения». В каждый момент своей жизни мы находимся на пересечении этих путей. И каждым своим шагом, мыслью, действием, поступком мы выбираем, осознанно или нет, свое движение по «пути божественной Истины» или по «пути Мнения смертных».

М.К. Мамардашвили удачно обозначил соотношение двух этих режимов нашей жизни в виде перпендикуляра. Существовая в обычном физическом времени, мы ориентированы из прошлого через настоящее в будущее. Бытие же нам открывается в тот момент, когда мы ориентируемся как бы перпендикулярно эмпирическому течению времени. В этой ориентации время останавливается. Именно здесь перед нами и открывается вечность, целостность, завершенность и единственность бытия. В этом состоянии мы способны знать начала всего, то есть способны на абсолютное знание (вспомним греков – «знающий начала – знает все»). В этом бытийном режиме своей жизни мы знаем и себя, свою собственную суть, можем ответить на вопрос: *что я есть*.

Это целостное пребывание человека в бытии фиксировалось уже древним сознанием в мифах о героях. Кто такой герой мифа? Это смертный, который, презрев свою смертную природу (мы бы сейчас сказали, преодолев инстинкт самосохранения), совершил подвиг. Подвиг – это действие, которое совершается с риском для жизни. Герои греческих мифов совершали подвиги в борьбе против чудовищ, которые олицетворяли темные силы, пытавшиеся разрушить порядок мира, созданный олимпийскими богами во главе с Зевсом. В мифах боги-олимпийцы олицетворяли начала мирового космического порядка, а про-

тивостоящие им чудовища выступали на стороне первобытного хаоса. Герой мифа – это тот *смертный*, который отстаивал целостность бытия в борьбе с силами хаоса, небытия. Его подвиг, таким образом, был выполнением смысла жизни. Вне подвига герой не существует. Миф знает героя сражающимся, он не знает героя живущим обыденной жизнью.

О понимании Парменидом соотношения бытия и мышления

В понимании Парменидом бытия как основания сущего есть еще один важный момент, на котором нам необходимо остановиться. Одной из важнейших проблем философии с момента ее зарождения и по сей день является проблема отношения бытия и мышления. Философский материализм вообще рассматривает эту проблему в качестве основного вопроса философии. Попробуем разобраться, как Парменид видел существо этого вопроса. В 34-36 строках 8 фрагмента своего сочинения он писал: «То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает, / Ибо без бытия, о котором ее изрекают, / Мысли тебе не найти», или, короче, «мыслить и быть одно и то же». Обычно этот фрагмент Парменида понимают в том смысле, что мысль и то, о чем она возникает (вещь, явление, процесс и т.п.) *тождественны*, одно и то же. Например, на такое понимание нас ориентирует перевод этого фрагмента Симпликием (один из комментаторов Парменида): «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль, / Ибо без сущего, о котором она высказана, / Тебе не найти мышления» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука. 1989. С. 291). И отсюда заключают, что у великого грека есть начала философии идеализма. Но такое понимание мысли Парменида неверно, потому что это не греческое понимание.

Вспомним, что мы, двигаясь в русле греческого мышления, пришли к пониманию бытия как основания сущего (См. С. 11), то есть как условия выполнения восприятия, при котором мы только и можем сказать «сущее есть». Например, «то, что я держу в руке, *есть камень*» или «то, что я сейчас вижу, *есть дом*». И вот это *есть* сущего, обеспечивающее целостное представление сущего в качестве *этого* сущего (камня в целом, дома в целом и т.д.), греки и называли *бытие*, а то, чем бытие (*есть* сущего) узнается нами в качестве бытия (в качестве *есть* сущего), они называли мышлением, мыслью. Иными словами, *есть* сущего и понимание *есть* сущего в качестве *этого* сущего («*это есть* камень», «*это есть* дом») *тождественны*, одно и то же. *Это (мысль, мышление) сущего тождественно его есть (бытие)*. Признание тождества бытия и мысли не влечет за собою никакого превращения вещи в мысль, если держаться правил греческого (строгого и правильного) мышления, если двигаться в *логике мысли*, а не в логике эмпирии наших чувств.

Глава 6. Базовые онтологические различия

Проблема различения бытия, сущего и небытия

Рассмотрение текста Парменида привело нас к знакомству с бытием, сущим и небытием (хаосом). Что такое бытие, сущее и небытие? Вопрос кажется ясным. Бытие – это *основание существования сущего и условие понимания сущего как сущего*. Сущее – это *то, что можно помыслить и высказать*, это *то, что есть*. Небытие – это *то, о чем нельзя ни мыслить, ни говорить*. Но не будем торопиться. Во-первых, строго говоря, если о небытии нельзя ни говорить, ни мыслить, то что же тогда означает термин «небытие»? Ведь мы имеем слово «небытие», а каждое слово всегда что-то означает. Если же все-таки о небытии мыслить и говорить можно, то в каком отношении оно находится к бытию и сущему? Во-вторых, отношение между бытием и сущим также требует более ясного представления. Если опираться только на текст Парменида, то можно отметить, что бытие у него обладает определенными качествами (единое, целое, неподвижное, вечное, совершенное). Но в таком случае не превращает ли тем самым Парменид бытие в сущее? Кроме того, обозначив бытие основанием сущего, мы еще недостаточно четко прояснили вопрос «что значит быть основанием сущего?» В каком смысле надо понимать выражение «бытие как основание держит сущее»? Что означает здесь слово «держат»? То же самое, что и выражение «фундамент держит здание»? Или нет? Фундамент – это часть здания. Но ведь бытие – это не «часть» сущего, в смысле его принадлежности сущему. В этой связи существует настоятельная необходимость обсудить более подробно вопросы отношения бытия, сущего и небытия.

Бытие и сущее

В чем состоит проблема различения бытия и сущего? Для того чтобы получить ясное представление о существе проблемы различения бытия и сущего, обратимся к фрагменту лекций по античной философии М.К. Мардашвили.

«Бытие... есть бытие существующего. Иными словами, основное различие в греческой мысли... есть различие между бытием и существованием в том смысле, что то, что называется бытием, есть бытие существующего. Хотя это уже нарушение по словесному составу самого определения. Мы всегда думаем о существовании вещей и считаем, что вряд ли в нашем обычном языке нам нужен дополнительный тавтологический термин для того, чтобы говорить о существующем или совокупности всего существующего, о отдельных вещах, составляющих существующее, применяя по существу синонимический термин «бытие» существующего. Но это различие и есть самое главное. Сосредоточимся на различии, выраженном словосочетанием «бытие существующего», и задумаемся в то, о чем здесь, собственно, говорится.

Можно начать с самых простейших примеров, хотя своей «простотой» они могут мешать пониманию; поэтому будем использовать абстрактные термины, фигурирующие в поэме Парменида, для обозначения конкретных вещей. Скажем, моей трубки. Повторю, речь пойдет не о существовании трубки, а о бытии ее существования. Это совершенно разные вещи. Поскольку, если бы я говорил о ее существовании, то говорил бы о том, что может быть и чего может не быть; ведь ее можно поломать, или она может пропасть, может сгореть. Но то, что я называю «трубкой», есть нечто, что не зависит от того, пропала или не пропала данная трубка. Ее бытие или бытие существующего (бытие того, что называется трубкой и существует в виде трубки) явно не зависит от исчезновения этой трубки. Трубку в бытии не рождается и не уничтожается. Или, скажу словами Парменида: «бытие есть нечто в существующем, что не рождается и не погибает в нем. К тому же еще оно не меняется». Что значит «не меняется»? Придайте этой трубке любую форму, любой вид – в той мере, в какой она будет оставаться трубкой, и есть то, что не зависит от изменений ее формы как таковой. Это и есть бытие. Следовательно, бытием называется то, что, во-первых, не меняется, во-вторых, не имеет частей. Мы можем делить трубку на части, но то, что есть трубка, на части неделимо: или есть, или нет. Вдумайтесь: в этой трубке могут быть различные части; само употребление слов «различные части» означает, что наша мысль может делить трубку на части: у нее есть мундштук и т.д. Но есть нечто, называемое трубкой, что не состоит из частей в том смысле, что присутствует целиком. Или есть трубка, или ее нет. Это греки называли – неделимое» [С. 56-57].

«Для греков бытие есть не равнозначность существующих предметов, бытие есть бытие существующего. Вот это нужно понять, хотя понять это трудно» [С. 64].

Вопросы к тексту:

- *Понимание какого различия М.К. Мамардашвили считает главным для философии?*
- *Почему именно это различие является главным для философии?*
- *Какие характеристики бытия обозначены в этом тексте?*
- *Какие характеристики сущего («существующего», говорит автор) явлены в данном тексте?*
- *В чем состоит различие между бытием и сущим («бытием существующего», говорит автор) с точки зрения М.К. Мамардашвили?*

Из данного фрагмента видно, что трудность различения бытия и сущего заключена в том способе, которым нам показывает себя бытие. А показывает оно себя как «бытие существующего» (Мамардашвили), или как бытие сущего. Если воспользоваться тем примером, о котором идет речь в тексте лекций М.К.Мамардашвили, то бытие кажет себя через бытие той трубки, которую держит в руке философ, но оно не является самой этой трубкой и не является какой-либо ее частью. *Бытие сущего не есть ни само сущее, ни ее часть, но показать себя бытие может только через существование сущего.* Проблема здесь заключена в том, что нас всегда подстерегает опасность подмены. Мы стремимся понять бытие, а вместо него можем рассматривать сущее. История философии знает множество таких случаев. Именно непроясненность отличия бытия от сущего часто приводила мыслителей к объявлению вопроса о бытии псевдovoпросом, к попыткам исключить его из сферы философского интереса, а сам термин

«бытие» объявляли ничего не значащим и абсолютно пустым, а потому не играющим никакой роли в познании.

На чрезвычайную трудность и чрезвычайную важность различения бытия и сущего указал Хайдеггер. Особую важность в этом вопросе имеет способ рассмотрения, постижения бытия. Мы мыслим в понятиях, выраженных терминами, но сами понятия в своем терминологическом выражении – это сущее, и они существуют для представления сущего. А ведь мы хотим описать с помощью понятий именно *бытие*, а не сущее. Попытаемся еще раз с помощью текста Хайдеггера ухватить и зафиксировать различие бытия и сущего.

«Различения бытия и сущего мы не можем избежать, даже тогда не можем, когда думаем, что отrekliсь от метафизического мышления. Повсюду и постоянно, идем ли, стоим ли мы на мостике этого различения, ведущего нас от сущего к бытию и от бытия к сущему при любом отношении к сущему, какого бы рода и какого бы ранга, какой бы достоверности и какой бы доступности оно ни было...» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.168)

«То, что мы, прежде всего, отыскиваем взором в неопределенном вопрошании, отношение человека к сущему, есть в своей основе не что иное, как принадлежащее к природному расположению человека различие бытия и сущего; ибо лишь, поскольку человек проводит такое различие, он может в свете различного бытия вступить в отношении к сущему, т.е. стоять в отношении к сущему, а это значит: быть метафизически и через метафизику определенным...» (Там же. С. 168-169).

«От овладения вышеназванным решающим вопросом зависит, каким образом и в каком аспекте добьемся мы более изначального понимания метафизики. Теперь лишь обнаруживается, что мы отыскиваем в таком понимании метафизики: не какого-то усовершенствованного или «радикализованного» понятия, словно «радикализм» сам по себе имеет большую весомость. Мы стремимся, скорее, пробиться к основанию метафизики, потому что хотим увидеть там различие бытия и сущего, точнее, то, чем это различие само как таковое несомно: привязанность человека к бытию.

Только тогда сможем мы верно задать решающий вопрос, когда мы сперва яснее ощутим то, что названо этим «различием бытия и сущего» [Там же. С. 171].

«Различие бытия и сущего, говорили мы, это мосток, непрестанно нас ведущий во всяком нашем доведении и постоянно, при всякой установке, от сущего к бытию и от бытия к сущему. Это сказано в образе, и подвертывается представление, будто сущее и бытие располагаются и стоят на разных берегах одного потока, который мы не именуем и, возможно, никогда не сумеем именовать. Ибо на что мы при этом должны опираться, что за поток, оставаясь при том же образе, должен еще течь между сущим и бытием, ни сущим будучи, ни к бытию не принадлежа?»

Мы говорим о «бытии», именуем «бытие», слышим это слово и продолжаем его повторять. Чуть ли не стало оно уже летучим словесным звучанием; *чуть ли*, и все-таки не совсем. Все время еще остается налет какого-то знания; даже если этому словесному звучанию у нас сопутствует только воспоминание о том, что мы при нем что-то «мыслим». Конечно, что мы под ним понимаем, вполне приблизительно и размыто, но при следующем же именовании навязывается нам как

известнейшее из известного. «Бытие» – судя по форме слова, оно происходит от глагола, образовано таким образом, что глагол «быть» добавлением окончания превращаем в имя. Глагол «быть» выступает как инфинитив нам слишком привычного «есть». Нам нет нужды... в частом употреблении слова «бытие», чтобы сразу при любом отчужденном указании наткнуться на то, что мы *еще* чаще и не-престаннее при употреблении этого «есть» говорим «бытие». Это «есть» имеет хождение в языке как самое стершееся из стершихся слов, и все равно оно снова несет на себе все высказывание, причем не только в смысле языкового оформления. И во всяком молчаливом отношении к сущему тоже говорит то же «есть». Повсюду, даже когда мы не говорим, мы все равно вступаем в отношение к сущему как таковому, и относимся к *чему-то* таковому, что «есть», что есть так или иначе, что еще не или уже не есть, что просто не есть.

Однообразие этого стершегося и все же каждый раз снова недонесенного «есть» скрывает за одинаковостью словесного звучания и словесного образа какое-то богатство, о котором мы едва ли задумывались. Мы говорим: *dieser Mann ist aus dem Schwäbischen* (значит: он *происходит* оттуда); *das Buch ist dir* (обозначает: книга *принадлежит* тебе); *der Feind ist im Rückzug* (подразумевает: он *начал* отступление); *Rot ist backbord* (имеет смысл: красный цвет *означает*); *der Gott ist* (мы ощущаем его как *действительно присутствующего*); *in China ist eine Überschwemmung* (наводнение там *разыгралось*); *der Becher ist aus Silber* (он *состоит* из серебра); *der Bauer ist aufs Feld* (*переместил туда свое местопребывание*); *auf den Aekern ist Kartoffelkafen* (колорадский жук *распространил* на поля свою вредоносность); *der Vortrag ist im Horsaal 5* (лекция *состоит там*); *der Hund ist im Garten* (пес *носится* по саду); *dieser Mensch ist des Teufels* (он *ведет* себя, словно одержим бесом); *Über allen Gipfeln / ist Ruh* (на всех вершинах *находится* покой? «имеет место»? «пребывает»? «царит»? или «лежит»? – или «правит»?)* (* Текст данного абзаца представляет собою комбинацию двух текстовых фрагментов друг за другом следующих абзацев со стр. 171-172)

Каждый раз *ist*, «есть», имеет другое значение и несет на себе другой размах высказывания... Богатство сказуемости бытия дает о себе знать, и благодаря этому богатству впервые только и делается возможным то, что в логическом и грамматическом аспекте мы склонны вычислять в качестве «многозначности». Здесь вообще не слова «есть» и «бытие» подлежат разбору, но то, что они говорят, что берет в них слово: бытие. Вновь мы стоим на том же месте осмысления: «бытие» неопределенное и стертое – и все же понятное и понятое...

«Бытие» и «есть» *одновременно* мыслятся нами в какой-то своеобразной неопределенности и в полноте...

Бытие – пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривает каждый раз сущностным способом *своего* бытия.

Бытие – обобщенное, встречаемое в любом сущем, а потому обобщеннейшее, утратившее всякую отличительность или никогда таковой не имевшее. Одновременно – бытие – уникальнейшее, чья уникальность никогда не достигается никаким сущим. Ибо всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то ему подобное, т.е. всегда сущее, сколь бы разнообразным оно не оказывалось. Бытие же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно по сути отряжено бытием и только им.

Бытие – понятнейшее, так что мы даже не замечаем, сколь беструдно мы пребываем в понимании его. Это понятнейшее есть одновременно всего менее понятное и, по-видимому, неподдающееся пониманию. Из чего прикажете нам его понять? Что «имеется» вне его, из чего можно было бы наделить его определением? Ибо ничто всего менее годится быть определяющим, поскольку оно «есть» неопределенное и сама неопределенность. Понятнейшее противится всякой понимаемости. Бытие – употребительнейшее, к чему мы взываем во всяком поступке и из всякого положения. Ибо повсюду мы держимся за сущее и относимся к таковому. Захвачено бытие – и вместе с тем каждый раз, в каждый момент оказывается не осмысленным в своем пребывании.

Бытие – надежнейшее, никогда не беспокоящее нас поводом к сомнению. Есть ли то или иное сущее или нет его, мы временами сомневаемся; таким ли образом есть это и то сущее, задумываемся мы часто. Бытие, без которого мы сущее не можем ни с какой стороны даже поставить под сомнение, предлагает надежность, чья степень надежности ни в каком направлении не дает себя превзойти.

И все же бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть от-каз от роли такого обоснования, отказывает во всяком основании, оно без-основано, но без-дна.

Бытие – самое забытое, так безмерно забытое, что даже эта забытость оказывается еще и вглянутой в свой собственный водоворот. Все мы постоянно гонимся за сущим; едва ли кто один задумывается когда-либо о бытии. Когда это происходит, то пустота этого обобщеннейшего и понятнейшего развязывает его от привязанности, отдалиться которой он в какой-то момент раздумывал. Но забытейшее есть одновременно памятейшее, что единственно допускает выскнуть в былое, настоящее и наступающее и устоять внутри них.

Бытие – самое высказанное; не только потому, что «есть» и все производные глагола «быть» произносятся, наверное, всего чаще, но потому, что в каждом скажем, даже когда в его видоизменениях имя «бытия» не употребляется, все равно сказывается бытие, потому что не только всякий глагол, но даже существительное и служебное слово и любое слово и словообразование высказывает бытие. Это высказаннейшее есть одновременно несказаннейшее в том подчеркнутом смысле, что оно умалчивает свое существо и есть, возможно, само умолчание. Как ни громко и часто говорим мы «есть» и именуем «бытие», такое сказывание и такое имя суть, наверное, лишь по видимости собственное имя того, что подлежит именованию и сказыванию, ибо любое слово как слово есть слово «бытия», и притом слово «бытия» не постольку лишь, поскольку речь идет «о» бытии и «вокруг» бытия, но слово «бытия» в том смысле, что бытие высказывается в каждом слове и именно таким образом замалчивает свое существо.

Бытие открывает себя нам в какой-то многообразной противоположности, которая со своей стороны опять же не может быть случайной, ибо уже простое перечисление этих противоположностей указывает на их внутреннюю связь: бытие одновременно пустейшее и богатейшее, одновременно всеобщнейшее и уникальнейшее, одновременно понятнейшее и противящееся всякому понятию, одновременно самое стершееся от применения и все равно впервые лишь наступающее, вместе надежнейшее и без-донное, вместе забытейшее и памятейшее, вместе самое высказанное и самое умолчанное» (С. 173-174).

Вопросы к тексту:

- *В чем Хайдеггер видит важность и необходимость вопроса различения бытия и сущего?*

- *На что он указывает как на принципиальную трудность в различении бытия и сущего?*
- *Какая опасность подстерегает исследователя в попытке понять, о чем говорит слово «бытие»?*
- *В чем состоит «недоиспользованность» слова «есть», показанная Хайдеггером на примерах из немецкого языка?*
- *На что указывает смысловая многозначность слова «есть»?*
- *На что ориентирует одновременно мыслимые неопределенность и полнота в слове «бытие»?*
- *В каких характеристиках Хайдеггер описывает неопределенность и полноту бытия?*
- *Каким представляется различие бытия и сущего в этом фрагменте текста Хайдеггера?*

Какие отличия бытия и сущего зафиксированы Хайдеггером в этом тексте? Во-первых, Хайдеггер говорит о бытии как *условии* существования и понимания сущего. Только потому, что бытие обуславливает существование сущего, последнее «одаривается каждый раз сущностным способом своего бытия». Иными словами, бытие является *условием* существования сущего как *этого* сущего. И поскольку сущее всегда бытийствует как конкретное сущее, как *это* сущее, то *его* определенность может быть понята. Во-вторых, бытие в отличие от сущего, которое может быть, а может и не быть, всегда имеет место, всегда присутствует, всегда «есть». В-третьих, бытие является *основанием* существования сущего, само же бытие *не* имеет оснований, оно «без-основно, без-дна».

Можно ли утверждать, что Хайдеггер, определив, таким образом, отличия бытия и сущего, решил проблему? Нельзя. Хотя бы потому, что все эти отличия мы можем обнаружить уже у Парменида. Тогда в чем же проявляется развитие понимания бытия и сущего в истории философской мысли? Являются ли усилия Хайдеггера шагом вперед по сравнению с идеями Парменида? Несомненно. Мы уже отмечали у Парменида, как у всех античных философов вообще, еще нет ясного осознания различия бытия и сущего. Если обратиться к «Метафизике» Аристотеля, то можно обнаружить, что во многих местах этого сочинения там, где у Стагирита речь идет о бытии, он означает его термином «сущее». В философии последних двух столетий, в том числе и благодаря Хайдеггеру, сформировалось ясное представление о необходимости различения бытия и сущего. Это несомненный шаг вперед. И хотя проблема различения бытия и сущего не получила своего решения (под вопросом находится сама возможность такого решения), множатся попытки поиска подходов к ее решению, попытки поиска адекватного способа и языка ее описания.

Глава 7. Небытие как вопрос философии

Необходимость вопроса о небытии

Прежде всего, рассмотрим вопрос о небытии. Почему возникает вопрос о небытии? Как возникает вопрос о небытии? В чем смысл вопроса о небытии? Обсуждая вопрос существования сущего, мы пришли к выводу о необходимости основания для существования сущего. Само основание существования сущего не есть сущее. Сущее – это то, что существует. Тогда то, что не есть сущее, или не-сущее, не существует. Следовательно, основание существования сущего есть не-сущее, или небытие. **Необходимость вопроса о небытии вытекает из вопроса об основаниях существования сущего.** Как же в таком случае нам отнестись к предупреждению Парменида о бесполезности усилий по поиску ответа на вопрос о небытии? Разве великий грек не прав, отвращая нас от пути исследования «того, что не есть»? Как можно надеяться на получение знания о «не есть», если о нем невозможно ни мыслить, ни говорить?

Однако не будем торопиться с ответами на эти вопросы. Обратим внимание на следующее обстоятельство. В своей поэме Парменид не говорит, что нет никакой возможности исследования вопроса о небытии, он, устами Богини, лишь утверждает, что «эта тропа (путь изыскания «не есть» - С.Г.) совершенно безвестна». Она существует, но никем не изведена. Она не известна даже богам. Значит, если мы ступим на эту тропу, то уже не сможем рассчитывать на руководящую десницу богов, но только на «собственный страх и риск» (Мамардашвили), на усилия собственной мысли. Правда, нельзя сказать, что на эту тропу мы вступаем первыми. Уже в античной Греции вопрос о небытии был предметом философского рассмотрения. Этот вопрос античная философия тесно увязывала с обсуждением вопроса о началах вещей. Небытие, наряду с бытием, трактуется древними греками как начало существующих вещей. Такое рассмотрение вопроса о небытии не случайно. Оно вытекает из мифологических представлений о «начале всего существующего».

Мифологические истоки вопроса о небытии

Античный миф в качестве «начала всего существующего» чаще всего называет хаос. В «Теогонии» Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.) так описывается происхождение богов:

116 Перво-наперво возник Хаос (Бездна), а затем
широкогрудая Гея (Земля), прочное седалище навек
Всех бессмертных, живущих на вершине снежного Олимпа,
И Тартар туманный в недрах широкодорожной Земли,
120 И Эрос (Любовь) – прекраснейший среди бессмертных богов,

Расслабляющий члены всех богов и всех людей
Покоряет он разум и соображение в груди.
Из Хаоса родились Эреб (Мрак) и черная Ночь,
А от Ночи произошли Эфир и Денница,

- 125 Которых она родила, зачав от Эреба в любовном совокуплении
Земля сначала родила равное себе
Звездное Небо (Урана), чтобы оно покрыло ее повсюду,
И да будет блаженным богам прочным сидалищем навек,
Родила высокие Горы – прелестные обиталища
- 130 Богинь-Нимф, которые живут в ущелистых горах,
Еще родила бурно волнующуюся неистощимую пучину
– Море [все это] – без возделенной любви (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 35).

Хаос в поэме Гесиода предстает как начало и конец всего мироздания, которого страшатся даже бессмертные боги

- 736 Там и темной Земли, и туманного Тартара,
И неистощимого Моря, и звездного Неба,
– Всех подряд – находятся истоки и концы
Страшные, затхло-гнилые, они внушают жуть даже богам:
- 740 Бездна великая, даже за целый год, [падая],
Не достигнет дна тот, кто вошел в ворота,
Но страшная буря за бурей будет носить его туда сюда,
Даже бессмертным богам страшно
Это чудо (Там же. С. 36).

Большой знаток античности, Алексей Федорович Лосев (1893-1988), изначально значение греческого термина «*χάος*» возводит к корню *χα-*, который означает «зеваю», «разеваю», и, таким образом, считает, что «хаос» для древних греков означал «зев», «зевание», «зияние», «разверстое пространство», «пустое протяжение». В своей книге *«История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития»*, он показывает как развивались представления античности о хаосе как «начале всего». Закljučая свое исследование о хаосе, он пишет:

«Подводя итог античному представлению о хаосе, следует сказать, что он представляется как величественный и трагический образ космического первоедиства, в котором расплавлено все бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает, которое в силу этого есть универсальный принцип сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления. Античный хаос есть предельное разрежение и распыление материи, и поэтому он – вечная смерть для всего живого. Но он является также и предельным сгущением всякой материи. Он – континуум, лишенный всяких разрывов, всяких пустых промежутков и даже вообще всяких различий. И потому он – принцип и источник всякого становления, вечно творящее живое лоно для всех жизненных оформлений, но сам бесформенный. Это – мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем. Это – бесконечность и нуль од-

новременнo. Все элементы здесь слиты в одно нераздельное целое, и в этой синтетичности как раз и заключается разгадка этого одного из самых оригинальных образов античного мифологически-философского мышления» (Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 2. – М.: Искусство, 1994. С.341-342).

Вопросы к тексту:

- *Что античная мифология представляла в виде хаоса?*
- *Какими чертами обладает хаос в античном представлении?*
- *В чем проявляется творящая сила античного хаоса?*

Таким образом, вопрос о небытии не только является необходимым для философского анализа, но и основным для философии с момента самого ее зарождения. Вопрос о небытии как вопрос о «начале всего» был воспринят философией от мифологии во всей его многосложности и противоречивости, во всей его важности.

Вопрос о небытии в античной философии

По свидетельству Аристотеля, вопрос о небытии и его отношении к бытию обсуждался Левкиппом (?) и Демокритом из Абдер (ок. 460 до н.э. – г. смерти неизв.).

«Левкипп же и его приятель Демокрит учат, что элементы [стихий] – полное и пустое, называя одно из них бытием, другое небытием. А именно из них они полное называли бытием, а пустое же и редкое – небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей» (Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч.1. Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969. С. 322; или Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 75 (A985b4-15)).

Из этого текста видно, что Левкипп и Демокрит связывали обсуждение вопроса о небытии с началами («причинами», говорит Аристотель), то есть с вопросом об основании существующих вещей. Другой отрывок из Аристотеля показывает нам логику рассмотрения вопроса о небытии в античности.

«Наиболее последовательное объяснение всех [вещей] на основе единого учения дали Левкипп и Демокрит, которые признали началом то, что по природе таково. Некоторые из древних думали, что сущее необходимо должно быть единым и неподвижным, потому что пустота есть не-сущее, а если нет отдельно существующей пустоты, то движение невозможно; с другой стороны, и множественности вещей может не быть, если нет того, что отделяет [предметы друг от друга]. Мысль, что Вселенная не непрерывна, а разделена на соприкасающиеся [предметы], совпадает, по их мнению, с утверждением, что она не единая, а множественна, и что имеется пустота. Ведь если Вселенная повсюду делима, то она уже не единая, а потому и не множественна, а есть [только] пустота. Утверждение же, что она где-то делима, а где-то нет, похоже на выдумку. Ведь до каких пор и почему одна часть целого такова [т. е. неделима] и заполнена, а другая разделена? Далее, точно

так же им приходится отрицать, что существует движение. Исходя из таких доводов, они, не обращая внимания на [показания] чувств, пренебрегая ими и полагая, что надо следовать [только] разуму, объявляли Вселенную единой, неподвижной, а некоторые и бесконечной. Ведь [всякая] граница соприкасалась бы с пустотой. Вот так и по таким причинам некоторые высказывались об истине...

Левкипп же полагал, что у него есть доводы, которые согласуются с чувственным восприятием и не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности существующего. В этом он согласился с [данными] явлений, а с теми, кто создал [учение] о едином, он пришел в согласие, говоря, что движение не может быть без пустоты, что пустота есть небытие и что ничто из существующего не есть небытие. Ведь подлинно сущее есть совершенно полное бытие. Но оно не едино, а [есть бесконечное] множество [частей], невидимых из-за малости своих размеров. Они носятся в пустоте (ибо пустота существует) и когда соединяются, вызывают возникновение, а когда разделяются – уничтожение. Они действуют и испытывают действие в той мере, в какой им случается соприкоснуться друг с другом, потому что тогда они [уже] не единое. Их соединение и переплетение ведут к возникновению [вещей], а из подлинно единого не могло бы возникнуть множество, равно как из подлинно многих – единое...» (Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 3 – М.: Мысль, 1981. – С. 407-408 (A325a1-35) или Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969. – С. 325).

Вопросы к текстам:

- *Что Левкипп и Демокрит признавали в качестве начал существующих вещей?*
- *Какой термин они использовали в качестве синонима понятия «небытие»?*
- *В связи с какой проблемой греческие философы вводят представление о небытии?*
- *Как использует Левкипп представление о небытии для обоснования существования движения вещей, их возникновения, уничтожения, взаимодействия и изменения?*

Из приведенных текстов видно, что вопрос о небытии древние греки тесно связывали с вопросом о существовании вещей. Суть вопроса о небытии античные философы рассматривали в перспективе поиска оснований для объяснения многообразия и изменчивости вещей. Представление о том, что наряду с бытием небытие является началом всего сущего, позволяет обосновать существование движения и взаимодействия вещей, их возникновения и уничтожения.

Понимание небытия в средневековой философии

Средневековая философия избирает иной путь рассмотрения вопроса о небытии. Поскольку основанием всего существующего объявляется Бог, постольку усилия направляются на понимание Бога в качестве начала всего сущего. Бог как начало сущего сам не является сущим, а потому он есть Ничто. Средневековые мыслители пытаются проникнуть в тайну божественного Ничто. Движение разума начинается с предварительного выбора

такого сущего, которое имеет преимущество в этом вопросе. Преимущество такого сущего определяется тем, что бытие этого сущего должно иметь необходимую и непосредственную связь с Богом. Средневековая мистика вела обсуждение этого вопроса в плане понимания божественной природы человека. Один из наиболее ярких представителей средневекового мистицизма **Мейстер Экхарт (1260-1327)** в своих проповедях и рассуждениях о природе человека прямо говорит, что она божественна настолько, насколько в ней проявляется природа божественного Ничто.

«Там, где Отец рождает в сокровенной глубине Своего Сына, бьет ключом эта природа. Природа же эта проста и едина. И если с ней и связано нечто, что проглядывает через нее, то это «ничто» (Экхарт М. О сокровеннейшей глубине // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Политиздат, 1991. С. 23).

«Все вещи созданы из «ничто». Поэтому настоящий источник их – «ничто» (Там же. С. 26).

«Уйти сперва должна она (душа – С.Г.) и отрешиться от всякой собственной деятельности. И прежде всего она должна отказаться от всего сотворенного и не звать больше никакой опоры: тогда она погрузится в чистое «Ничто».

«Ничто» не имеет начала; поэтому Бог, чтобы сделать нас своим подобием, не мог нас сделать ни из чего лучшего, как из «Ничто». Ибо хоть и создала душу творческая сила Бога, в ней, как и в Нем, нет вещества. Поэтому нет у души более близкого доступа к божественной природе, как «Ничто», ибо нет ничего, чтобы единило так, как однородность естества. По этому поводу Иоанн Златоуст замечает: этого никому не понять, как он всеми внешними и внутренними чувствами достиг чистого созерцания божественной природы. – «Ничто», которым мы были раньше, чем стали самими собою, не нуждалось ни в чем; оно противостояло всем творческим существам. Только божественная сила сильнее всего. И она привела «Ничто» в движение, когда Бог из «Ничто» сотворил все вещи. А теперь мы должны стать неподвижной, чем «ничто»! – «Как так?» – Ну, слушай!

Бог поставил душу в свободное самоопределение, так что помимо свободной воли не хочет ни в чем ее насиловать или приписывать ей чего-либо, чего она неволит. Стало быть, то, что она изберет в этом теле свободной волей, того и должна держаться. Если же хочет она достичь того, чтобы ни в чем не нуждаться и стать неизменной, чем «Ничто», она должна по своей свободной воле собрать все свои силы, чтобы никакие вещи не могли ее ввести в заблуждение

И таким образом она должна соединиться с вечным неизменным Богом. Он же никогда ни одним из творений святой Троицы не был вовлечен в их страсти. Так всецело она должна погружаться в этот бездонный колодезь божественного «Ничто», дабы ничто не могло ее оттуда извлечь; чтобы не обратилась она снова к вещам, а пребывала бы там. Как Небесный Отец никогда не колеблется и не удаляется от Своего Богоестества, так чтобы и душа никогда не колебалась и не удалялась оттуда, поскольку это возможно для твари...

Восстань же, благородная душа! Выйди вон из себя и или так далеко, чтоб не возвратиться совсем, и войди в Бога так далеко, чтоб никогда из Него не выйти, только там пребывай, чтобы никогда вновь тебе не быть в положении, в котором ты бы имела дело с творениями. И всем, что откроется тебе, не обременяй себя, и всем, что перед глазами у тебя, не вводись в заблуждение. И не помешай себе самой каким-либо делом, которое ты возьмешь на себя; лишь за чистой природой своей следуй, за «Ничто», которое ни в чем не нуждается, и не ищи другой

обитали; Бог, сотворивший тебя из «Ничто», Он будет, как это ни в чем не нуждающееся «Ничто», твоей обителью, и в Его неизменности станешь ты неизменной, чем «Ничто».

Не хотят того признать некоторые умные люди и говорят: это не годится. «Ничто» неизменяемо, как же душа может стать еще более неизменяемой? Душа есть нечто сотворенное, и, подверженная изменению, она меняется легко. Только «Ничто» неизменяемо». Ну, так слушайте же! Во всяком случае, душа проходит через изменения, от одной ступени просветления к другой; но это лишь пока она не достигнет высшей правды, где все вещи имеют конец. И там подлежит душа изменению! У нее все еще есть ощущение чего-то другого, чем она сама. Но «Ничто» не имеет опущения. Поэтому душа изменчивее, чем «Ничто». Таково возражение против нашего положения.

Ну, хорошо, обратимся к указанию, что душа должна стать неизменной, чем «Ничто». Высшее добро, Бог, ведь неизменной, чем «Ничто»? Так и то, что заключает в себе полное подобие высшего неизменного добра, обладает также высшей степенью, неизменяемостью. Вы могли бы возразить: «Ничто» и Бог суть одно, раз оба они суть «Ничто». Нет, это не так! «Ничто» не существует ни для себя, ни для творений. Бог же, напротив, Сам для себя бытие, и лишь в полятии тварей он есть «Ничто». Твари же тем, что существуют, утверждают бытие Божье более чем свое собственное. Божье бытие есть разум. И это разумное бытие, или Бог даровал Свое подобие разумной душе, – так говорит достойный Дионисий. Если же Бог еще неизменной, чем «Ничто», и душа увидит в неизменность Того, Кто есть се бытие, в Бога, станет она неизменной, чем «Ничто» (Экхарт М. О гневе души... С. 102-105).

«Скажу ли: Бог есть нечто сущее, это – неправда, Он есть нечто преизбыточное, Он сверхсущее Небытие» (Об обновлении духа... С. 147)

Вопросы к тексту:

- *Где Экхарт видит источник ничто?*
- *Как у средневекового мистика соотносится божественная природа с ничто?*
- *Какими характеристиками обладает ничто Экхарта?*
- *Как, согласно Экхарту, соотносится человеческая душа с ничто?*
- *Как можно интерпретировать тезис Экхарта «Бог есть нечто преизбыточное, Он есть сверхсущее Небытие»?*

Задание к тексту.

Попробуйте составить представление о ничто на основании текстовых фрагментов Экхарта. Подумайте над вопросом: *различается ли у Экхарта Бог как Ничто от Бога как Небытия?*

Средневековая мистика, как мы можем убедиться, достаточно глубоко проникла в смысл вопроса о небытии. Мейстер Экхарт отчетливо представляет смысл божественного Ничто как источника всего мира сущего. Особый интерес вызывает его последний тезис о *преизбыточности сверхсущего Небытия*. Этот тезис позволяет рассматривать небытие не только как абсолютное отсутствие сущего, не как абсолютное отрицание, но и через позитивное понимание, через понимание преизбыточности как *абсолютной возможности* всякого сущего. Такой ракурс рассмотрения небытия характерен для современной философии. Вместе с тем понимание не-

бытия в мистицизме, в силу культурно-исторических условий (вспомним методический прием Мамардашвили), неизбежно в большей мере опирается на гениальную интуицию, нежели на строгость философского дискурса. Такое положение дел вполне объяснимо, поскольку в центре философской традиции, начиная с Парменида, стоял вопрос о бытии, тогда как проблематика небытия была вытеснена на периферию.

Рассмотрение вопроса о небытии в философии Нового времени

Одним из тех, кто в истории мысли Нового времени рассматривал вопрос о небытии, был немецкий философ **Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831)**. В систематическом виде гегелевское понимание вопроса о небытии в качестве начала сущего изложено в работе *«Наука логики» (1812)* в первом отделе первой книги «Учение о бытии». Надо иметь в виду, что в идеалистической философии Гегеля вопрос о началах сущего есть вопрос о знании начал сущего, то есть *научный* вопрос, а потому он начинается с разработки вопроса «с чего следует начинать науку». «Нам интересно знать, — пишет он, — что есть *истина*, что есть *абсолютное основание* всего». Получить ответ на этот вопрос можно, лишь рассматривая начало как *логическое* начало, которое находится в стихии свободного мышления, в *чистом знании*. Чистое знание как знание, лишенное всяких различий, есть *простая непосредственность*. «Простая непосредственность», по Гегелю, есть истинное выражение *чистого бытия*.

«Бытие есть неопределенное непосредственное. Оно свободно от определенности по отношению к сущности, равно как и от всякой неопределенности, которую оно может обрести внутри самого себя. Это лишенное рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе» (Гегель. Наука логики: В 3 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. С. 139).

Вопросы к тексту:

- *Как определяет бытие Гегель?*
- *Как можно понять гегелевское определение бытия в качестве «неопределенного непосредственного»?*

Вопрос, с которого должна начинать наука, согласно учению Гегеля, есть вопрос о *бытии*. Последуем далее за гегелевской мыслью и посмотрим, как он увязывает вопрос о бытии с вопросом о небытии. Для этого вновь обратимся к тексту «Науки логики»

«Глава первая. БЫТИЕ

А. БЫТИЕ

Бытие, чистое бытие — без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего

ного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. – В нем *ничего* созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем так же нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее как *ничто*.

В. НИЧТО

Ничто, чистое ничто; оно простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания; неразличенность в самом себе. – Поскольку здесь можно говорить о созерцании или мышлении, следует сказать, что считается безразличным, созерцаем ли мы, или мыслим ли мы нечто или *ничто*. Следовательно, выражение «созерцать или мыслить ничто» что-то означает. Мы проводим различие между нечто и ничто; таким образом, ничто *есть* (существует) в нашем созерцании или мышлении; или, вернее, оно само пустое созерцание и мышление; и оно есть то же пустое созерцание или мышление, что и чистое бытие. – Ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, то же отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое *бытие*.

С. СТАНОВЛЕНИЕ

1. Единство бытия и ничто

Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно также истина не есть их неразличенность, она состоит в том, что *они не одно и то же*, что они *абсолютно различны*, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление*; такое движение, в котором они оба различны, но благодаря такому различию, которое столь же непосредственно растворилось» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. С. 139-141).

Вопросы к тексту:

- *Что такое «чистое бытие» по Гегелю?*
- *Как Гегель логически переходит от чистого бытия к ничто?*
- *Что такое «чистое ничто» по Гегелю?*
- *Как Гегель логически переходит от чистого ничто к чистому бытию?*
- *Что такое становление?*
- *Какую роль у Гегеля играет становление в понимании чистого бытия и чистого ничто?*

Как видно из приведенного фрагмента, Гегель продолжает в этом вопросе античную традицию, которая рассматривает вопрос о небытии в аспекте понимания оснований многообразия и изменчивости существования сущего. Гегелю, как в свое время Левкиппу и Демокриту, необходимо было обосновать онтологическую природу движения сущего, показать как и почему сущее способно к рождению, развитию и гибели, найти причину этого в основаниях *самого* сущего. В тексте «Науки логики» он развертывает логическое обоснование своего представления этих моментов в становлении сущего.

«Моменты становления: возникновение и прехождение.»

Становление есть нераздельность бытия и ничто – не единство, абстрагирующееся от бытия и ничто; как единство *бытия* и *ничто* оно есть это *определенное* единство, или, иначе говоря, такое единство, в котором *есть* и бытие, и ничто. Но так как каждое из них, и бытие, и ничто, нераздельно от своего иного, то *их нет*. Они, следовательно, *суть* в этом единстве, но как исчезающие, лишь как *снятые*. Теряя свою *самостоятельность*, которая, как первоначально представлялось, была им *присуذا*, они называются *до моментов, еще различимых*, но в то же время *снятых*.

Взятые со стороны этой своей различимости, каждый из них есть *в этой различимости* единство с *иным*. Становление содержит, следовательно, бытие и ничто как *два таких единства*, каждое из которых само есть единство бытия и ничто. Одно из них есть бытие как непосредственное бытие и как соотношение с ничто; другое есть ничто как непосредственное ничто и как соотношение с бытием. Определения обладают в этих единствах *неодинаковой ценностью*.

Становление дано, *таким образом*, в *двоём определении*, в *одном определении* ничто есть непосредственное, т.е. определение *начинает с ничто*, соотносящегося с бытием, т.е. *переходящего в него*; в *другом бытие* дано как непосредственное, т.е. определение *начинает с бытия*, переходящего в ничто, – *возникновение и прехождение*.

Оба суть одно и то же, становление, и даже как эти направления, различные таким образом, они друг в друга *проникают и парализуют*. Одно есть *прехождение*; бытие переходит в ничто; но ничто есть *точно так же* и своя *противоположность*, переход в бытие, *возникновение*. Это *возникновение* есть *другое направление*; ничто переходит в бытие, но бытие *точно так же* и *снимает само себя* и есть *скорее переход в ничто*, есть *прехождение*. Они не снимают друг друга, одну внешне не снимает другое, каждое из них *снимает себя в себе самом* и есть в *самом себе* своя *противоположность*.

Снятие становления

Равновесие, в которое приводят себя *возникновение и прехождение*, – это прежде всего само становление. Но становление *точно так же сходится в спокойное единство*. Бытие и ничто *находятся в становлении* лишь как *исчезающие*; становление же, как *такое*, *имеется* лишь *благодаря их разности*. Их *исчезновение* есть поэтому *исчезновение становления*, иначе говоря, *исчезание самого исчезания*. Становление есть *неустойчивое беспокойство*, которое *оседает*, переходя в *некоторый спокойный результат*.

Это можно было бы выразить и так: становление есть *исчезание бытия в ничто* и *ничто – в бытие*, и *исчезание бытия в ничто вообще*; но в то же время оно *основывается на различии последних*. Оно, следовательно, *противоречит себе внутри самого себя*, так как *соединяет в себе нечто противоположное себе*; но такое *соединение разрушает себя*.

Этот результат есть *исчезновение*, но не как *ничто*: в последнем случае он был бы *лишь возвратом к одному из уже снятых определений*, а не *результатом ничто и бытия*. Этот результат есть *ставшее спокойной простотой единство бытия и ничто*. Но *спокойная простота* есть *бытие*, однако уже *бытие более не для себя*, а *бытие как определение целого*.

Становление как *переход в такое единство бытия и ничто*, которое дано как *сущее* или, иначе говоря, имеет вид *одностороннего непосредственного единства* этих моментов, *есть наличное бытие»* [С. 166-167].

Задание к тексту.

Попробуйте логически показать: *как возможен переход от чистого ничто к наличному бытию (то есть к сущему)?*

Таким образом, мы видим, что в философии Гегеля постижение вопроса о небытии связано с прояснением вопроса о началах всего сущего в качестве наличного бытия.

Вопрос о небытии в современной философии

Вопрос о небытии выдвигается в центр философских исканий лишь в XX веке и заслуга в этом, несомненно, принадлежит **Мартину Хайдеггеру**. Хайдеггер показал, что вопрос о смысле бытия обретает свою подлинную значимость и содержательную полноту только при одновременном рассмотрении вопроса о небытии. Он явился первым философом современности, кто систематически разрабатывал способ рассуждения о небытии, ввел в философский язык терминологию описания небытия. Хайдеггер методически строго показал, что единственным сущим, благодаря которому возможно проникновение к небытию, выступает человек. Наиболее важной по теме небытия у Хайдеггера является работа «*Что такое метафизика?*» (1929). Работа представляет собой лекцию, которую Хайдеггер прочитал 24 июля 1929 года при вступлении в должность профессора философии на общем собрании естественнонаучных и гуманитарных факультетов Фрейбургского университета. Эта историческая подробность помогает понять замысел основной темы лекции Хайдеггера. Он поставил перед собой цель – показать *основания* научного знания, науки. Наука, по его мнению, в качестве конечной цели имеет познание сущего самого по себе. «У науки, – говорит Хайдеггер, – в противоположность повседневной практике есть та характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнута и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С. 17). Но это лишь одна сторона вопроса.

Другая сторона состоит в том, что наука есть *особое отношение* человека к миру сущего. И, раскрывая природу сущего в процессе научного познания, человек одновременно открывает себя. «Вторжение науки, раскрывая сущее, помогает ему (человеку – С.Г.) – по-своему – стать прежде всего самим собой» (Там же). Таким образом, научное познание позволяет дойти до *оснований* существования человека и мира, до вопроса о бытии. «Только странное дело, – замечает Хайдеггер, – как раз когда человек науки закрепляет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно заговаривает о чем-то другом» (Там же). Философ указывает на парадоксальную вещь. Наука, занимаясь сущим и только сущим, в своих пределах доходит до выявления оснований сущего и наталкивается на вопрос «о чем-то другом», на вопрос о не-сущем, о *Ничто*. «Исследованию подлежит только сущее и более – ничто; сущее и кроме него – ничто; единственно сущее и сверх того – ничто» (Там же). Но наука ничего не хочет знать о

Ничто, говорит Хайдеггер. С другой стороны, также верно, что когда наука пытается высказать свою собственную суть, понять *что* она такое есть, она обращается к помощи Ничто (См.: Там же. С.17-18).

Итак, в своем подходе к теме небытия Хайдеггер показывает теснейшую связь вопроса о небытии с вопросом о бытии. С его точки зрения, невозможно адекватно раскрыть смысл бытия как основания всего мира сущего, не разрабатывая, одновременно, вопрос о небытии. Для того чтобы получить достаточно полное представление о понимании Хайдеггером вопроса о небытии и специфике его аналитики, приведем фрагмент текста из этой работы. Разработка вопроса *«как обстоит дело с Ничто?»* является главной и основной темой хайдеггеровской лекции *«Что такое метафизика?»*.

«Разработка вопроса. ... Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?»

Это может происходить и действительно происходит, – хотя достаточно редко, только на мгновения, – в фундаментальном настроении ужаса. Под «ужасом» мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Мы боимся всегда того или иного конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей. Поскольку боязни и страху присуща эта определенность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди которых находятся. В стремлении спастись от чего-то – от этого вот – они теряются и в отношении остального, т.е. в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы уже нет места. Чаще всего, как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хотя ужас это всегда ужас перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток неопределенности, а принципиальная невозможность во что бы то ни стало определить. Она дает о себе знать в ниже – следующей общеизвестной формуле.

В ужасе, говорим мы, «человеку делается жутко». Что «делает себя» жутким и какому «человеку»? Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насадет на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас – среди ускользания сущего – только это «ничего».

Ужасом приоткрывается Ничто.

В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее, ужас уводит у нас землю из под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами – вот эти существующие люди – с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко поэтому делается в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении чистого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут.

Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его

«есть». То, что, охваченные жутью, мы часто сляпсмы нарушить пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает подступание Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, «собственно», ничего. Так оно и есть: само Ничто – как таковое – явилось нам.

В фундаментальном настроении ужаса мы достигли того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто и, исходя из которого, должен ставиться вопрос о нем.

Как обстоит дело с Ничто?» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер с нем. – М.: Республика, 1993. С. 20-21).

Вопросы к тексту:

- *Что такое «ужас» как настроение?*
- *Почему именно настроение ужаса выводит человека к Ничто?*
- *Как нам в ужасе приоткрывается Ничто?*
- *Как понять мысль М. Хайдеггера: «Жутко поэтому делается в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку»?*
- *Почему настроение ужаса М. Хайдеггер считает фундаментальным событием нашего бытия?*

В этом месте необходимо сделать остановку, чтобы подчеркнуть оригинальность подхода Хайдеггера к разработке вопроса о Ничто. В его подходе недоумение вызывает вопрос: почему «приближение к Ничто» связывается с рассмотрением *настроения*, а не *мышления*? Недоумение исчезает, как только мы вдумаемся в те аргументы, которые приводит Хайдеггер, для обоснования своей позиции в работе с вопросом о Ничто.

Суть его аргументов такова. Мышление по своей природе всегда есть мышление о чем-то, то есть всегда есть мышление о сущем. А потому мышление не может иметь своим предметом Ничто, то есть не-сущее. Таким образом, на языке логики мышления невозможно даже поставить вопрос о Ничто, поскольку Ничто *не существует*. Но, с другой стороны, Ничто является «отрицанием всей совокупности сущего», и, следовательно, как-то присутствует в нашем существовании. Где, в таком случае, нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? – задается вопросами Хайдеггер (См.: Там же. С. 19). Отвечая на эти вопросы, Хайдеггер говорит, что с миром сущего мы связаны не только *мышлением*, зная сущее, но и непосредственным *ощущением*, чувствуя сущее. Это ощущение, чувство сущего определяет наше состояние, нашу расположенность, наше *настроение* в мире сущего. Именно в силу этих соображений Хайдеггер идет к Ничто через анализ ужаса как настроения, в котором приоткрывается Ничто. Что же он узнает о Ничто на этом пути?

«Как обстоит дело с Ничто?»

Ответ на вопрос. Единственно важный для нашей ближайшей цели ответ можно считать уже добытым, если мы только позаботимся о том, что вопрос о Ничто

действительно продолжал для нас стоять. Что от нас требуется, так это проследить за превращением человека в свое чистое присутствие, происходящим с нами в настроении ужаса, и схватить открывающееся здесь Ничто таким, каким оно дает о себе знать. Этому сопутствует требование категорически отклонять те характеристики Ничто, которые сложились не в виду его самого.

Ничто дает о себе знать в настроении ужаса – но не как сущее. Равным образом не выступает оно и как предмет анализа. Ужас вовсе не способ постижения Ничто. Тем не менее, благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается. Хотя опять же не так, будто оно являет себя в чистом виде «рядом» с жутко проседающей совокупностью сущего. Надо сказать наоборот: Ничто выступает при ужасе одновременно с совокупностью сущего. Что значит это «одновременно с»?

При ужасе сущее в целом становится шатким. В каком смысле становится? Ведь не уничтожается же все-таки сущее ужасом так, что оставляет после себя Ничто. Да и как ему уничтожаться, когда ужас сопровождается как раз нашей абсолютной немощью по отношению к сущему в целом. Скорее, Ничто приоткрывается, собственно, вместе с сущим и в сущем в своей полноте ускользающем.

При ужасе вовсе не происходит уничтожение всего сущего самого по себе: однако нам точно так же нет никакой надобности производить сначала отрицание сущего в целом, чтобы впервые получить Ничто. Не говоря уже о том, что ужасу как таковому чуждо эксплицитное построение отрицательных высказываний, с подобным отрицанием, якобы должствующим синтезировать Ничто, мы, во всяком случае, опоздали бы. Мы уже до этого встретились с Ничто. Оно, мы сказали, выступает «одновременно» с ускользанием сущего в целом.

В ужасе происходит отпатывание от чего-то, но это отпатывание – не бегство, а оцепенелый покой. Отпатывание происходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание от себя как таковое есть вместе с тем – за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, – отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит.

Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того скрытой странности как нечто совершенно Другое – в противовес Ничто.

В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто. Это выглядящее во фразе необязательной добавкой «а не Ничто» – вовсе не пояснение задним числом, а первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым.

Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него. И поскольку наше присутствие по самой своей сути стоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда про-исходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто.

Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто.

Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда уже заранее выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа

трансцендирующим, т. е., как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее уже всегда выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношении к сущему, а значит, и к самому себе.

Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто – не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни поодок от сущего наподобие приложения к нему. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто» (С. 20-23).

«Исходный ужас может проснуться в нашем бытии в любой момент. Для этого совсем не надо, чтобы его разбудило какое-то экстравагантное событие. Глубина его действия отвечает ничтожности возможных поводов для него. Он постоянно готов ворваться к нам, и все же врывается, вырывая почву из-под наших ног, лишь очень редко.

Выдвинутость нашего бытия в ничто на почве потасниного ужаса делает человека заместителем Ничто. Мы настолько конечны, что именно никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано.

Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потасниного ужаса есть перешигивание за сущим в целом: трансценденция» [С. 24].

Вопросы к тексту:

- *Что означает методическое требование М. Хайдеггера о том, что необходимо «проследить за превращением человека в свое чистое присутствие»?*
- *В чем смысл методического положения М. Хайдеггера: «Категорически отклонять те характеристики Ничто, которые сложились не в виду его самого»?*
- *Как дает о себе знать Ничто в настроении ужаса?*
- *Что означают слова М. Хайдеггера: «Ничто выступает «одновременно» с ускользанием сущего»? Что означает здесь термин «одновременно с»? Почему М. Хайдеггер его выделяет кавычками?*
- *Как понять определение ничтожения в качестве существа Ничто?*
- *Как соотносятся Ничто и человек? Как интерпретировать хайдеггеровское определение: «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто»?*
- *Что М. Хайдеггер называет трансценденцией?*
- *Как он связывает Ничто с самостью и свободой?*
- *Почему человек, являясь «заместителем Ничто», с самим Ничто встречается редко?*

Задания к тексту

Составьте описание Ничто по данному тексту. Покажите, каким образом Ничто является источником сущего. Подумайте о роли Ничто в нашей жизни.

Вопросы для самооценки по теме

1. Как формировался вопрос о бытии в античной натурфилософии? Как ставился первыми философами этот вопрос?
2. Как был поставлен вопрос о бытии Парменидом? Что говорил Парменид о бытии?

3. Что такое бытие как условие целостности существования?
4. Как понимали греки соотношение бытия и мышления? Что означает тезис Парменида «быть и мыслить – одно и то же»?
5. В чем состоит проблема различения бытия, сущего и небытия?
6. Как соотносятся бытие и сущее?
7. В чем состоит необходимость вопроса о небытии?
8. Что такое небытие? Как оно соотносится с бытием и сущим?

Библиографический список

- Философия: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – Гл. III.
- Губин В.Д. *Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии.* – М.: РГГУ, 1998.
- Лешкевич Т.Г. *Философия: Вводный курс.* Изд. 2-е, дополненное. – М.: Контур, 1998. – Разд. 3. Темы 13-15.
- Философия: Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М.: Русское слово, 1996. Ч. II. Гл. 1. *Онтология: учение о бытии.*

Первоисточники

- Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. – М.: Мысль, 1969. – С. 267-275, 280-299, 321-330.
- Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор, Гиппас, Филолай, Парменид, Зенон Элейский, Левкипп, Демокрит).
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики.* – М.: Наука, 1989. (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор, Гиппас, Филолай, Эврит).
- Мамардашвили М.К. *Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки.* М.: Лабиринт, 1996. – С. 24-57.
- Мамардашвили М.К. *Лекции по античной философии.* – М.: Аграф, 1997. – Лекции 3 и 4. С. 39-73.
- Парменид // *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики.* – М.: Наука, 1989. – С.274-298.
- Экхарт М. *Духовные проповеди и рассуждения.* – М.: Политиздат, 1991. – С. 22-26, 91-106, 136-149.
- Хайдеггер М. *Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.* – М.: Республика, 1993. – С. 16-21.
- Хайдеггер М. *Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 149-176.

Тема 3. СОЗНАНИЕ

Глава 8. Сознание как проблема философии

Суть вопроса о сознании

Мы уже знаем, что философия начинается с удивления, которое отличается в вопрос о «начале всего». Философия с момента своего зарождения и по настоящее время вопрошает о начале, в том числе и о начале самого удивления, вопроса. Вопрос – это продукт деятельности разума, мышления, сознания. *Что это такое мышление, разум, сознание?* Иными словами, вопрос о сознании возникает в тот момент, когда человек ставит под вопрос саму свою способность вопрошания, когда пытается понять, как возможен сам вопрос и каковы те основания, на которых реализуется возможность вопрошания.

При попытке ответить на вопрос «что такое сознание?» мы сталкиваемся с той же трудностью, что и при ответе на вопрос «что такое бытие?». Ответить на вопрос «что это такое...?» – значит дать *определение* тому, о чем спрашивает вопрос. *Определение* есть полагание границы, предела («определение»), который позволяет отделить одно сущее от другого и таким образом фиксировать их различие. То есть, чтобы определить некое сущее в качестве *этого* сущего, мы должны отличить его от всего того, что не является этим сущим, что есть *не это* сущее. В случае с поиском ответа на вопрос «что такое бытие?» мы столкнулись со сложной и трудной проблемой разграничения бытия и сущего, бытия и небытия.

Для того чтобы получить ответ на вопрос «что такое сознание?», необходимо провести различие, границу между тем, что является сознанием и тем, что сознанием не является, то есть не-сознание. Как это сделать? Для этого мы должны *уже* знать либо что такое сознание, либо что такое не-сознание. Поскольку мы вопросом «что такое сознание?» фиксируем отсутствие знания о том, что такое сознание, можно попытаться подойти к вопросу о сознании со стороны не-сознания. Однако и здесь, пытаясь прояснить не-сознание, в конце концов, упираемся в вопрос «что такое сознание?».

Интуитивно ясно, что камень не обладает сознанием, что камень есть не сознание, но это несколько не помогает в ответе на поставленный вопрос. Ведь в случае с камнем надо выяснить, *чем* он не обладает в качестве не-сознания, *что* делает камень не-сознанием. С другой стороны, вопрос «что такое не-сознание?» (который является зеркальным отображением вопроса «что такое сознание?») есть ничто иное как действие самого сознания. Иными словами, *сознание* «спрашивает» о том, что не является сознанием. То есть и само вопрошание, и ответ (любой!) изначально своим истоком и основанием имеют сознание. Все, что связано с вопросом-ответом как феноменами «жизни» сознания, «пропитано» самим сознанием. Во всем, о чем мы как разумные существа говорим, что мы воспринимаем, чувствуем, ощущаем, имплицитно «присутствует» сознание. Есть не просто вещи как таковые в своей телесной самостоятельности, но «в» вещах, о которых мы спрашиваем, которые нам так или иначе даны, «есть» сознание.

Фактически мы в качестве сознательных существ находимся в ситуации, когда с чем бы в своей жизни ни сталкивались, что бы ни делали, мы всегда сталкиваемся и всегда имеем дело с сознанием. Сознание окружает нас в нашей *сознательной* жизни со всех сторон, «смотрит» на нас из каждого угла. И пока мы существуем как сознательные существа, пока мы мыслим, нам никак не удастся отграничить сознание от не-сознания. Ситуация парадоксальная: у нас *есть* сознание, но мы *не знаем* что такое сознание.

Формулирование вопроса о сознании как философской проблемы

«Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть». Эти слова принадлежат одному из наиболее глубоких исследователей сознания М.К. Мамардашвили. Для того чтобы вникнуть в суть философской проблематики сознания, приведем фрагмент его работы *«Сознание как философская проблема» (1990)*, в которой предельно отчетливо обозначены главные аспекты вопроса о сознании и указан возможный путь его решения.

«Особое место проблемы сознания в истории культуры и философии объясняется, по меньшей мере, двумя обстоятельствами.

Во-первых, сознание – предельное понятие философии как таковой, о чем бы она ни была. Будь то философия природы, общества, права, науки, морали и т. д. основным орудием и предпосылкой анализа в любом случае здесь будет являться и выступать так или иначе понимаемое сознание, открывающее философу возможность его личной реализации, находящей выражение в тексте и тем самым существующей в культуре. Не просто в виде достигнутой суммы знаний, а в виде именно реализованной мысли и способа бытия.

И второе обстоятельство, делающее эту проблему особенно сложной, состоит в том, что одновременно сознание – это весьма странное явление, которое есть и

которое в то же время нельзя ухватить, представить как вещь. То есть о нем в принципе нельзя построить теорию. Ни в виде предельного философского понятия, ни в виде реального явления, описываемого психологическими и другими средствами, сознание не поддается теоретизированию, объективированию. Любая попытка в этом направлении неминуемо кончается неудачей. По мере приближения к нему сознание, как тень, ускользает от исследователя. Поэтому в философии остается лишь один способ рассуждения о подобного рода явлениях. О них можно говорить или рассуждать, только используя опосредованный, косвенный язык описания. То есть, опираясь на уже существующие правила и представления, относящиеся к самому рассуждению о явлении.

Следовательно, всякий подход к философии как уже реализованному сознанию неизбежно предполагает осторожность. Эта осторожность может быть либо продуктом уже существующей культуры, либо результатом нашего личного усилия, но в любом случае она необходима. Например, можно определить, что такое наука или право, но нельзя определить, что такое философия. Ведь это было бы равносильно тому, чтобы найти окончательный ответ на любопытство, какое у человека вызывает он сам. То есть, в конечном счете, ответить на вопрос о самой причине любопытства. Что, разумеется, невозможно» (Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статья. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 263-264).

Вопросы к тексту:

- *Что означают слова М.К. Мамардашвили «сознание – предельное понятие философии как таковой»?*
- *В чем М.К. Мамардашвили видит основную трудность аналитики сознания?*
- *Почему аналитика сознания возможна лишь опосредованным, косвенным путем?*
- *Что означает определение философии как реализованного сознания?*

Проясним один очень важный для понимания проблемы сознания вопрос: почему М.К. Мамардашвили говорит, что сознание невозможно ухватить, представить как вещь, что его нельзя объективировать? Когда мы говорим о чем-то, что это нечто можно представить, то сам акт представления этого нечто выступает в виде «поставления» нечто в виде образа, или понятия, перед собой (представление как представление, как поставление-перед-собой), чтобы поставленное в представлении мысленно рассмотреть и понять. То есть выражение «представить нечто» означает различение меня самого как представляющего и того, что представляется в представлении. Проведение такого различения есть своеобразное отделение актом представления меня представляющего от того, что я представляю. В философии это называется «объективирование». При объективировании то, что представляется, становится объектом (лат. *objectum* – предмет, буквально означает «то, что стоит перед», «пред-мет») представления, а тот, кто представляет, становится субъектом (лат. *subjectum* – подкладка, подоснова, т.е. «то, перед чем») представления. Таким образом, чтобы я мог представить сознание необходимо его отделить от меня, объективировать. Но как это сделать? Для того чтобы представить сознание (т.е. объективировать его), мне необходимо «выйти» из состояния созна-

ния, «отделить» его от себя. Но такое «отделение» сознания невозможно. Пока мы мыслим, в том числе пока пытаемся представить сознание, мы находимся «в» сознании, а когда сознание от нас «отделилось» (например, в состоянии сна без сновидений, или в состоянии обморока), мы не можем ничего мыслить. Это и означает, что сознание не может быть нам дано как представление, то есть его нельзя объективировать, нельзя представить как вещь.

Таким образом, *сознание в качестве проблемы философии* ставит нас перед необходимостью рассмотрения ряда вопросов. Как возможно сознание? Каков источник и основание сознания? Как соотносятся между собою сознание и бытие, сознание и человек, сознание и знание? Сознание, разум, мышление, – это одно и то же или нет? Есть ли какая-либо связь между сознанием и мозгом, сознанием и психикой? Если есть, то какова природа этой связи? и т. п. Эти вопросы не сегодня возникли, а потому будет полезно посмотреть, как они ставились и решались в истории философской мысли. Особое внимание уделим рассмотрению как философы «работали» с сознанием, то есть с помощью каких методов они вычленяли сознание в качестве *предмета* анализа.

Глава 9. Проблема сознания в философии Рене Декарта

Первым, кто поставил вопрос о сознании как проблеме философии и дал систематическое ее рассмотрение, был французский философ **Рене Декарт (1596-1650)**. В своем сочинении «Правила для руководства ума» он прямо и недвусмысленно объявляет исследование природы и границ человеческого разума важной проблемой философии. Заслуга Декарта не исчерпывается только постановкой проблемы сознания. Для ее решения он разработал особый метод анализа, который сам оценивал как «строго выверенный». На основе этого метода Картезий предложил первое систематическое рассмотрение сознания, заложившее основание проблематики сознания в философии Нового времени.

Методология исследования сознания Декартом

Прежде чем излагать основные положения Декарта о сознании, обратимся к существу *метода*, используемого им для разработки проблемы сознания. Необходимость такого обращения продиктована требованием прояснения *методологических оснований* подхода философа к такому «странному явлению» (Мамардашвили), каким для него выступает созна-

нис. Иными словами, необходимо представить, как Декарт делает сознание предметом анализа.

Философская традиция, которой следует Декарт, рассматривает сознание как знание. Для того чтобы сознание стало предметом исследования, оно должно быть представлено в виде *содержания* знания о сознании. При этом содержание знания о сознании должно соответствовать самому сознанию, то есть быть знанием о сознании, должно быть *истинным знанием, истиной*. Поэтому прежде чем приступить к исследованию сознания, Декарт рассматривает вопрос о возможности *истинного знания*. Размышляя над каждым шагом своего движения по пути постижения истинного знания, Картезий приходит к выводу, что оно может быть добыто лишь одним путем, путем *универсального сомнения*.

«Я вынужден признать, что из всех вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться; к такому выводу я пришел не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания. Поэтому я должен тщательно воздерживаться от одобрения не только вещей явно ложных, но точно так же и от того, что прежде мне мнилось истинным, - если я только хочу прийти к чему-либо достоверному.

Однако недостаточно того, чтобы только обратить на это внимание, - необходимо всегда это помнить; ведь привычные мнения упорно ко мне возвращаются и овладевают моей доверчивостью, словно против моей воли, как бы в силу долголетней привычки и знакомства с ними... А посему, как я полагаю, я поступил хорошо, если... обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами - до тех пор, пока, словно уравновесив на весах старые и новые предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отвлекать мое суждение от правильного восприятия...»

Итак, я делаю допущение, что не всеблагий Бог, источник истины, во какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным...

Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств, мой тело, очертания, протяженность, движение и место - химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного... Но существует некий неведомый мне обманщик, чрезвычайный могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я

– нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен, в конце концов, выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слово *Я есть, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным.

Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю *что я есть* – я, в силу необходимости существующий...

Тут меня осеняет, что мышление существует; ведь одно лишь оно не может быть мною отторгнуто. *Я есть, я существую* – это очевидно. Но сколько долб я существую? Столько, сколько я мыслю. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум, дух, интеллект, разум; все это – термины, значение которых мне прежде было неизвестно. Итак, я вещь истинная и по истине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая.

Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» (Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 19-24)

Вопросы к тексту:

- *На что нацеливает нас принцип универсального сомнения Декарта как метод получения истинного знания?*
- *С какого допущения начинает свои рассуждения философ?*
- *Как доказывает Декарт истинность знания «Я есть, я существую»?*
- *Возможно ли, следуя логике рассуждений Картезия, из очевидности истины «я есть, я существую» непосредственно перейти к истине «что я есть»? Почему?*
- *Как Декарт приходит к истине «я – вещь мыслящая»?*

Задание к тексту

Попробуйте в приведенном фрагменте текста найти ту особенность, то качество существования человека, которое приводит Декарта к определению человека в качестве мыслящей вещи. Приведите обоснование своей «находке».

Из приведенных рассуждений хорошо виден тот путь, который ведет Декарта к выявлению сознания как предмета анализа. Этот путь состоит из трех аналитических шагов, последовательно возникающих один из другого и обосновывающих один другой. На первом шаге философ *существование всего ставит под сомнение*. Из этого сомнения следует второй шаг, что *сам сомневающийся несомненно существует*. На третьем шаге получается, что *сам сомневающийся существует только в тот момент, когда мыслит*. Ведь сомнение – это акт мышления. Тем самым Картезий демонстрирует *опосредованный* характер нашего знания о сознании. Сознание как предмет исследования у него предстает в виде того, что лежит в основании меня как вещи мыслящей.

Рассмотрим теперь принципиальные положения учения Декарта о сознании. Одним из них является положение о *субстанциальной природе сознания*. Понятие *субстанции* у Декарта традиционно. *Субстанция* – это то, что в своем существовании ни от чего не зависит, но все зависит от нее. Согласно философу существует две субстанции – *мыслящая* (или *духовная*) и *протяженная* (или *телесная*). В своем существовании каждая из них не зависит от другой, а потому в этом отношении каждая из них является субстанцией. Но по определению субстанций не может быть несколько. Субстанция должна быть одна. Поэтому мышление и протяжение являются *относительными* субстанциями. *Абсолютной* субстанцией является у Декарта Бог. «Под словом «Бог», – пишет Декарт, – я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует, – если оно существует» (Там же. С. 35-36). Отметим, что Декарта не интересует собственно религиозное понимание Бога. Для него Бог является лишь высочайшим, внеприродным и вместе с тем искуснейшим мастером, деятельность которого стирает границы между природой и человеческим искусством. В этом смысле Бог – это символ той причины, которая производит все существующее, в том числе и мышление, и на которой, как на основании, покоится все существующее.

Телесная субстанция в философии Декарта выступает основанием существования всякой вещи и природы в целом, поскольку любому телу присуще протяжение. Духовная субстанция является основанием только того сущего, существование которого определено мышлением. Мышление как субстанция определяет все свойства существования этого сущего. Рассмотрение мышления в качестве субстанции позволяет Декарту и волю, и чувства трактовать как *модусы мышления*. Мыслящая субстанция составляет природу и интуиции как одного из фундаментальных способов достижения истинного знания. Декарт считает, что *интуиция* (от лат. *intuitus* – буквально «пристальное всматривание») является самым прямым путем обретения истинного знания, так как интуиция дает *непосредственное* усмотрение истины. В истории философии природа интуиции понимается то как чувственная, то как интеллектуальная. Декарт рассматривает интуицию исключительно как *интеллектуальное* действие мышления. «Под интуицией, – пишет он в трактате «Правила для руководства ума», – я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и отчетливого ума, которое порождается одним лишь светом разума...» (Декарт Р. Правила для руководства ума... С. 84).

С проблемой интуиции тесно связана проблема *«врожденных идей»*. В понятии «врожденная идея» термин *«идея»* служит для обозначения *формы мысли*, путем непрерывного восприятия которой мы осознаем саму мысль. По тому, из какого источника возникают идеи, философ разделяет их на врожденные, благоприобретенные и образованные мною самим. Наличие врожденных идей в нашем мышлении отрицать невозможно. Такие идеи, как «субстанция», «прямая линия», «фигура» и т.п., мы не обретаем ни с помощью изучения внешнего мира, ни путем собственных размышлений и фантазий. Их источником является Бог.

Проблема «врожденных идей» и проблема Бога как их источника позволяет Декарту представить мышление как *сложноструктурированную* способность нашего разума. Эту структурированность, расчлененность мышления Декарт и называет *врожденными идеями*.

«Когда я отмечал, что обладаю некоторыми мыслями, кои я получил не от внешних объектов и не благодаря самоопределению моей воли, но исключительно благодаря присущей мне способности мышления, то поскольку я отличал *идеи, или понятия, кои являются формами этих мыслей*, от других, *внешних, или образованных*, я назвал первые из этих идей *врожденными*» (Декарт Р. Замечания на некую программу // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – С. 472).

Положение Декарта о наличии в разуме врожденных идей встретило резкие возражения за необоснованную произвольность такого допущения. Нелепость этого положения Декарта демонстрировалась его оппонентами на примерах такого рода: «Разве ум младенца имеет врожденную идею Бога? Конечно, нет. Идея Бога дается уму по мере развития человека. А потому идея Бога не является врожденной». Ответ Декарта на эти возражения сводился к тому, что его оппоненты недостаточно хорошо разобрались в существе положения о врожденных идеях. Под умом человека (в данном случае младенца), говорит Декарт, вы понимаете *телесную* способность. Ведь для вас человек это тело, обладающее разумом. А я говорю о человеке как о сущем, которое своим основанием имеет *мыслящую* субстанцию. В качестве *мыслящей* субстанции человек изначально имеет врожденные идеи. Позиция Декарта по этому вопросу очень хорошо представлена в работе М.К.Мамардашвили «Картезианские размышления» (Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1993. – С. 203-211).

В философии Декарта наличествует практически вся проблематика исследования сознания. Поэтому Декарт считается основоположником философского подхода к сознанию в философии Нового времени. Учение Картезия имплицитно содержит в себе возможности различных концептуальных направлений в исследовании сознания. Если взять проблематику сознания в перспективе связи вещи и мысли, бытия и мышления, материи

и сознания, которая лежит в основе традиционного подхода к анализу сознания, то можно выделить три стратегических направления в понимании природы сознания. Первая стратегия анализа исходит из понимания сознания как субстанции бытия. Вторая – отталкивается от понимания производной природы сознания. Третья – рассматривает сознание как особую сферу бытия.

Глава 10. Учение о сознании в философии Гегеля

Мировоззренческие и методологические основания гегелевского учения о сознании

Классическим примером стратегии «сознание – субстанция бытия» выступает философия объективного идеализма Гегеля. Позиция Гегеля покоится на эмпирически фиксируемых очевидностях. К таким очевидностям относится, прежде всего, прогресс познания, который в Новое время, особенно в эпоху Просвещения, выразился в аксиоматической убежденности в постоянном развитии знания, в его неумолимом движении от неистинного знания к знанию истинному. Эта убежденность постоянно подпитывалась успехами науки, которая, по словам Гегеля, вопреки скептическому неверию в ее возможности «прямо берется за работу и действительно познает» (Гегель. Феноменология духа. – Спб.: Наука, 1992. – С. 42). Другой очевидностью выступает зафиксированная еще в философии античности идеальная природа мышления. Однако сами по себе ни идеальная сущность мышления, ни прогресс знания еще не позволяли утверждать идеальную природу бытия. Необходимо было опосредствующее звено. Таким звеном в гегелевской философии выступает положение о *тождественности природы* предмета и понятия, вещи и мысли, бытия и сознания. Поскольку это положение является фундаментальным для Гегеля, то посмотрим, как он вводит и обосновывает его.

Прежде чем привести соответствующий текст Гегеля, необходимо зафиксировать три вещи. Во-первых, вспомним, что в философии Нового времени проблема сознания ставится и решается в перспективе вопроса *как возможно абсолютно истинное знание*. Во-вторых, *знание* – это всегда знание о предмете, то есть *продукт работы сознания*; а *истина* – это сам предмет, точнее, *сущность предмета*. Таким образом, суть вопроса о возможности абсолютно истинного знания состоит в прояснении условий такого соотношения сознания и предмета, при котором продукт работы сознания тождественен сущности предмета, или, иными словами, знание о предмете и *есть* его истина. В-третьих, *предметом* анализа для Гегеля вы-

ступает *само сознание*. И в качестве предмета анализа сознание *ничем не отличается* от любой вещи, любого объекта. После этих пояснений приведем фрагмент текста одного из самых знаменитых гегелевских сочинений «*Феноменология духа*» (1807).

«Сознание *отличает* от себя нечто (т. е. предмет – С. Г.), с чем оно в то же время *соотносится*; или, как выражаются, оно есть нечто *для сознания*; и определенная сторона этого *соотношения* или *бытия* «нечто» *для некоторого сознания* есть *знание*. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. То, что соотносено со знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого «в-себе» называется *истиной*...

Если же мы исследуем истину знания, то мы, по-видимому, исследуем, что есть оно *в себе*. Но в этом исследовании оно есть *наш* предмет, оно есть *для нас*; и то, что оказалось бы его «в-себе», было бы, таким образом, скорее его бытием *для нас*. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, а только нашим знанием о нем... (Возникает проблема разделения и различения предмета «в-себе» и «для-нас» - С. Г.)

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет [нас] от такого разделения... Сознание в себе самом дает свой критерий (различения – С.Г.), и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различение, которое было только что сделано, исходит из него. В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания: в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*: это момент истины. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе[-бытия]* или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания. Если мы назовем *знание* *понятием*, а *сущность* или *истинное* – *сущим* или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Если же мы назовем *сущность* или *в-себе[-бытие]* *предмета* *понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого* иного, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое – одно и то же...» (Гегель. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – С. 47-48).

Вопросы к тексту:

- *Что такое у Гегеля предмет («нечто») как знание?*
- *Что такое у него предмет («нечто») как истина?*
- *Что лежит в основании различения предмета «в-себе» (истины) и предмета «для-нас» (знания)?*
- *Где надо искать критерий этого различения?*
- *Почему Гегель считает, что «природа предмета избавляет нас от необходимости такого различения»?*

Задание к тексту

Используя логику рассуждения Гегеля и его различение предмета «в-себе» и предмета «для-нас», попробуйте показать, как можно логически обосновать тождественность сознания и предмета.

Из содержания приведенного фрагмента становится ясным как, согласно рассуждениям Гегеля, возможно истинное знание о предмете. Ис-

тинное знание предмета возможно в силу *тождественности* сущности предмета понятию. *Сущностная природа предмета своей субстанцией имеет понятие*. Это возможно лишь постольку, поскольку вообще субстанцией бытия является сознание. Признание сознания субстанцией бытия приводит Гегеля к истолкованию мира реальности в качестве мира *формообразований сознания*. Таким образом, Гегель решает одну из труднейших задач в исследовании сознания. Он вводит в рассмотрение сознание как *предмет анализа*. Поскольку реальный мир есть ни что иное как формообразования сознания, постольку, исследуя формообразования сознания (то есть сам реальный мир), мы получаем знание о сознании.

Сознание как субстанция и как субъект в учении Гегеля

Важной стороной гегелевского учения о сознании выступает рассмотрение сознания не только как *субстанции*, но и как *субъекта* (См.: Там же. С.9-13). Сознание как субъект позволяет представить сознание как субстанцию не в виде пассивной основы наличного существования сущего, но понять его как имманентную активность. Понимание сознания в виде субъекта ведет к представлению о сознании как о духе.

«То, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное (т. е. сознание в его целостном единстве – С.Г.) *духом*, – самое возвышенное понятие, и при том понятие, которое принадлежит новому времени и его религии. Лишь духовное есть то, что *действительно*; оно есть сущность или *в-себе-сущее*, оно есть то, что *аступает* в *отношения*, и то, что *определено*; оно есть *иноебытие* и *для-себя-бытие*, – и в этой определенности или в своем *вне-себя-бытии* оно есть неизменное *внутри себя*; – или оно *есть в себе и для себя*. – Но оно *есть это в-себе-и-для-себя-бытие* только для нас или *в себе* оно *есть духовная субстанция*. Оно должно быть тем же и *для себя самого*. Оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть для себя в качестве *предмета*, но столь же непосредственно в качестве предмета снятого, рефлексированного в себя. Предмет *для себя* есть лишь для нас. поскольку его духовное содержание порождено им самим: постольку же он и для самого себя *есть для себя*, то это самопорождение, чистое понятие, *есть в то же время для него предметная стихия*, в которой он имеет свое наличное бытие: и таким образом предмет в своем наличном бытии *есть для самого себя предмет*, рефлексированный в себя. – Дух, который знает себя в таком развитии как духа, *есть наука*. Она *есть его действительность и царство*, которое он создает себе в своей собственной стихии» [Там же. С.12-13].

Вопросы к тексту:

- *Что нового вносит в трактовку сознания определение Гегеля «субстанция по существу есть субъект»?*
- *Что Гегель обозначает термином «дух»?*
- *В каком отношении дух есть субстанция?*
- *В каком отношении дух есть предмет?*
- *В каком отношении дух есть наука?*

Задание к тексту

На основании данного фрагмента выделите характеристики сознания (Абсолютного духа) как субстанции и как субъекта. Попробуйте по результатам своей аналитической работы составить собственное представление об этих двух «сторонах» сознания.

Абсолютный дух и есть истинная природа сознания как субстанции и субъекта. Реальный мир есть лишь инобытие сознания, или «формообразования духа». Знание о реальном мире есть знание сознания о самом себе или *самосознание*. Понимание сознания как самосознания (что тождественно пониманию сознания как Абсолютного духа) лежит в основании гегелевского учения о сознании.

Из всего гегелевского учения выделим два, наиболее важных для нас, момента в его учении о сознании. Одним из важнейших измерений абсолютного сознания у Гегеля выступает воля. В разделе «Абсолютный субъект» рассматриваемого сочинения он пишет: «Духовная сущность ... есть для самосознания прежде всего в качестве в себе сущего закона... Точно также это есть некоторый вечный закон, имеющий свое основание не в воле *«этого»* индивида, а есть в себе и для себя, абсолютная чистая воля всех, имеющая форму непосредственного бытия. Эта воля не есть также заповедь, только *долженствующая быть*, а она *есть и имеет значимость*; это есть всеобщее «я» категории, которое непосредственно есть действительность, и мир есть только эта действительность» (С. 231). В работе «Иенская реальная философия», которая представляет собою подготовительные материалы к лекционному курсу, прочитанному Гегелем в 1805-1806 гг., он писал: «Дух действителен не как интеллект, не как воля, но как *воля, которая есть интеллект*, то есть в интеллекте они (интеллект и воля – С. Г.) суть единство двух всеобщностей, а во *всеобщей воле* они суть *завершенная самость*. Они суть знание о своем бытии, и их знание есть духовное: всеобщая воля» (Гегель. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. – М., 1970. – С. 322-323).

Подчеркивая фундаментальную значимость воли в Абсолютном духе, Гегель следует новоевропейской традиции, начавшейся с Декарта, который положил в основание познания принцип «ego cogito», согласно которому сознание оказывается активностью собирания всего познаваемого сущего в самоудостоверяемое представление. Природный мир становится интеллигибельным для *res cogitans* лишь постольку, поскольку человек как мыслящее Я обладает «способностью свободного решения» (Декарт Р. Избр. работы. М., 1950. – С. 60), то есть волей. Но у Декарта воля еще не определяет всю жизнь сознания, выступая лишь одним из моментов сознательной жизни субъекта. Последующая философия распространила картезианскую концепцию субъекта на бытие всего сущего. Последствия такой интерпретации особенно наглядно просматриваются в философии Гегеля.

Стремление есть воля, а «идея воли заключает в себе идею разума» (Лейбниц). Гегель как раз в этом русле и рассматривает волю как стремление сознания к знанию своей подлинной природы. Поскольку в философии Нового времени человек непременно определяется как субъект, постольку сама философия в своей внутренней направленности становится метафизикой практического духа, суть которого в стремлении к абсолютному познанию самого себя. Так как у Гегеля знание и воление суть одно и то же, то подлинное познание есть также и действие, а результативное действие, с другой стороны, возможно только при истинном познании. Само знание означает постижение бытия-как-воления, поэтому философия, согласно Гегелю, должна развивать себя как систему деятельности Абсолютного духа.

Сознание в качестве волящего разума конституирует в своем практически познающем действии все сущее в виде своих объектов. В своем познавательном движении оно становится знанием самого себя как воли, и, таким образом, оно становится все более и более абсолютным, заключая в себе истинную природу знания. Наделенное волей, сознание стремится к такому реальному знанию, в котором оно могло бы собирать себя во всей полноте своей подлинной природы. В гегелевской философии новоевропейская традиция в отношении сознания и воли завершается их полным слиянием в Абсолютном духе.

Гегелевская концепция сознания, имея своей основой идею тождества бытия и сознания, бытия-как-самосознания, была подвергнута резкой критике как со стороны рационализма Фейербахом и Марксом, так и со стороны иррационализма Шопенгауэром. Действительно, из реального существования формообразований сознания, совокупность которых можно рассматривать в виде культуры, не следует еще ни феноменологически, ни логически производность бытия от сознания, его трактовка бытия-как-сознания. Если в культуре сознание как формообразование духа действительно предстает как бытие явлений культуры, то трактовка природных явлений как формообразований сознания является лишь теоретической конструкцией Гегеля.

Глава 11. Рассмотрение сознания как производного от бытия в философии марксизма

Иное направление в трактовке сознания образуют учения, опирающиеся на принцип производности сознания, его вторичности по отношению к бытию. Сознание в философии Гегеля было полностью очищено от каких бы то ни было нерациональных моментов. Те же из них, которые вводились в сознание, например воля, обретали исключительно интеллек-

туальную природу. Сознание становилось чисто рациональным сущим, ядро которого составляло самосознание. Постулирование производного характера сознания позволяло преодолеть его понимание как чисто рефлексивной сущности.

Методологические принципы марксистского учения о сознании

К этому направлению принадлежат, прежде всего, материалистические учения. Мы не будем останавливаться на анализе механистических и вульгарноматериалистических вариантах материализма, обстоятельная критика методологических и теоретических оснований которых хорошо представлена в литературе (См. напр.: Маркс К. Господин Фогт // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 14; Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20; Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20 и др.). Рассмотрим лишь принципиальные основания диалектико-материалистического учения о сознании, ставшего в XIX-XX вв. наиболее влиятельным среди всех течений материализма. (Необходимо указать на то, что в рамках марксизма, в силу его сильной идеологизации в советский период, возникли и развились некоторые учения, лишь формально считавшиеся марксистскими и подчас своим основанием имевшие весьма далекие, а иногда и противоположные диалектическому материализму теоретические и методологические установки (концепции А.Ф.Лосева, М.М.Бахтина, М.К.Мамардашвили и др.)). Сосредоточим свое внимание на основных принципиальных положениях, выдвинутых в свое время основоположниками диалектического материализма.

Карл Генрих Маркс (1818-1883) и Фридрих Энгельс (1820-1895) не писали специальных работ, посвященных проблеме сознания. Однако основные принципы подхода к вопросу о природе и функциях сознания, отношения сознания и материи, генезиса сознания сформулированы ими в ряде работ вполне определенно. Среди этих основополагающих принципов необходимо назвать *принцип материального единства мира* (сознание как свойство высокоорганизованной материи), *принцип отражения* (сознание как отражение действительности), *принцип деятельности* (сознание как сущностный момент человеческой деятельности) и *принцип социальности* (социальная природа сознания). Все эти принципы реализуют идею производности сознания от материи и отличаются лишь трактовкой производящей основы. В качестве основы, порождающей сознание, они полагают либо всю материю, либо какое-то ее свойство, либо определенный уровень ее существования. Фактически эти принципы имеют своим источником идеи, выраженные Марксом и Энгельсом в первой главе их совместного сочинения *«Немецкая идеология» (1846)*.

«Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно влечено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится и к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы здесь исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидуом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание как их сознание» (Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. — С. 25-26; или // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. — С. 19-20).

Задание к тексту

На основании фрагмента текста выделите те предпосылки, на которых Маркс и Энгельс выстраивают свое понимание сознания.

Развивая эти идеи в плане материалистического понимания истории, основоположники марксизма подчеркивали производность сознания, зависимость его от условий материальной жизни людей. «Не сознание людей, — пишет Маркс, — определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. — С. 7; или // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 4. — С. 137). Уточняя далее это положение, В.И. Ленин окончательно формулирует положение о вторичности сознания по отношению к бытию, а также на его основе вводит принцип отражательной природы сознания. «Материализм вообще, — пишет В.И. Ленин, — признает объективно реальное бытие (материю), незави-

симое от сознания, от ощущения, от опыта и т. д. человечества. Материализм исторический признает общественное бытие независимым от общественного сознания человечества. Сознание и там и тут есть только отражение бытия, в лучшем случае приблизительно верное (адекватное, идеально точное) его отражение» (Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. – С. 346). Именно ленинская формулировка производности сознания и его отражательной природы стала фундаментальной основой марксистского подхода к анализу сознания в его советском варианте.

Марксистское учение о сознании и трудности материалистической трактовки сознания

Последовательная реализация этих методологических принципов советскими марксистами привела к ряду трудностей, носящих принципиальный характер. Так, решая вопрос о существовании сознания, В.И. Ленин определил его в качестве свойства высокоорганизованной материи – мозга. Сознание в этом случае видится ему как субъективная реальность, находящаяся только в голове человека и не имеющая иного способа бытия.

Представление сознания в качестве субъективной реальности, данной лишь индивиду, неизбежно влечет за собой вопрос о соотношении индивидуального и общественного сознания. В ленинской интерпретации общественное сознание сводится к сумме индивидуальных сознаний, а социальность сознания обуславливается контактами головы (мозга) с внешним миром. Д.И. Дубровский, один из последовательных сторонников ленинской трактовки, пишет: «Нет общественного сознания, которое существовало бы вне и помимо множества индивидуальных сознаний» (Дубровский Д.И. Проблема идеального. М., 1983. – С.159). Но это ленинское положение явно вступает в противоречие с положением о самостоятельном существовании общественного сознания по отношению к сознанию индивидуальному.

Данная позиция была подвергнута критике за ее натурализм, за неизбежную редукцию сознания к нейродинамическим процессам мозга. При этом совершенно справедливо указывалось, что сознание при данном подходе теряет статус философской проблемы и становится проблемой общенаучной. Кроме того, попытки установить однозначные связи между мозговыми процессами и сознательными актами столкнулись с принципиальной невозможностью сведения вторых к первым. И дело не столько в сложности системной организации мозга и сложности сознания как функции мозга, делающих любые расчеты с целью понимания связи системы с ее функцией бессмысленными. Скорее, здесь принципиальные трудности. Академик Н.П. Бехтерева, анализируя попытки найти корреляцию нейрофизиологических и мыслительных процессов, пришла к выводу о принци-

пильной несводимости процессов мышления к активности мозга (Сенокосов Ю.П. Что такое сознание // Вопросы философии. 1986. № 2. – С. 154). Еще в 1968 году академик Ф.В. Бассин подчеркнул парадоксальность ситуации, сложившейся в исследовании мыслительных процессов нейрофизиологическими методами. Он писал, что нейрофизиологический подход, «разработанный в 50-е годы для анализа сознания (выделено мною – С.Г.), расширил представления ученых о мозге и его работе, но в то же время он исключил представление о сознании из числа рабочих терминов (выделено мною – С.Г.), которые использует учение о мозге» (Бассин Ф.В. Проблема бессознательного (о неосознаваемых формах высшей нервной деятельности). М., 1969. – С.37).

Пытаясь преодолеть эти трудности, марксисты активно разрабатывали принципы деятельной и социальной природы сознания, содержащиеся в положении Маркса и Энгельса о реальном процессе жизни людей как основе сознания. Реальная жизнь людей рассматривалась ими как деятельность практическая. Исследуя становление социальных форм совместной жизни, Маркс и Энгельс приходят к выводу, что сознание возникает только на основе существования четырех моментов первичных, исторических отношений (производство жизненных средств, порождение новых потребностей, производство людей (семья) и общение).

«Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием». Но и это сознание не с самого начала является «чистым сознанием». На «духе» с самого начала лежит прохлятие – быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-либо отношение, оно существует для меня. Животное не «соотносит» себя ни с чем и вообще не «соотносит» себя; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт, я остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, вначале есть всего лишь осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лилами и вещами, находившихся вне начинающего осознавать себя индивида; в одно и то же время оно – осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное сознание природы (обожествление природы) – именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории, а с другой стороны, это сознание необходимости вступать в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это – чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или что его инстинкт осознан. Это ба-

ранье, или племенное, сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом – разделением труда, совершившимся само собой или «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. п. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно есть не что иное, как осознание существующей практики, что оно *может действительно* представлять чего-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но даже в том случае, если эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» (Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – С... ; или // Маркс К., Энгельс Ф. *Избр соч.*: В 9 т. Т. 2. – С 27-28).

Вопросы к тексту:

- *В чем Маркс и Энгельс усматривают «материальность» сознания?*
- *Что с их точки зрения выступает источником сознания?*
- *Как обосновывают основоположники марксизма общественную природу сознания?*
- *Какими характеристиками обладает «стадное сознание»?*
- *Что выступает условием развития сознания?*
- *В какой момент сознание «может вообразить» свою эмансипированность от мира?*

Таким образом, Маркс и Энгельс исходят из того, что и исторически и реально образование представлений, мышление, духовное общение людей, в конечном счете, являются порождением их практических действий, что мораль, религия, метафизика и все прочие виды идеологии и соответствующие им формы не имеют самостоятельной истории, что именно люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой действительностью также свое мышление и продукты своего мышления.

Положение о том, что основанием сознания, духовного производства является предметно-практическая деятельность человека, признавалось практически всеми советскими марксистами. Однако последовательная реализация идеи деятельности как методологического принципа анализа сознания приводила к противоречию с принципом производности сознания от материи и его отражательной сущности. Дело в том, что, признавая в качестве сущностной характеристики человека деятельность, прежде всего, предметно-практическую, необходимо было определить роль и место сознания в человеческой жизнедеятельности. Но, рассматривая отличие жизнедеятельности человека от жизнедеятельности животных, Маркс вы-

нужден был провести границу, фиксируя сознательный, целеполагающий элемент в человеческой жизнедеятельности. Например, знаменитое сравнение действий лаука и ткача, пчелы и архитектора в «Капитале». (См.: Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. – С.189; или // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 7. – С.170). В результате получалось, что сама жизнедеятельность в ее человеческом измерении детерминирована сознанием. Но такой вывод ставил под вопрос материальные основания сознания, его производность. Поэтому в советской марксистской литературе применение принципа деятельности в объяснении природы сознания и механизмов его функционирования ограничивалось принципом материальности.

Социальная природа сознания в марксизме обосновывалась тем, что реальная жизнедеятельность людей, отражением которой и выступает сознание, является в своей основе общественной, а потому «сознание... уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди» (Маркс). Исходя из принципа социальности сознания, марксизм рассматривает его как имманентную сторону общественно-производственного организма, как функцию общества в целом, поскольку сознание, как и человек, «только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его (человека – С. Г.) природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, но по силе всего общества» (Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. – С.146; или // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т. Т. 1. – С.143). Однако это положение с необходимостью предполагает признание бытия тех общественных форм, посредством которых существует общественное сознание, в виде структурных форм и схем самой деятельности.

Эвристические возможности подхода Маркса к проблеме сознания

Принцип социальности сознания, выдвинутый в марксизме, позволил отказаться от господствующего в XIX веке метода наблюдения и понимающей интроспекции в изучении сознания. Благодаря Марксу, пишет М.К. Мамардашвили, «оказалось возможным рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержания и формообразования из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объектов и восприятий субъекта». Иначе говоря, существующее у субъектов сознание стало возможным изучать совершенно объективно, по его «предметностям», по значащим для него объективациям» (Мамардашвили М.К. К вопросу о материалистической схеме анализа сознания: По работам Маркса // Социальная природа сознания. М., 1973. Вып. 1. – С.26, 28-29). При таком подходе сознание выступает в виде объективного процесса в качестве важнейшего условия социально-исторического существования человека, а потому неизбежно про-

творечит утверждению о производности сознания и его отражательной природе.

Таким образом, уже на уровне рассмотрения принципов марксистского подхода к сознанию как производному от материи можно говорить, что положение о вторичности сознания изначально содержит в себе опасность редукционизма и элиминирования сознания как предмета анализа. Именно наличие этой опасности может нам объяснить как множественность самих принципов подхода к сознанию в марксизме, так и постепенную смену акцентов в выборе принципа, обосновывающего производность сознания. Вместе с тем основоположники марксизма, указывая на социально-деятельностную природу сознания, смогли преодолеть господствовавшую в XIX веке рефлексивную конструкцию сознания, созданную немецким классическим идеализмом. Исходя из социальной природы сознания, как показал М.К. Мамардашвили, оказалось возможным выведение содержания сознания из формообразований социальных систем деятельности (например, из экономических отношений), независимых ни от индивидуального сознания, ни от психики. Предметы Марксова анализа сознания оказались не предметами индивидуального сознания и психики, где их искали методами внутреннего наблюдения и понимающей интроспекции. Тем самым Маркс ввел сознание в область предметной аналитики, открыл его социальное измерение, его социальные механизмы и указал тем самым путь изучения сознания по его объективациям.

Завершая рассмотрение принципов марксистской концепции сознания, обратим внимание на еще одно важное обстоятельство. Выше было специально подчеркнуто, что в марксизме в качестве основополагающего было принято положение В.И. Ленина, трактовавшего осознанное бытие как бытие отраженное. Однако возможно и иное понимание идеи Маркса и Энгельса о сознании как осознанном бытии. Что значит понимание сознания как «осознанного бытия»? Это значит, что есть осознанное бытие и есть неосознанное бытие. Иными словами, наряду с неосознанным бытием (природа) есть осознанное бытие (культура). Человек живет в сфере осознанного бытия, то есть в сфере культуры. Культура как осознанное бытие существует также реально и объективно по отношению к человеку, как и бытие неосознанное. О том, что такое осознанное бытие существует, Маркс и Энгельс писали, критикуя Фейербаха за его ограниченное понимание чувственного мира вещей: «Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, причем в том смысле, что это – *исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй* (выделено мною – С.

Г.)» (Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – С. 42; или // Маркс К., Энгельс Ф. *Избр. соч.* В 9 т. Т. 2. – С.22-23). Осознанное бытие – «мир промышленности и общественного состояния» – этот мир культуры попросту невозможен, если сознание считать идеальным проявлением мозговых процессов. Признавая же в качестве факта существование бытия осознанного (а отрицать его бытие невозможно, не впадая при этом в противоречие с действительностью) мы тем самым с необходимостью должны признать сознание в качестве бытийного компонента самой действительности.

Глава 12. Трансцендентальная философия о сознании как особом бытии

Рассмотрим теперь третье направление в исследовании сознания. В учениях, составивших его, сознание рассматривалось само по себе как особая сфера бытия, без изначального постулирования какой-либо связи с другими сферами бытия, прежде всего с материальным бытием окружающего мира, как это было характерно для первых двух стратегий анализа сознания. Самостоятельное существование реального мира под сомнение не ставилось, признавалась и связь сознания с ним, но эта связь не находилась в центре анализа. Мир как бы выносился «за скобки» исследовательских интересов. В центре внимания находились проблемы существования сознания, способы и методы описания его существования, вопросы, связанные с устройством сознания и механизмами продуцирования знания, поскольку главной характеристикой сознания в философии Нового времени традиционно считалась способность познания. В решении этих вопросов оформилось направление, в основании которого лежало понимание сознания как особого региона бытия.

Кант об источниках познавательной способности разума

В истории философии обозначенная выше традиция наиболее ярко представлена в учении о чистом разуме **Иммануила Канта (1724-1804)**. В центре внимания кантовской аналитики сознания стоит вопрос о возможности априорных (от лат. a priori – «до опыта») синтетических суждений, ориентирующей на анализ оснований познавательной способности чистого разума, то есть разума самого по себе. Наиболее продуктивные идеи, до сих пор оказывающие влияние на проблематику исследований сознания, сформулированы Кантом как раз при анализе априорных начал познания в самой известной его работе *«Критика чистого разума» (1781)*. Противопоставляя эмпирии чувств априоризм чистого разума, Кант априорность считает сущностной характеристикой познания. Учение Канта об априор-

ности понятий и категорий (как и учение Декарта о врожденных идеях) решает проблему оснований познания. По глубокому убеждению Канта, прежде чем строить здание научного знания, необходимо сначала заложить прочный фундамент, исследуя вопрос о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь.

Одним из центральных моментов кантовской критики разума выступает вопрос о механизме образования понятий, категорий. В отличие от предшествующей традиции, ориентированной в постижении истины на созерцательность как состояние разума, Кант именно в активности познающего разума видит залог успеха. Излагая свое представление об источнике знания, Кант в самом начале второй части «Критики чистого разума», озаглавленной «Трансцендентальное учение о началах», пишет:

«Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй – способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению... Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* – когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); *чистыми* же – когда к представлению не примешиваются никакие ощущения. Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие – только форму мышления о предмете вообще. Только чистые созерцания и чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными.

Восприимчивость нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т.е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т.е. содержать в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т.е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой» (Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – С. 70-71).

Вопросы к тексту:

- *Какие источники, считает Кант, имеет наше знание?*

- *Какую роль они играют в познании?*
- *Может ли наше познание черпать знания лишь из одного источника? Почему?*
- *Что означают у Канта термины: «эмпирическое созерцание», «эмпирическое понятие», «чистое созерцание» и «чистое понятие»?*
- *Какие созерцания и понятия Кант называет априорными, а какие – апостериорными?*
- *Что такое чувственность?*
- *Что такое рассудок?*
- *Можно ли получить знание, используя только одну способность познания? Почему?*

Говоря об основаниях познающего разума, Кант в качестве таковых называет понятия рассудка и чувственные данные созерцания. Первые являются собою как бы заранее данные в человеческом интеллекте априорные конструкции, которые изначально гарантируют всякому знанию абсолютную истинность. Данные чувственного опыта поставляют материал для наполнения этих конструкций, для превращения их в реальное знание, знание о конкретных вещах.

Продуктивная способность воображения как основание знания

Определив источник знания, Кант обращает внимание на способность разума синтезировать данные чувственного опыта с понятиями рассудка. Соединение понятийных конструкций с данными чувственного опыта у Канта выполняет особая способность разума, имя которой – *продуктивное воображение*. Представление о воображении как центральном звене познания философ вводит в § 24 «О применении категорий к предметам чувств вообще».

«Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания. Это синтез как фигурный отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только

эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно несколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не трансцендентальной философии, а психологии» (Там же. С. 110-111).

Вопросы к тексту:

- *Что Кант называет воображением?*
- *Что собою представляет способность воображения?*
- *Какую роль в познании играет способность воображения?*
- *Почему Кант определяет действие способности воображения как трансцендентальный синтез? В чем состоит трансцендентальность синтеза способности воображения?*
- *Что такое продуктивная способность воображения?*
- *Чем она отличается от репродуктивной способности воображения?*

Задание к тексту

Используя фрагмент текста, покажите, что продуктивная способность воображения является основанием знания.

Здесь необходимо пояснить значение термина «единство апперцепции». Связь многообразия представлений чувственного созерцания, согласно Канту, осуществляется благодаря синтетическому действию рассудка. Само это синтетическое действие рассудка а priori уже содержится в каждом понятии, точнее, в каждой категории (*категория*, по Канту, есть чистое понятие о предмете созерцания вообще, благодаря которому созерцание предмета рассматривается как *определенное*. См.: Там же. С.98). Для того чтобы я как мыслящее существо был способен познавать разум должен обладать способностью к восприятию. По-латински воспринимать означает *перципировать* (*percipio* – получать, собирать, воспринимать). Употребляемый Кантом термин «апперцепция» означает *способность воспринимать, осознавать самого себя*, то есть способность *самосознания*. «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] я *мыслью* сопровождало все мои представления... Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] я *мыслью* в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*...; оно есть самосознание, порождающее представление я *мыслью*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства» (Там же. С.100). То есть кантовский термин «единство апперцепции» (или «трансцендентальное единство апперцепции») означает априорную способность разума связывать многообразие чувственных созерцаний в единство представления.

Созидательная активность продуктивного воображения, наполняющая категориальные структуры эмпирическим материалом, производит не воздушные замки, говорит Кант, а прочное здание науки. Продуктивное воображение – не пустая фантазия, а рабочий инструмент разума. Но Кант не останавливается на констатации этого факта. Он пытается детализировать сам ход синтетической деятельности воображения и обнаруживает некую промежуточную фазу, среднее звено между чувственностью и рассудком. В «Критике чистого разума» он обозначает это звено термином *схема*. Природу схемы и ее роль в познании Кант описывает в главе «О схематизме чистых рассудочных понятий».

«При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете... (Там же. С.123).

Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Именно такова *трансцендентальная схема*.

Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения всегда имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой ..., то это образ числа пять. Если же я мыслю только число пять вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием, это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю *схемой* этого понятия (Там же. С.124).

...*Схема чувственных понятий* (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения вообще a priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможны образы... Схема ... чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции» [Там же. С.125].

Вопросы к тексту:

- При каком условии, считает Кант, возможно «подведение предмета под понятие»?
- Что выступает у Канта этим условием? Каковы его характеристики?
- Что такое трансцендентальная схема по Канту?
- Какую роль она играет в познании?

Задание

Используя все фрагменты текста «Критики чистого разума», приведенные в главе, опишите механизм познания чистого разума, как он видится Канту.

Если теперь вновь обратиться к вопросу оснований синтетической способности разума, то становится яснее, как Кант представляет «механизм» познания. В основании познавательной способности, согласно Канту, лежит синтетическое действие категорий, которые обеспечивают синтез чувственных данных и понятий рассудка. Образование же самих категорий в разуме философ связывает с действием продуктивной способности воображения, а именно категории есть продукт деятельности трансцендентального схематизма разума. Вопрос об источнике и основании схематизма разума подробно Кантом не обсуждался. Более того, он считал, что мы в принципе не сможем ничего узнать об источнике схем, поскольку он трансцендентен нашему познанию.

Глава 13. Проблема сознания в XX веке: опыт феноменологического рассмотрения сознания

Как мы имели возможность убедиться, традиция строила свой подход к вопросу о сознании, рассматривая его в качестве знания. Такой подход покоился на интуиции существования внешнего мира, независимого от представлений человека. Знание понималось, с одной стороны, как совокупность представлений человека о мире, с другой – как связь совокупности представлений о мире с самим миром. Основное внимание привлекал к себе вопрос об источнике и природе этих представлений. В зависимости от решения этого вопроса отвечали и на вопрос о природе связи между представлением о мире и миром как объектом представления. Именно в такой логике шло рассмотрение проблемы сознания в идеалистической и материалистической философии. Трансцендентальная философия в центр исследования сознания поставила вопрос о природе и источнике связи чувственного и разумного, предметного и логического.

Суть феноменологического анализа сознания

Современные представления о сознании развиваются в направлении, начало которому было положено феноменологическими исследованиями Эдмунда Гуссерля (1859-1938). Для Гуссерля мир сам по себе не является и не может в принципе являться проблемой философского анализа, ибо он никак не дан субъекту сам по себе, но лишь всегда через его сознание. При таком подходе, начало которому положил Кант, сознание приобретает статус безотносительности, абсолютности, или, как говорит Гуссерль, бес-

предпосылочности. Только сознание может быть рассмотрено само по себе, предметный же мир может быть познан и понят лишь через посредство сознания. А потому, считает Гуссерль, мир превращается для меня, точнее, для моего сознания, в феномен мира. Это есть несомненный и «первейший факт» феноменологической философии, ее специфическая методическая установка.

В феноменологическом анализе сознания Гуссерль шел нетрадиционным путем. Он перевес центр тяжести проблемы с рассмотрения соотношения объекта и субъекта, истинного и ложного, сущности и явления на процесс взаимодействия Я и внешнего мира, на исследование *способа данности* субъекту этого внешнего мира. Место вопроса о вещи самой по себе занял у Гуссерля вопрос о *формах данности* вещи нам. Такой перенос центра анализа позволил открыть Гуссерлю совершенно специфический вид опыта и бытия. Он выявил здесь то решающее обстоятельство, что *предмет реального мира дан нам в определенной форме сознания*, и показал, что можно заключить в скобки мир, очистить сознание от психических феноменов, воздержаться от научных суждений, но нельзя устранить *то, в силу чего* и осуществляются все эти акты сознания, что делает возможным деятельность сознания. То, что остается в качестве «феноменологического осадка» после всех процедур редуцирования, есть, по Гуссерлю, *специфический вид бытия*, а именно трансцендентальная субъективность (сознание) в его феноменальном полагании.

Феноменология Гуссерля впервые обнаруживает со всей очевидностью, что человеческая субъективность как специфический вид бытия есть в то же время единственная смысловая инстанция мира, его абсолютный источник значений. Бытие обретает смысл только в сфере сознания. Трансцендентальный субъект в феноменологии открывает и воспроизводит не мир, каков он есть сам по себе, его интересует *смысл и значимость* этого мира для субъекта. Гуссерль, отдавая дань философской традиции, показал, что эта идея имеет свои истоки еще в античности, где греки задумывались над загадкой бытия всего сущего и искали ответ на пути размышлений об идеальной природе сущего (Парменид) в сфере разговора «души с самой собой» (Платон). В Новое время эта идея развивалась в концепции *cogito* Декарта и в трансцендентальном разуме Канта. Однако лишь феноменология, по мнению Гуссерля, реализовала эту идею.

Феномен как предметная данность сознания

Существенным завоеванием феноменологии Гуссерля в исследовании сознания является обнаружение структурированности потока сознания. Расчленив поток сознания на элементы (феномены), Гуссерль в каждом из них видит своеобразную целостность, имеющую самостоятельную и сложную структуру. Центральной темой феноменологического исследования

является базовая структура феноменов сознания, которую Гуссерль вслед за своим учителем Францем Brentano определял термином *интенциональность*, (термин «интенциональность» обозначает характеристику сознания и является производным от термина средневековой схоластики *intentio*, означающего *направляться на нечто*).

«Интенциональность – это то, что характеризует *сознание* в отчетливом смысле, то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства *одного* сознания...

Под интенциональностью мы понимали свойство переживания «быть сознанием *чего-либо*»... Восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение есть суждение о каком-либо положении дел; оценивание – оценивание какой-либо ценностной ситуации; желание – желательного обстоятельства и т. д.» (Гуссерль Э. Идея чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 184).

Вопрос к тексту:

- *Что такое интенциональность сознания?*

Анализ интенциональности Гуссерль начинает с рассмотрения и описания тех характеристик, которые непосредственно представлены в феноменах сознания, например, в языковых выражениях. Конкретный феномен языкового выражения представляет собой единство двух сторон. Во-первых, в нем есть физический феномен, в котором знак конституируется со своей физической стороны (например, в виде чувственного знака или артикулированного звукового комплекса и т. п.). Во-вторых, в нем присутствует акт, который придает выражению «значение», «содержательную полноту», в котором констатируется отношение к выражаемой предметности. Посредством значения устанавливается отношение к тому, что подразумевается самим значением. Это обстоятельство обозначается философом как *интенция значения*. Единство двух компонентов языкового выражения – материального знака и интенции значения – Гуссерль называл *феноменальным единством*. Проводя описание актов, в которых осуществляются переживания выражения материальности знака и интенции значения и которые приводят к возникновению *феноменального единства*, он открывает сложную структуру интенциональности сознания.

«Акты, которые были выше разделены, с одной стороны, на акты выражения, а с другой стороны, на интенцию значения, а в определенных случаях – на осуществление [полноты] значения, не образуют в сознании некоторого «вместе», как будто они просто даны одновременно. Они образуют, скорее, внутреннее сплавленное единство своеобразного характера. Из своего собственного опыта каждому известна неравноценность обеих составных частей, в чем находит свое отражение асимметрия отношения между выражением и выраженным посредством значения (названным) предметом. Переживаются оба, представление слова и смыслопридающий акт, однако в то время как мы переживаем представление слова, мы все же совершенно не живем в совершенни слова, но исключительно в осуществлении его смысла, его значения. И потому, что мы это совершаем, потому, что мы

растворяемся в интенции значения, а иногда в ее осуществлении, весь наш интерес направлен на интендированные в ней и посредством нее названные предметы. (Точнее, первое и второе означает то же самое). Функция слова (или, скорее, созерцательного представления слова) заключается как раз в том, чтобы вызвать в нас смыслопридающий акт и указывать на то, что «во» нем интендировано и, возможно, дано в осуществляющем [его полноту] созерцании» (Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследования I. Выражение и значение // Логос. Философско-литературный журнал. 1997. № 10. – С. 17).

Вопросы к тексту:

- *На какие виды Гуссерль подразделяет акты, порождающие языковые выражения?*
- *В чем состоит функция этих актов?*
- *Каким термином Гуссерль обозначает связь этих актов в языковом выражении?*
- *В чем состоит суть «феноменального единства»?*
- *Какие структуры выявляются Гуссерлем в феноменальном единстве интенциональности сознания?*
- *Какими словами Гуссерль обозначает эти структуры в приведенном тексте?*

Феноменальное единство позволяет в интенциональности сознания вычленить как бы два «центра», которые в своем сопряжении порождают целостность феномена сознания. Один «центр» образуют акты, которые Гуссерль обозначает как *смыслопридающие акты* или *акты объективизирующего схватывания* содержательной предметности. К таким актам относятся восприятие, фантазирование, воспоминание, полагание, сомнение и т. п. В этих актах проявляется специфическая *смыслопридающая* активность *самого* сознания. Специфика этих актов состоит в том, что интенциональность сознания в них дана *актуально*, то есть как *здесь-и-сейчас осуществляющийся акт сознания*. Поэтому всю совокупность актов такого рода Гуссерль определяет понятием *ноэзис* (от греч. νοησις – мышление, разумение, постижение) или *ноэтические акты*. Другой «центр» образует *то, о чем* формируется смысл. Этот «центр» интенциональности представляет собою своеобразную «предметность», «содержательность» сознания. Во всяком ноэтическом акте *что-то* воспринимается, *что-то* фантазируется, *что-то* вспоминается, *что-то* полагается и т.д. Вот это *что-то* сознания и составляет его специфическую «предметность», «содержательность». Гуссерль его определяет понятием *ноэма* (от греч. νοημα – мыслимое содержание, мысль). *Феноменологическое исследование сознания фактически является исследованием ноэзиса и ноэмы как в их единстве, так и в их отдельном существовании.*

В заключение укажем еще на одну особенность феноменологического анализа сознания Гуссерлем. При феноменологическом подходе сознание предстает не просто как набор чистых сущностных (ноэтических и ноэматических) структур, но сами эти структуры берутся вместе с «поток» сознания, в его нерасчлененной целостности как феномены. Сама проце-

дура анализа сущностных структур сознания, согласно Гуссерлю, осуществляется путем вхождения феноменолога в поток сознания для того, чтобы «вычленил» чистые сущности сознания как структуры самого целостного потока.

«Следует... брать феномены так, как они даются, то есть, как вот это тескущее сознание, мышление, явление, каковыми они являются в качестве вот этого сознания переднего и заднего плана; в качестве вот этого сознания чего-либо как настоящего, так и преднастоящего, как вымышленного, или символического, или отображенного; как наглядно или ненаглядно представляемого и т. д.; и при этом брать все это – как нечто так или иначе образующееся и преобразующееся в смене тех или иных положений, тех или иных аттракционных модусов» (Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. С. 150).

Феноменолог в своем анализе не противостоит сознанию как познающий субъект познаваемому объекту в традиционном понимании, а находится внутри самого потока переживаний. Поэтому познавательной процедурой является не столько дискурсивная рефлексия, сколько интуитивное рассмотрение и описание сущности сознания.

Сознание как опыт различия

В конце XX века примером реализации феноменологического подхода к сознанию может служить понимание *сознания как опыта различения*, которое предложил Виктор Игоревич Молчанов (р. 1948) в своих работах *«Парадигмы сознания и структуры опыта» (1992)* и *«Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии» (1999)*, *«Предпосылка тождества и аналитика различий» (1999)* опубликованных в философско-литературном журнале «Логос». Приведенный ниже фрагмент из работы «Парадигмы сознания и структуры опыта» дает достаточно полное представление его учения о сознании.

«Гл. 2. Сознание как опыт различения. A priori distinctionis

А Философия как исследование опыта

«Философия не есть особый духовный опыт, наряду с религиозным, эстетическим и нравственным опытом. Философия – это исследование опыта сознания, опыта, из которого вырастают все виды духовного опыта, в котором коренятся все возможности духовного. Это исследование становится возможным благодаря самому опыту сознания, в сущности которого уже заложена возможность рефлексии. Философия превращает эту возможность в действительность и исследует предельную реальность – опыт сознания, реальность, которая радикально отличается от реальности не-сознания – реальности предметного мира.

Критерием различения опыта сознания от не-сознания, т.е. от не-опыта, является сам опыт сознания, который в своей сущности есть опыт различия.

Само осуществление многообразного опыта сознания делает для нас очевидным, что восприятие предмета, память о предмете, образ предмета в фантазии, сомне-

ние относительно предмета и т. д. не есть сам предмет. Эту очевидность дает нам именно опыт восприятия, воображения и т. д., но не сам воспринимаемый или воображаемый предмет.

Первый вопрос философии – это вопрос о сознании, и только второй – об отношении сознания к предметному миру. Если вопрос о сознании исходит из самого опыта сознания, то этот многообразный опыт осуществления восприятия, воображения, определенных методов познания и т. д. показывает нам, что в самом процессе восприятия и т. д. нет ничего предметного. Только исходя из этой очевидности, можно задать второй вопрос – вопрос о предмете, который также должен быть поставлен исходя из опыта сознания, тогда это будет вопрос об отношении сознания к предмету, но не об отношении предмета к сознанию, что неявно предполагает некоторый опыт у самого предмета.

Если вопрос о предмете исходит из опыта сознания, т. е. если вопрос о предмете уже подразумевает непредметность сознания, тогда опыт сознания предметности делает для нас очевидным: радикальное различие сознания и предмета само является непредметным. Другими словами, связь между сознанием и предметами может быть описана только как смысловая связь, но не как физическая, химическая, биологическая или социальная. Вопрос о том, как можно описать «присутствие» смысловой связи в перечисленных видах предметных связей, поскольку мы усматриваем эти связи, поскольку мы их *понимаем*.

Опыт сознания содержит в себе также критерии отличия чистого опыта сознания от других уровней и видов опыта: с одной стороны, от духовного опыта, с другой – опыта «суждения – воли» (опыт тела, опыт деятельности, опыт нации, опыт познания) и социального опыта (включение в социальную группу, принятие социальной роли, социальная адаптация, языковые клише, воздействие средств массовых коммуникаций, в том числе и на работающих в этой сфере, мода, формы образования и т. д.).

Человеческое сознание присутствует во всех видах, типах, сферах человеческого опыта. Присутствие это многообразно и многообразно. Описание этого присутствия сознания, явленного в сердцевине опыта или вытесняемого до полного исчезновения, т. е. до уничтожения опыта, есть бесконечная задача философии как феноменологии, как метафизики сознания.

Опыт не есть абстракция, охватывающая все виды опыта. Опыт – это всегда понимание – стандарта моды, логических связей внутри научной теории, связей предметов, описываемых этой теорией философских учений; опыт – это понимание ситуации, свойств предмета, понимание другого человека и т. д. Бессмысленно доказывать наличие человеческого опыта, ибо опыт-понимание – изначальная реальность человеческого бытия. Любое понимание доказывает наличие человеческого опыта. Термин «опыт» может служить для обозначения всех видов опыта в изложении и разъяснении того, что такое опыт. Однако виды опыта не обобщаются «понятием» опыта, но основываются на *первичном опыте сознания*...

Почва, на которой произрастает философия, это опыт сознания, и исходным моментом философствования должен быть этот опыт. Человек – «прирожденный метафизик» не потому, что он постоянно стремится выйти за пределы опыта. Напротив, человек философствует потому, что у него есть изначальный метафизический опыт сознания.

Для философии опростетливо искать первичную точку опоры в духовном опыте или же в опыте тела, деятельности, познания и социума. Однако философия всегда и неизбежно связана со всеми видами опыта. Если философия начинается с духовного опыта, скажем религиозного, то она, как правило, впадает в мистику, где

исчезают все различия («серое по серому») и исчезает опыт сознания как основа различий. Примером может служить философия Гегеля, которая «замешана» (т.е. в основе – смесь) и на религиозном опыте («за Гегелем как философом открывается Гегель как теолог») и на эстетическом опыте романтизма. Внимательное прочтение Гегеля Дильтеем и неогегельянами открыло иррациональную основу гегелевского панлогизма и «рационализма».

Философия, которая в поисках основания обращается к определенному типу опыта, уже готова стать его служанкой. Если философия желает стать научной, то она становится методологией, или служанкой науки, если философия желает стать практической, то место на службе у идеологии ей гарантировано. То же самое – в отношении религии. Это не означает, конечно, что философия религии, методология науки и т. д. не могут иметь самостоятельного значения и должны раствориться в философии. Речь идет только о том, что философия как исследование опыта сознания не заимствует своих оснований...

Б. Опыт различия. Априоризм и рефлексия

[...] Сознание тождественно изначальному опыту человека; оно «слишком близко» к нам, от него невозможно отстраниться, дистанцироваться, ибо оно непространственно, сознание не есть объект, который можно исчислить и поставить в отношении к другому предмету, сознание – не планшет, на котором можно рисовать схемы его (планшета?) «деятельности» и т. д.

И в то же время сознание – не ничто. Сознание нельзя определить через род и видовое отличие не потому, что оно самое обиде понятие, а потому, что сознание (как и бытие) не есть *понятие*, но источник всех понятий, схем, образов и т. д.

Получить доступ к сознанию можно только благодаря дескрипции, т. е. благодаря одному из фундаментальных свойств самого сознания. При этом подразумевается, что одновременно с сознанием дескрипция захватывает с необходимостью и предмет сознания, то, на что «направлено» сознание. Однако дескрипция первичного, непредметного опыта сознания, опыта непредметного, опыта, в котором проявляется само сознание, не имеет непосредственного отношения к какому-либо предмету. Эта дескрипция есть дескрипция-указание на многообразие этого опыта, которое может быть представлено как перечисление возможностей первичного опыта. Однако эта дескрипция принципиально отличается от структурирования объекта, которое осуществляется всегда извне. Дескрипция-указание не является, с другой стороны, апофатической, она непосредственно указывает на первичный опыт сознания, который пронизывает все другие виды опыта и который присутствует во всех видах переживаний. Этот опыт – простейший, доступный каждому или неявно «включенный в структуру» любого опыта. Сознание – это опыт различия» (Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос: Философско-литературный журнал. (1) 1992. № 3. – С. 21-24).

Вопросы к тексту:

- Как связаны между собой, с точки зрения В.И. Молчанова, философия и сознание?
- В чем состоит опыт сознания?
- Как соотносятся сознание и предмет? Какова природа их отношения?
- Что такое опыт?
- Что такое философия в качестве опыта сознания?
- Что такое сознание?
- С помощью какого метода можно получить доступ к сознанию?
- Как понять определение автора «сознание – это опыт различия»?

Задание к тексту.

У М.К. Мамардашвили есть такие определения философии: «философия – это сознание вслух» и «философия – это реализованное сознание». Используя приведенный фрагмент работы В.И. Молчанова, попробуйте показать обоснованность этих определений философии.

Рассмотрение сознания в русле опыта различия очень характерно для современного состояния философии. Формулируя в качестве центральной проблемы своей фундаментальной онтологии *различие между бытием и сущим*, Хайдеггер фактически определил наиболее продуктивное направление развития современной европейской философии, в том числе и философской проблематики сознания. В настоящее время все более усиливается интерес к аналитике первичных различий опыта сознания.

Вопросы для самооценки по теме

1. В чем состоит суть вопроса о сознании?
2. В чем заключается проблема сознания в философии?
3. Как ставил проблему сознания Декарт?
4. Что понимал Декарт под сознанием (мышлением)?
5. Как подходил к проблеме сознания Гегель?
6. Что Гегель рассматривал в качестве сознания?
7. Какие трудности возникают в гегелевской трактовке сознания?
8. Какие принципы лежат в основе исследования сознания в марксистской философии?
9. С какими проблемами столкнулся подход Маркса к сознанию?
10. В чем состоит продуктивность Марксова подхода к проблеме сознания?
11. В чем заключается специфика рассмотрения Кантом сознания как «чистого разума»?
12. Как действует чистый разум в процессе познания?
13. В чем состоит особенность феноменологического подхода к сознанию?
14. Что собой представляет сознание с точки зрения феноменологии Гуссерля?
15. В чем смысл рассмотрения сознания как опыта различия?

Библиографический список

- Философия: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов н./Д.: Феникс, 1998. – Гл. IV.
- Лешкевич Т.Г. Философия: Вводный курс. Изд. 2-е, дополненное. – М.: Контур, 1998. – Разд. 5. Темы 31-32, 41-44.

Первоисточники

Гегель. Феноменология духа. Введение. – Спб.: Наука, 1992. – С.41-50.

Голенков С.И. Культура, смысл, сознание: Сознание в предмете философии культуры. – Самара: Изд-во Самарский университет, 1996.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 12-44.

Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – С. 37-49, 70-71, 109-114, 120-128.

Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание. Философия – это сознание вслух. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии. Сознание и цивилизация. «Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...». Мысль в культуре. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Изд-е 2-е, исп. и доп. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992.

Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996 или // Вопросы философии. 1990. №10.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Фейербах // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – С. ... или // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. – С. 19-21, 25-29.

Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос: Философско-литературный журнал. (1) 1992. № 3.

Молчанов В.И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос: Философско-литературный журнал. (10-12) 1999. № 20-21.

Тема 4. ЗНАНИЕ

Глава 14. Что такое знание?

Понятие знания

Для того чтобы составить себе предварительное представление о знании, обратимся к суждениям, в которых употребляется это слово. «Я знаю, что Волга впадает в Каспийское море», «я знаю, как играть на гитаре», «я знаю Иванова десять лет», «я знаю, что такое добро и зло» и т. д. Когда я утверждаю о том, что я нечто знаю, то в этом утверждении содержится, во-первых, то, что я знаю именно *нечто*, во-вторых, то, что я знаю, *имеет смысл*, в-третьих, известное нечто я могу осмысленно (по крайней мере, самому себе) предъявить, то есть известное мною нечто *имеет основание*, которое я могу помыслить и каким-либо способом представить себе и другим. Знание содержит в себе два момента: смысл и способ его предъявления. Утверждая в качестве известного мною, что Волга впадает в Каспийское море, я могу *описать* путь этой реки от истока до устья. Утверждая в качестве известного мною игру на гитаре, я могу *описать* действия, которые необходимо совершить для этого, а при необходимости и продемонстрировать их. Утверждая мое знание об Иванове, я могу *описать* этого человека. Таким образом, знание в первом приближении можно охарактеризовать, как *содержательное представление, которое может быть дискурсивно развернуто в описании*. Развернутое описание здесь представляет собой логически упорядоченное обоснование представления.

Знание как представление – это всегда *осмысленное* представление, то есть знание по своему существу есть смысл, упорядоченная мысль. Этот порядок обеспечивается связанностью элементов мысли в определенную смысловую целостность знания. Связанность, упорядоченность, организованность, оформленность мысли выступают условием существования знания. Условием связанности знания является сознание. Сознание как сознание есть совокупность знания, его связанность в целостное единство. Так как в высказывании «Волга впадает в Каспийское море» каждое слово представляет собой отдельную мысль, которая имеет свой смысл, то в целом это высказывание можно представить как определенную связанность этих отдельных смыслов, то есть как целостное единство знания. Когда я высказываю свое знание о чем-то, то это целостное единство моего знания выраивается как бы само собой, «связывание» отдельных смыслов в це-

лостность осуществляется автоматически. Этот автоматизм формирования целостного единства знания в теме «Сознание» мы обозначили как «конститутивная спонтанность (или активность) сознания». Теперь можно дать более строгое определение знанию. *Знание – это порожденное конститутивной активностью сознания представление, содержание которого может быть дискурсивно развернуто в описании.*

Можно ли считать, что знание является единственным феноменом, который порождается конститутивной активностью сознания и содержание которого можно дискурсивно описать? Нет, нельзя. Например, высказывания «По моему мнению, Волга впадает в Каспийское море» и «Я верю, что Волга впадает в Каспийское море» обладают теми же признаками, которыми мы наделили знание своим определением. В чем различие между знанием и мнением, знанием и верой?

Знание и мнение

Уже древние греки ясно видели отличие знания от мнения. Обратимся еще раз к сочинению Парменида «О природе», к тому месту, где Богиня указывает на отличие «пути Истины» от «пути Мнения».

- 50 Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мнения смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.
[Путь Мнения]
- Смертные так порешили: назвать именами две формы,
Коиx одну не должно – и в этом их заблужденье.
- 55 Супротив различили по виду и приняли знаки
Врозь меж собою: вот здесь – пламени огонь эфирный,
Легкий, тонкий, весьма, себе тождественный всоуду,
Но не другому. А там – в себе и противоположно
Знатья лишленную Ночь – тяжелое, плотное тело.
- 60 Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя такое воззрение смертных.

(Парменид. О природе: Приложение: Стихотворный перевод // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С.297).

Вопрос к тексту:

- *Какие черты выделяет Парменид для характеристики «пути Истины» и «пути Мнения»?*

В этом фрагменте Богиня характеризует знание как «достоверное» и «истинное», а мнение смертных как «не свободное от заблуждений, но вполне вероятное». В последней строке предупреждает: «не путай божественное знание с мнением смертных!».

По-гречески слово «знание» передается термином ἐπιστήμη («эпистеме»), а слово «мнение» – δοξά («докса»). Для того, чтобы еще отчетливее

представить себе различие между знанием и мнением, обратимся к определению этих понятий, представленных в сочинениях платоновской школы.

«Знание – восприятие души, в отношении которого рассудок (λογος) бессилён; способность восприятия какой-либо вещи или многих вещей, не подвластная рассудку; истинное рассуждение (λογος), непоколебимо закреплённое в разуме (διανοια).

Мнение – восприятие, поддающееся воздействию рассудка; стремление разума (λογιστική φoρa); мысль (διανοια), впадающая под влиянием рассуждения то в ложные представления, то в истинные» [Сочинения платоновской школы: Определения // Платон. Соч. В 4 т. Т. 4. – М., 1994. – С. 620, или Сочинения платоновской школы: Определения // Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 432].

Вопросы к тексту:

- *Какие черты знания выделяются в сочинениях платоновской школы?*
- *Какие черты присущи мнению?*

В этих определениях видно, что платоники знание связывают с действием разума (διανοια – дианоия), а мнение с действием рассудка (λογος – логос). В каком отношении находятся друг к другу разум и рассудок с точки зрения платоников?

«Разум двояк: один – совершенно непостижимый и в то же время достоверный; другой безошибочно знающий предметы; из них первый присущ богу и недоступен для человека, второй доступен и для человека.

Он также двоякого рода: один относится к умопостижаемому, другой – к чувственному. Разум, относящийся к умопостижаемому, есть наука – это научный разум, а к чувственному относится мяшый разум. Научный разум верен и постоянен, поскольку он понимает верное и постоянное. Вероятностный и мяшый всего лишь правдоподобен, так как он понимает непостоянное.

Началами знания об умопостижимом и мнения о чувственном являются мышление и ощущение. Ощущение есть состояние души в теле, свидетельствующее прежде всего об испытанном воздействии, а когда в душе благодаря органам чувств возникает осязаемый отпечаток (т. е. собственно ощущение), который с течением времени не изглаживается, а остаётся и сохраняется, – это его сохранение называется памятью.

Мнение есть соединение памяти и ощущения. Когда мы впервые ощущаем некий предмет и от него в нас возникает ощущение, которое запоминается, а затем мы ещё раз сталкиваемся с тем же предметом, тогда мы соединяем возникающее на этот раз ощущение с памятью о прежнем и говорим про себя, что это, например, Сократ, конь, огонь и т. д. Вот это соединение памяти о прежнем ощущении с вновь испытываемым ощущением и называется мнением. Когда оно согласуется с другим, мнение оказывается истинным, когда оно расходится – ложным» (Приложение: Алкиной. Учебник платоновской философии // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1994. – С. 627-628, или Приложение: Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 439-640).

Вопросы к тексту:

- *Как устроен разум согласно учебнику платоновской философии?*
- *Чем отличается разум человеческий от разума божественного?*
- *В чём различие между научным разумом и мяшым разумом?*

- Как возникает мнение?
- Что такое мнение?

Из этих рассуждений мы можем заключить, что мнение возникает при соединении памяти (прежней деятельности мышления, разума) с ощущениями, то есть когда разум обращается к миру чувственного. Это действие разума с миром чувственных вещей платоники и называют рассудком, тогда как собственно разумное действие они относят к миру умопостигаемых сущностей.

Подводя итог нашему рассмотрению, можно констатировать, что *знание* отличает достоверность, безошибочность, твердость установления и истинность, тогда как *мнение* лишь правдоподобно, часто ошибочно, изменчиво и подвержено заблуждениям, поскольку имеет своим основанием действие *человеческого* (а не божественного!) разума.

Знание и вера

У платоников мы находим следующее определение веры: «*Вера* – правильное восприятие вещей такими, какими они представляются самому человеку; постоянство нрава» (Сочинения платоновской школы: Определения // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 4. – М., 1994. – С. 618, или Сочинения платоновской школы: Определения // Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 431). Так же, как и мнение, вера является характеристикой *человека*. Однако от изменчивого мнения вера отличается постоянством. Понимание веры как постоянства *нрава* позволяет говорить о том, что вера является не только, а может быть даже и не столько характеристикой человеческого *разума*, сколько определяет само *существо* человека. И не человека вообще, а вот этого конкретного человека. Вера характеризует целостное существование человека в мире, тогда как мнение – это характеристика знания. Выясним, что выступает основанием постоянства веры? Ясно, что источник этого постоянства человеческого нрава надо искать в самом существовании человека. Что в существовании человека выступает определяющим моментом постоянства нрава?

Одно из наиболее строгих и глубоких определений веры дал датский философ Сёрен Кьеркегор (1813-1855) в своей работе «*Страх и трепет*» (1843), анализируя один из хорошо известных эпизодов библейской истории. Вот этот эпизод в изложении самого Кьеркегора.

«И Господь испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; И пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой я скажу тебе» (Бытие, 22.1-2).

Было раннее утро. Авраам встал вовремя, велел оседлать ослов и вместе с Исааком покинул свой шатер; Сарра глядела же на них из окна, до самой долины, пока их не стало больше видно. Они молча сехали три дня, и на утро четвертого дня Авраам все также не проронил ни слова, но поднял глаза и увидел в дали гору

Мория. Он отослал слуг и, взяв Исаака за руку, один вышел с ним на гору. Но Авраам сказал самому себе: «Мне не хотелось бы скрывать от Исаака, куда приведет его этот путь». Он остановился, возложил руку с благоговением на голову Исаака, тот склонился, чтобы принять это благословение. И лик Авраама был исполнен отеческой любви, взгляд его был мягок, слова звучали нежно. Но Исаак не смог понять его, душа его не сумела возвыситься; он обхватил руками колени Авраама, в отчаянии бросился к его ногам, прося пощадить его молодую жизнь, полное надежд будущее, он вспоминал радости Авраамова дома, напоминавшего ему о его печали и одиночестве. Тут Авраам поднял мальчика, взял его за руку и пошел дальше, и слова Авраама были исполнены участия и милосердия. Но Исаак не смог понять его. Авраам поднялся на гору Мория, но Исаак не понимал его. Тогда Авраам отвернулся от Исаака на мгновение, но когда Исаак снова увидел лицо Авраама, оно изменилось, взгляд его был неистов, вид – ужасен. Он схватил Исаака за грудь, швырнул его на землю и сказал: «Глупый юнец, ты что, веришь, что я твой отец? Я – идолопоклонник. Ты что, веришь, что это Божье повеление? Нет! Это мое желание». Тогда задрожал Исаак и вскричал в своем страхе: «Господи на небеси, смилуйся надо мной, Бог Авраамов, смилуйся надо мной; если у меня нет отца на земле, будь моим отцом!» Но Авраам тихо сказал про себя: «Господи на небеси, благодарю Тебя; лучше, чтобы он верил, что я – чудовище, нежели потерял бы веру в Тебя» (Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 19).

Задание к тексту.

Попробуйте в описанной ситуации представить себя на месте Авраама и Сарры. Какие чувства и мысли могли у них быть, после того как они узнали волю Бога? Почему они безропотно стали исполнять волю Бога? Как Вы думаете: почему Исаак, узнавший, что его приносит в жертву по божьей воле, все же обращается к Богу за милосердием и защитой?

Бог требует от Авраама подтверждения его веры. Авраам верит в Бога и не может перешагнуть свою веру, даже рискуя потерять единственного и любимого сына. Исаак верит Аврааму и пускается с ним в путь навстречу своей гибели без каких-либо объяснений. Уже чувствуя холод жертвенного ножа, занесенного над своей головой, Исаак верит, что Бог не предаст его. Что же такое вера? *«Вера, - отвечает на этот вопрос С. Кьеркегор, - это не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования»* (Кьеркегор С. Страх и трепет...С. 46). Философ определяет веру через «самоотречение» и «парадокс наличного существования». Что он фиксирует терминами «самоотречение» и «парадокс наличного существования»?

Когда мы характеризуем что-то, например, суждение, ситуацию, обстоятельства и т. п. как парадокс, то тем самым мы отмечаем несовместимость, противоречивость оснований существования этого нечто. Мы говорим о парадоксальности ситуации, когда чего-то быть не может и/или не должно быть, а оно есть. Или, наоборот, что-то необходимо должно быть, а его нет. И эта парадоксальность оснований

существования воспринимается как что-то нескладное, нелепое, как абсурд (лат. *absurdus* – неблагозвучный, нескладный, нелепый, неспособный). Ситуация парадокса, абсурда как раз и есть ситуация библейского Авраама. Как можно выйти из этой ситуации? Есть только один выход из ситуации абсурда: отречься от самого себя. Отречься от своей (человеческой) способности правильно рассчитать выбор своего поступка. В такой ситуации рассудок бессилён. Выбору здесь не может предшествовать никакой интеллектуальный, утилитарный, практический или эстетический расчёт. «Он (Авраам – С. Г.), – пишет С. Кьеркегор, – верил силой абсурда, ибо все человеческие расчёты давно уже кончились» (Кьеркегор С. Страх и трепет... С. 37). Поступок здесь определяется исключительно тем, что можно назвать *жизненной позицией* или, как обозначили это платоники, *постоянством нрава*.

Понимание веры как единственного способа обрести основание в мире абсурда сложилось в культуре достаточно давно. На рубеже I-II вв. один из отцов церкви философ и теолог **Квинт Септимий Флорент Тертуллиан** (род. между 150 и 165 гг. – ум. после 200 г.) так описал феномен веры: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребённый, воскрес – это несомненно, ибо невозможно» (Тертуллиан. Избр. соч. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 166). Вера существует там и тогда, где и когда невозможно с помощью рассудка описать ситуацию, где нельзя ни эмпирически, ни логически согласовать ее элементы, чтобы они сложились в непротиворечивое единство представления, и таким образом представление о ситуации обрело бы статус знания (или хотя бы мнения). Действительно, как можно согласовать представление о том, что Сын Божий не может быть распят, с актом его распятия; представление о том, что Сын Божий не может умереть, с восприятием его смерти на кресте; эмпирический факт его смерти с вестью о воскресении? Мышлением это принять невозможно. В этой ситуации основанием может быть только вера. Именно понимание логической необоснованности веры привело к появлению знаменитой формулы веры «*credo, quia absurdum*» («верю, потому что абсурдно»).

Значит ли это, что феномен веры существует только как религиозный феномен? Конечно, нет. Вера – это феномен сознательной жизни человека. Вера есть способ выбора вне логических, вне интеллектуальных оснований. Вера (как и любой другой феномен, конституирующий нашу сознательную жизнь) в самой себе имеет основания своего существования. *Выбор веры – это выбор на основании самоотречения в ситуации парадокса наличного существования*. А такой выбор мы осуществляем очень часто как в обыденной нашей жизни, которая парадоксальна в своих основаниях (ведь нет никаких природных оснований для нашего

сознательного бытия), так и в специфических видах деятельности, в том числе и в деятельности научной.

Итоги рассмотрения отличия феномена знания от мнения и веры можно сформулировать следующим образом. Когда я говорю о знании, то в этом утверждении на первый план выходит *содержание* представления, то есть *то, что я знаю*, тогда как в случае с мнением и верой акцент переносится на *самого представляющего*, то есть на того, *кто* обладает представлением. Если представление в качестве знания требует предъявления достаточных оснований, которые не ограничиваются личной позицией представляющего, но необходимо включают внеличные компоненты, то представления в качестве мнения и веры имеют свое основание в личной убежденности представляющего.

Глава 15. Знание в классической рациональности

Знание – это всегда знание о чем-то, то есть предметное содержание наших представлений. Само это предметное содержание, поскольку оно представляется, всегда как-то упорядочено, устроено, организовано, оформлено. Отличительной чертой знания от иных феноменов нашей сознательной жизни, например от мнений и веры, выступает знание правил, норм, образцов, по которым выстраиваются наши представления. Иными словами, в знание обязательным условием входит и осознание условий его построения. Если я утверждаю, что знаю таблицу умножения, то мое утверждение основывается на способности воспроизвести и применить правила умножения. На каких же основаниях и условиях строится наше знание?

Характеристика знания в Новое время

Основание наших современных знаний во многом все еще покоится на тех принципах, которые сформировались в XVI-XVII веках, в эпоху становления новоевропейской культуры. Реализация этих принципов в последующие столетия привела к колоссальным открытиям в науке и технике, позволившим европейской культуре занять лидирующее положение в современной цивилизации. Научно-технические достижения последних двух веков, доказавшие высокую эффективность тех принципов, которые лежат в основании новоевропейской науки, позволили сами эти принципы превратить в универсальные основания знания и науки, а рациональные приемы применения этих принципов в различных областях человеческой жизни считать классическими и самыми эффективными (П. Сорокин в своей работе «Кризис нашего времени» приводит любопытную статистику числа научных открытий и

изобретений. Если с VIII в. до н. э. по XVII в., то есть за две тысячи лет, было совершено около 2 000 открытий и изобретений, то лишь за два столетия – XVIII и XIX – их было сделано свыше 10 000) Латинское *classicus*, означающее «касающийся войска», происходит от *classis* – «разряд», «класс», то есть *то, что как-то определено*. «Классический» означает принадлежность к принятому в качестве образца, эталона. Термин «классическая рациональность» указывает на некий образец, эталон, по которому должно строиться знание.

Для новоевропейского разума таким образцовым знанием стало знание математическое. Математика выступает эталоном построения знания, поскольку ее основаниями являются аксиоматические очевидности, метод построения – доказательство, выводы – необходимые и истинные. Степень научности любой отрасли знания считалась прямо пропорциональной уровню ее математизации. Математика признавалась царицей наук, поскольку в ней наиболее строго отражались принципы устройства самого разума. Вспомним знакомые со школьной скамьи слова М.В. Ломоносова о том, что «математику надо знать уже только за то, что она ум в порядок приводит».

Задача философии, как считал основоположник новоевропейского рационализма Р. Декарт, построить «*Mathesis universalis*» («всеобщую математику»), которая «содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики». Эта тенденция была доминирующей на протяжении всей Новой истории. Каковы же основания «классической рациональности», позволившие добиться человечеству столь неоспоримых успехов? Почему именно математическое знание считалось образцом «классической рациональности» Нового времени? Возможна ли иная «неклассическая рациональность»?

Субъект-объектное отношение как основание классической рациональности

Суть классической рациональности можно представить одной фразой. Содержание этой фразы составляет дефиниция истины, как она была впервые сформулирована Аристотелем и затем отложилась в схоластической философии средних веков: «*Veritas est adequatio rei et intellectus*» («Истина есть соответствие вещи и мысли»). Это определение истины (знания вообще) прошло сквозь историю всей философии и сохранилось вплоть до последнего времени.

Рассмотрим, на каких основаниях покоится традиционное определение истины. Прежде всего в глаза бросается то, что вещь и мысль это *разные* сущие, что они принадлежат к *принципиально* различным сферам бытия. Вещь принадлежит к миру реальному, к тому, что существует *независимо* от разума, а мысль и есть сам разум. Но, существуя в *разных модусах*,

вещь и мысль связаны между собой отношением соответствия (или несоответствия). В новоевропейской философии сложилась традиция обозначать термином «*субъект*» то, что существует за счет активности мышления. Субъектом могут быть и человек, и общество, и мысль, и разум, поскольку все эти сущие существуют на основании активности мышления. А то, что противостоит субъекту, что является предметом его интереса, что существует *независимо* от активности мышления в философской традиции Нового времени, именуется как «*объект*». Таким образом, определение истины представляет собой определенную лингвистическую конструкцию, логическим основанием которой выступает субъект-объектное отношение. Попробуем выяснить, почему именно субъект-объектное отношение стало фундаментом новоевропейской рациональности? Для ответа на этот вопрос обратимся к тексту работы Мартина Хайдеггера «*Европейский нигилизм*» (1967).

«Мы спрашиваем: как доходит дело до подчеркнутого выдвижения «субъекта»? Откуда возникает то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос оправдан, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже еще внутри самой его метафизики *все сущее*, поскольку оно есть сущее, понималось как *subiectum*. *Sub-iectum* – это латинский перевод и истолкование греческого *υποκειμενον* и означает под-лежащее, лежащее-в-основе, само собою заранее уже пред-лежащее. Через Декарта и после Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое «Я». Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъект накладывается на «Я», так что субъективность становится тут равнозначна сфере «Я»? Субъективность ли определяется через «Я» или, наоборот, «Я» через субъективность?

«*Subiectum*» по существу своего понятия есть то, что в каком-то отличительном смысле заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием. Из сущностного понятия «*subiectum*» мы должны ближайшим образом вообще исключить понятие «человек», а потому также понятия «Я», «самость». Субъект – само по себе предлежащее – это камни, растения, звери ничуть не в меньшей мере, чем люди. Спросим: у чего *subiectum* есть лежащее-в-основе, если в начале новоевропейской метафизики человек в подчеркнутом смысле становится *subiectum*?

Тем самым мы впадаем опять в уже затронутый вопрос: какого основания и какой почвы ищет новоевропейская метафизика? Традиционный ведущий вопрос метафизики: что есть сущее? превращается в начале новоевропейской метафизики в вопрос о методе, о пути, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора и очерчивается существо истины. Вопрос: что есть сущее? превращается в вопрос о *fundamentum absolutum incommensuratum veritatis*, о безусловном, непоколебимом основании истины. Это превращение *и есть* начало нового мышления, через которое эпоха становится новой, а последующее время – Новым временем» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.117-118).

Вопросы к тексту:

- Что обозначал термин «субъект» (*subiectum*) в европейской метафизике до Декарта?
- Что стал обозначать этот термин в новоевропейской метафизике после Декарта?
- Какие вопросы ставит М. Хайдеггер в связи с изменением толкования термина «субъект» в начале новоевропейской метафизики?
- Какое превращение традиционного метафизического вопроса лежит в начале новоевропейского мышления?
- В чем суть метафизического вопроса, с которого начинается новоевропейское мышление?

Хайдеггер связывает начало того, что мы обозначили как *классическая рациональность* с метафизикой Декарта, суть которой изложена в тезисе *ego cogito ergo sum* («я мыслю, следовательно, существую»). Этим тезисом, считает Хайдеггер, заново определяется существо познания и истины. Утрата господства в познании и осуществлении свободы истины Откровения и церковного учения заставило человека эпохи Возрождения искать новое основание для обеспечения высшего и безусловного саморазвития всех способностей человека и для возможности истинного познания. И если человек античной культуры искал это основание в гармонии мира, космического порядка, а человек средневековой культуры – в Боге, то человек эпохи Возрождения искал эти безусловные основания в себе. «Человек, - пишет Хайдеггер, - должен был на этой основе удостоверить себя в самом себе, то есть обеспечить себя возможностями осуществления своих намерений и представлений. Причем искомая основа не могла быть ничем другим, кроме как самим человеком, потому что смыслу его новой свободы противоречило любое обязывание себя каким бы то ни было обязательствами, которые не вытекали бы из его собственных, только от него же самого исходящих полаганий» (Там же. С.121). Эта самодоверность человека самому себе должна была стать основой для достоверности его представлений о сущем. И эта основа должна быть настолько надежной, чтобы представления о сущем обладали внутренней ясностью и очевидностью, истинность которых исключала бы всякое сомнение. *Новое* в познании и знании становящейся новоевропейской культуры коренится в интерпретации истины как *достоверности*, существо которой и передается смыслом тезиса Картезия. Следующий фрагмент текста Хайдеггера поможет понять *становление* нового понимания истины как достоверности.

«Ego cogito (ergo) sum – «я мыслю, следовательно, я существую». Перевод дословный и правильный. Это правильный перевод как будто дает нам уже и правильное понимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» – этим высказыванием констатируется некий факт; «следовательно, я существую» – в этих словах из констатируемого факта выводится, что я есмь. Можно теперь на основании этого логически верного вывода удостоверить и успокоиться, что

мое существование таким способом «доказано». Ради этого, конечно, нет нужды тревожить мыслителя ранга Декарта. Впрочем, Декарт хочет сказать что-то другое. Что он хочет сказать, мы сумеем *продумать*, конечно, только когда проясним, что Декарт понимал под *cogitio*, *cogitare*.

Cogitare мы переводим через «мыслить» и внушаем себе, будто тем самым уже ясно, что Декарт подразумевает под *cogitare*. Как если бы мы сразу же и знали, что называется «мышлением», и, главное, как если бы мы с нашим понятием «мышления», извлеченным скорее всего из какого-нибудь учебника «логики», мы уже уверенно попадали в суть того, что Декарт хочет назвать словом *cogitare*. Декарт употребляет в важных местах для *cogitare* слово *percipere* (*per-cipio*) – схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно здесь, в смысле представления способом представления-перед-собой, «пред-ставления». Если мы поймем *cogitare* как пред-ставление в этом буквальном смысле, то мы подойдем уже ближе к декартовой концепции *cogitatio* и *percipio*. Наши слова на «-ние» означают часто даже две взаимосвязанных вещи: представление в смысле «акта представления» и представление в смысле «чего-то представленного». Ту же двусмысленность несет и *percipio* в смысле *percipere* часто также слово *idea*, в свете этого словоупотребления означающее тогда не только: представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение. Декарт различает три рода «идей»:

1) *ideae adventitiae*: представленное, которое к нам приходит; воспринимаемое в вещах; 2) *ideae a me ipso factae*: пред-ставленное, которое мы произвольно образуем чисто сами из себя (образы воображения); 3) *ideae innatae*: пред-ставленное, которое в сущностном составе человеческого пред-ставления заранее уже среди прочего придано ему.

Если Декарт *cogitatio* и *cogitare* схватывает как *percipio* и *percipere*, то он хочет подчеркнуть, что к *cogitare* принадлежит пре-под-несение чего-то себе. *Cogitare* есть пре-до-ставление пред-ставимого. В таком до-ставлении есть нечто масштабное, то есть необходимость какого-то признака того, что представляемое не просто вообще пред-дано, но до-ставлено как имеющееся в распоряжении. Нечто до-ставлено, представлено – *cogitatum* – человеку впервые лишь тогда, когда оно ему надежно обеспечено, и оно им самостоятельно, внутри сферы, которой сам он распоряжается, может каждый раз недвусмысленно, без опаски и сомнения владеть. *Cogitare* – не только вообще и неопределенно представленное, но то, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало уже впредь никакого сомнения в том, что оно есть и каково оно есть.

Cogitare есть всегда некое «раздумье» в смысле сомнения, а именно такого сомнения, которое намерено признавать значимым только несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле представленное. *Cogitare* есть по существу сомневающееся пред-ставление, перепроверяющее расчетливо предоставление: *cogitare* есть *dubitare*. Приняв это «буквально», мы легко можем впасть в заблуждение. Мыслить не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы повсюду громоздить одни сомнения, любую позицию объявлять подозрительной и никогда не давать ничему согласия. Сомнение тут понимается, наоборот, как сущностная отнесенность к несомненному, недвусмысленному и его удостоверение. На что заранее и всегда нацелена такая сомневающаяся мысль, так это на обеспеченную установленность представляемого внутри круга контроля и учета. То, что всякое *cogitare* есть по существу *dubitare*, означает не что иное, как: представление есть обеспечивающее устанавливание. Мышление, которое *сущностно* есть сомнение, не признает установленным и удостоверенным, то есть истинным, ничего, что не

удостоверено им самим как имеющее характер несомненности, с чем мышление как сомнение как бы «справилось», над чем оно закончило расчеты».

Прервем в этом месте текст и ответим на вопросы, чтобы точно представить себе логику аналитического движения мысли Хайдеггера.

Вопросы к текстовому фрагменту:

- *Что такое cogitare как percipere (пред-ставление)?*
- *Из каких моментов складывается percipere?*
- *Что обуславливает надежную обеспеченность и установленность cogitare как percipere?*
- *Что такое cogitare как dubitare (со-мнение)?*
- *Что устанавливается в cogitare как dubitare?*
- *Что обуславливает установленность и удостоверенность cogitare в его несамненности?*

Если кратко суммировать то, до чего дошла мысль Хайдеггера в этом фрагменте, то мы будем иметь следующий итог. Вначале Хайдеггер показывает, что Декарт рассматривает мышление (*cogito*) как *представление* в смысле «пре-под-несения чего-то себе», эксплицируя одновременно его как *акт* («доставление») и как *результат* («представленное»). После этого Хайдеггер обращает внимание на то, что представленное находится в сфере самого мышления человека, который сам, *не выходя из сферы мышления*, обеспечивает достоверность (т. е. истинность) представленного. Это удостоверение истины представленного мышлением возможно в силу того, что само мышление «*сущностно* есть сомнение». Иными словами, мышление не только представляет что-то, но одновременно подвергает то, что представлено, испытанию сомнением. Но сомнение само есть акт мышления, и, таким образом, оно не может быть признано *достаточным условием* истинности представления. Хайдеггеру необходимо указать то основание, которое в философии Декарта делает мышление *истинным мышлением*. Как он это делает, мы увидим, если вновь обратимся к тексту.

«В понятии *cogitatio* акцентируется каждый раз то, что пред-ставлением пред-ставленное доставлено представляющему; что тем самым этот последний как представляющий каждый раз «устанавливает» пред-ставляемое, принимает его в расчет, то есть останавливает и фиксирует для себя, берет в свое обладание, обеспечивает себе. Для чего? Для дальнейшего пред-ставления, волимого постоянно как устанавливание и нацеленного на фиксацию всего сущего как удостоверенного. Что однако, и ради чего надо обеспечивать, приводить к удостоверенности?»

Мы узнаем это, если настойчивее спросим о существовании декартовского понятия *cogitatio*; ибо мы пока еще не удвоили одну существенную черту *cogitatio*, хотя по сути уже коснулись ее и назвали. Мы попадаем на нее, когда заметим, что Декарт говорит: всякое его *cogito* есть *cogito me cogitare*; всякое «я представляю нечто» выставляет одновременно «меня», меня, представляющего (передо мной, в моем

пред-ставлении). Всякое человеческое пред-ставление есть, согласно легко обманывающему обороту речи, «само»-представление.

На это могли бы возразить следующее: если мы сейчас «представим» себе Мюнстер, то есть, в данном случае, его себе вообразим, поскольку сейчас не воспринимаем его телесно, или если мы, непосредственно стоя перед ним, представим его по способу восприятия, то в обоих случаях представим Мюнстер и только Мюнстер. Он – представленное. Себя самих мы вместе с ним не представляем, иначе мы никогда бы не смогли представить сам Мюнстер в чистом виде как таковой и погрузиться в то, что ставит тут перед нами наше представление, в пред-мет. По правде, Декарт, определяя *cogito* как *cogito me cogitare*, тоже не думает, будто при каждом представлении предмета еще и сам «Я», представляющий, тоже превращаясь в предмет представления. Ибо иначе всякое представление должно было бы, по сути, постоянно метаться взад и вперед между двумя своими предметами, между представлением собственно представленного и представлением представляющего (*ego*). Значит, Я представляющего представляется лишь смутно и побочно? Нет.

Представляющее Я гораздо более *существенным* и необходимым образом представляется в каждом «я представляю» *вместе* с ним, а именно как то, при чем, против чего и *перед* чем выставляется всякое пред-ставляемое. Для этого не требуется никакого специального возвращения и обращения ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в каждой репрезентации, при каждом воспоминании, в каждом ожидании пред-ставляемое такого рода актом представления пред-ставляется *мне*, становится передо *мною*, причем так, что сам я при этом, собственно, предметом представления не становлюсь, но все равно в предметном представлении, причем именно через него, представляю «мне». Поскольку всякое пред-ставление *предо-ставляет* представляемый и представляющий предмет представляющему человеку, представляющий человек тоже «сопредставлен» таким образом своеобразно непредметным образом.

Но эта характеристика пред-ставления, – что в нем «вместе» и «заводно» с самим представлением пред-ставлено и представляющее Я, – останется двусмысленной, пока мы четче здесь не выделим суть того, вокруг чего все это вращается. Поскольку в каждом представлении представляющий – человек, которому в представлении *пре-до-ставляется* его представленное, постольку он в каждом представлении устанавливает также и самого себя – не задним числом, а заранее, ибо он, *пред-ставляющий*, предносит всякое пред-ставленное себе. Поскольку представляющий человек по существу уже нашел при пред-ставленном внутри пред-ставления также и себя, постольку во всяком пред-ставлении заложена *сущностная* возможность того, что представление само совершалось в кругозоре пред-ставляющего. *Со-представленность* пред-ставления и пред-ставляющего внутри человеческого пред-ставления значит по правде не то, что Я и его представление как бы встречаются еще и потом сами по себе где-то вне представления в ряду других предметов этого представления и тогда задним числом вводятся в круг пред-ставленного. По правде, эта вызывающая недоразумения речь о *со-представленности* представляющего и его представления во всяком представлении хочет выразить именно *сущностную* принадлежность представляющего к конституции пред-ставления.

Это показывает ближайшим образом тезис: *cogito* есть *cogito me cogitare*. Теперь – после истолкования – мы можем переписать его и так: человеческое сознание есть в своем существе самосознание. Сознание меня самого не приходит в осознание

вещей наподобие некоего сопутствующего сознанию вещей наблюдателя этого сознания. Это сознание вещей и предметов есть сущностно и в его основе прежде всего само-сознание, и лишь в качестве такового возможно описание предметов. Для вышеописанного представления *самость* человека существенна как лежащее в основе. Самость есть *sub-ectum*.

И до Декарта уже видели, что представление и его представленное отнесены к представляющему Я. Решающее ново то, что эта отнесенность к представляющему, в тем самым это последний как *таковой* берет на себя сущностную роль масштаба для того, что выступает и должно выступать в представлении как *предо-ставлении* сущего» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 122-125).

Вопросы к тексту:

- Как устанавливается субъект в *cogitare*?
- Как раскрывается сущее в этом установлении?
- Что выступает источником, постоянно устанавливающим сущее как удостоверенное?
- Перед чем сущее устанавливается как удостоверенное?
- Чем выступает «Я» в структуре представления?
- Как дано «Я» в представлении?
- Как связано «Я» человека с конституцией представления?
- Что означает тезис Хайдеггера: «самость человека есть субъект»?
- Что нового в европейскую метафизику внес Декарт, определив самость человека как субъект?

Таким образом, как убедительно показал Хайдеггер, в философии Декарта формируется новое понимание человека как существа, сознающего свое существование. Человек есть *res cogitans*, говорит Декарт. Поскольку знание рассматривается как представление человека, точнее, как отнесенное к человеку, то именно человек, как *res cogitans*, для новоевропейской рациональности становится непоколебимым основанием истинности знания, то есть *субъектом*. Все, что противостоит субъекту, новоевропейское мышление обозначает как *объект*. Таким образом, *субъект-объектное отношение* (а именно оно и составляет существо знания как отношения вещи и мысли) становится базовой конструкцией классической рациональности Нового времени.

Истина как достоверность

Выяснив понимание новоевропейской философией человека в качестве субъекта и вещи в качестве объекта, мы еще не рассмотрели понимание *природы* истины как соответствия (*adequatio*) мысли и вещи. Что собой представляет это соответствие? Что чему должно соответствовать в истине? Мысль вещи или вещь мысли? Каково то основание, которое только и делает возможным их соответствие друг к другу? На эти вопросы мы можем получить ответ из следующих фрагментов работы «Европейский нигилизм» Хайдеггера.

«Мы сделаем теперь после данного прояснения существа cogitatio попытку истолкования положения, составляющего для Декарта первоначало метафизики. Мы вдумаемся в то, что было сказано о cogitatio: cogitare est per-seipere, cogitare est dubitare; cogito est me cogitare» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм... С. 126).

«Нам надо попытаться на основании предпосланного истолкования cogitatio продумать ego cogito – sum по его собственным меркам. По словесному звучанию тезис нацелен на sum, я *есмь*, стало быть на познание, что я *есмь*. Но если тут вообще в каком-то известном аспекте должно быть доказано, что я, именно «я», ego, *есмь* как представляющий пред-ставления, то для этого не требуется умозаключения, которое из удостоверенного наличия чего-то известного выводит наличие чего-то неизвестного и неустверенного. Ибо в человеческом пред-ставлении предмета через этот последний как предстоящий и пред-ставленный уже до-ставлен тот, «перед» кем стоит предмет, а именно сам пред-ставляющий, так что человек в силу этой своей при-ставленности может сам себе как пред-ставляющий сказать «Я». «Я» в своем «я *есмь*» – а именно: пред-ставляющий – *внутри* представления знаком этому последнему не менее, чем представленный предмет. Это Я – как «я *есмь* представляющий» – с *такой* достоверностью представлено к пред-ставлению, что никакое будь то самое логичное умозаключение никогда не может достичь достоверности этой при-ставленности представляющего к нему самому» [Там же. С. 127].

Вопросы к тексту:

- На какой вопрос данного фрагмента пытается получить ответ Хайдеггер?
- Каким образом в представлении традиции дан «Я» картезианского ego cogito – sum?

Хайдеггер на основании понимания мышления как «пред-ставления», «сомнения» и «моего мышления» ставит перед собой задачу найти первоначало метафизики Декарта как начало метафизики Нового времени. Он ищет это первоначало в тезисе Декарта «ego cogito – sum». Но Хайдеггер указывает, что невозможно понять смысл этого тезиса, а потому и его роль в новоевропейской философии, если рассматривать его как некое традиционное представление о «Я». Хайдеггер говорит, что предметом анализа здесь должен быть не «Я», а то, *как существует* это «Я». Для этого он трансформирует тезис Декарта «ego cogito – sum» в тезис «cogito – sum».

«Тогда тезис гласит: cogito sum.

Что говорит тезис cogito sum?... «Cogito sum» не говорит ни о том лишь, что я мыслю, ни о том лишь, что я существую, ни о том, что из факта моего мышления следует мое существование. Тезис говорит о связи между cogito и sum. Он говорит, что я *есмь* как представляющий, что не только *мое* бытие сущностно определено этим представлением, но что мое представление как задающая меру representatio решает о наличии (Prasenz) всего представленного, то есть о присутствии в нем подразумеваемого, то есть о бытии такового сущего. Тезис говорит: пред-ставление, сущностно пред-ставленное самому себе, полагает бытие как пред-ставленность, а истину как достоверность. То, на что перекладывается все как на непоколебимое основание, есть *попное существо*

самого представления, насколько из него определяется существо бытия и истины, но также существо человека как представляющего и способ этого задания меры. Положение *cogito sum* полагает, поскольку высказывает и содержит полное существо *cogitatio*, с этим существом *cogitatio* также и собственно *subiectum*, устанавливающийся в области самого *cogitatio* и через него. Поскольку в *cogitare* заложено *me cogitare*, поскольку существу представления присуща еще отнесенность к представляющему и к нему собирается всякая представленность представленного, постольку представляющий, могущий при том именовать себя Я, есть в подчеркнутом смысле субъект, как бы субъект в субъекте, то, к чему восходит все также и внутри того, что в представлении лежит-в-основе. Поэтому Декарт может дать положению *cogito sum* также формулировку: *sum res cogitans*. Эта формула, конечно, равно подвержена непониманию, как и та другая. Дословно переведенная формула гласит: я есть мыслящая вещь. То есть вроде бы человек фиксируется как наличный предмет, только что ему присваивается еще свойство «мышления» как отличительный признак. Но при таком понимании фразы окажется забытым, что «*sum*» определяется как *ego cogito*. Окажется забытым, что *res cogitans*, соответственно понятию *cogitatio*, означает одновременно: *res cogitata*: *само себя* представляющее. Окажется забытым, что представление-само-себя составляет бытие этой *res cogitans*. Опять же сам Декарт подбрасывает поверхностное и неудовлетворительное истолкование этой *res cogitans*, потому что он учительно говорит на языке средневековой схоластики и подразделяет сущее в целом на *substantia infinita* и *substantia finita*. *Substantia* – традиционный и преобладающий титул для *улкецменов*, *subiectum* в метафизическом смысле. *Substantia infinita* есть *Deus*; *summum ens*, *creator*. Область *конечной* субстанции, *substantia finita* – сотворенное сущее, *ens creatum*. Декарт подразделяет ее на мыслящие вещи, *res cogitantes*, и протяженные вещи, *res extensae*. Таким образом, все сущее видится от творца и творения, *creator* и *creatum*, и новое определение человека через *cogito sum* словно бы просто вписывается в старые рамки» (Там же. С. 128-129).

Вопросы к тексту:

- Как нельзя понимать тезис *cogito sum*? Почему его нельзя так понимать?
- Как сам Хайдеггер трактует тезис *cogito sum*?
- В каком свете хайдеггеровской трактовки тезиса *cogito sum* предстают бытие и истина?
- Что в этой трактовке раскрывается в качестве «непоколебимого основания» бытия и истины?
- Что представляет собою это «непоколебимое основание»?
- Как нельзя понимать формулу *sum res cogitans*? Почему ее нельзя так понимать?
- Что определяет такое понимание этой формулы?

В этом фрагменте текста Хайдеггер, с одной стороны, предупреждает, как нельзя понимать тезис Декарта, а с другой – показывает, в чем состоит истинный его смысл как основания новоевропейского мышления. Он говорит, что «*cogito – sum*» - это не полагание мышления или существования, ни полагание «Я» как вещи мыслящей. «*Cogito – sum*» говорит лишь об интимнейшей связи между мышлением и существованием. Хайдеггер показывает, как сам «язык» метафизики

Декарта, который еще во многом есть язык средневековой схоластики, затемняет новизну картезианской мысли.

«Мы имеем здесь ошутимейший пример наложения прежнего начала метафизической мысли на новое. Историографический репортаж об учении и способе его преподавания у Декарта должен это констатировать. Бытийно-историческое осмысление подлинных проблем должно, напротив, пробиваться к тому, чтобы продумать самим Декартом изволенный смысл его положений и понятий, даже если для этого окажется необходимым перевести его собственные высказывания на другой «язык». *Sum res cogitans* означает соответственно не: я есть вещь, наделенная мыслительной способностью, но: я есть сущее, чей способ *бытия* состоит в представлении, таким образом, что это представление выставляет в представленности вместе и самого представляющего. Бытие того сущего, каким я сам являюсь и каким является любой человек как таковой, имеет своим существом пред-ставленность и присущую представленности достоверность. Этим, однако, не сказано: я есть «чистое представление», якобы голая мысль, а не что-то по-настоящему действительное; этим сказано: устойчивость меня самого как «мыслящей вещи», *res cogitans*, состоит в надежной установленности представления, в достоверности, с какой самость представляется самой себе. А поскольку *ego cogito*, «я представляю», мыслится не как изолированный процесс в отдельном Я, поскольку «Я» понимается как та самость, на которой стоит в своем существе пред-ставление как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, постольку *cogito sum* говорит всякий раз о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого как такового. Соответственно всякое сущее необходимо измеряется этой мерой бытия в смысле удостоверенной и самоуверяющей представленности...

Так что *положение cogito sum* и есть *subiectum* – «положение», взятое ... как ... «положение», отвечающее тому, что само говорит в нем о себе как подлинно существенное и на чем оно держится в своей сути как положение. Что это? Ответ: *полное существо представления*. Пред-ставление сделалось в самом себе выставлением и у-становлением существа истины и существа бытия. Пред-ставление устанавливает тут само себя в пространстве своего собственного существа и полагает это пространство как меру для бытия сущего и существа истины. Поскольку истинной теперь зовется обеспеченность предо-ставления, то есть *удостоверенность*, и поскольку бытие означает представленность в смысле такой достоверности, то человек соразмерно своей роли в таком осново-полагающем представлении становится исключительно субъектом. В области господства этого субъекта сущее, *ens* – уже не *ens creatum*, сотворенное сущее. оно – *ensitum*, достоверное, *in dubitatum*, несомненное, *vere cognitatum*, истинно представленное сущее: «*cogitatio*».

Теперь, таким образом, впервые удается ясно увидеть, в каком смысле тезис *cogito sum* есть «основоположение» и «первопринцип». «Принципиальный» характер положения *cogito sum* состоит в том, что существо истины и бытия определяется в нем по-новому, а именно так, что к самой этой определенности апеллируют как к первой истине, что теперь означает одновременно: как к сущему в собственном смысле» (Там же. С. 128-131).

Вопросы к тексту:

- *Какое понимание формулы *sum res cogitans* демонстрирует сам Хайдеггер?*

- В каком виде предстает «Я» в его cogito Декарта Хайдеггеровского понимания формулы *sum res cogitans*?
- Что выступает мерой для бытия всякого представляемого сущего?
- Откуда получает всякое представляемое сущее достоверность своей представленности в представлении?
- Чем определяется существо всякого знания и всего познаваемого?
- В чем состоит полное существо представления?
- Какое понимание человека и сущего следует из полного существа представления?
- В чем состоит «принципиальный» характер положения *cogito sum* новоевропейской метафизики?

Итак, раскрытие Хайдеггером смысла тезиса Декарта «ego cogito – sum» приводит нас к пониманию того, каким образом происходило становление традиционного понимания истины как достоверности, а бытия как существования в новоевропейской метафизике, а также понимание фундаментальной роли этого тезиса в формировании способа новоевропейского мышления.

Глава 16. Неклассические представления о знании

Представление о знании в античности

Знание – это один из модусов взаимодействия человека с миром, а потому поищем в античной философии понимание этого взаимодействия, которое и поможет нам ответить на вопрос: какое представление о знании существовало в античной культуре? Решение этого вопроса находится в знаменитом тезисе Протагора о человеке как мере вещей. Однако здесь нам необходимо иметь в виду одно очень важное обстоятельство. Так как мы поставили перед собой задачу рассмотреть представление о знании в античности, то нам необходимо *античное* представление о знании. Нам надо понять, как *сами греки* отвечали на вопрос о знании. Необходимо реконструировать сам способ *греческого* мышления о знании, чтобы справиться с поставленной задачей. Эта работа по реконструкции греческого мышления в свое время была проделана Хайдеггером в работе «Европейский нигилизм», а потому можно воспользоваться результатами этой работы.

«Тезис Протагора»

Изречение Протагора гласит (в передвче Секста Эмпирика): *παντων χρηματων μετρον εστιν ανθρωπος, των μεν οντων ως εστι, των δε με οντων ως ουκ εστιν* (ср. Платон. Тезетт 152).

В обычном переводе это значит:

«Человек есть мера всех вещей, сущих – что они существуют, не сущих – что они не существуют». – Можно было бы подумать, что тут говорит Декарт. В тезисе

действительно с достаточной отчетливостью звучит тот «субъективизм», который любят подчеркивать в греческой софистике историки философии. Чтобы при истолковании этого изречения не дать себя запутать оборотами новоевропейской мысли, попытаемся сперва перевести его сообразнее греческому мышлению. Такой «перевод» содержит, конечно, уже и интерпретацию.

«Для всех «вещей» (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе – *χρηματα, χρησται*) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих – что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, – что они не присутствуют».

Речь тут идет о сущем и о его бытии. Подразумевается сущее, само собою присутствующее в окружении человека. Однако кто тут этот «человек»? Что значит здесь *ανθρωπος*? На этот вопрос отвечает нам Платон, в том месте, где он разбирает изречение Протагора, заставляющий Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): *οικουον ουτω πως λεγεις, ως οια μεν εκαστα εμοι φαίνεται, τοιουτα μεν εστιν εμοι οια δε σοι, τοιουτα δε αυ σοι ανθρωπος δε ου τε κατω*; «Не понимает ли он (Протагор) это примерно *так*: каким каждый раз всё кажется себя мне, такого вида оно для меня (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для тебя? Человек же – это ты, равно как и я?» «Человек» здесь, соответственно, – «каждый» (я и ты, и он, и она); всякий может сказать «Я»; каждый человек – это каждое «Я». Тем самым мы вроде бы сразу получаем почти буквальное свидетельство того, что дело идет о «самостно» понятии человеке, что сущее как таковое определяется мерой определяемого таким путем человека и что соответственно истина о сущем здесь и там, у Протагора и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, отмеряется и измеряется через «его».

Однако мы обманулись бы самым непоправимым образом, если бы сделали отсюда вывод об одинаковости принципиальных метафизических позиций, положившись на одинаковость применяемых слов и понятий, чье содержание в ходе привычного историографического сравнения мнимых теоретических взглядов стерлось и оплошилось до неопределенности самых общих «философских» понятий.

Раз мы уж дошли на нашем пути до принципиальной постановки вопроса об отношении человека к сущему как таковому в целом и о роли человека внутри этого отношения, то нам обязательно надо очертить аспекты, позволяющие корректно сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Аспекты, в которых их следует сопоставлять, могут быть лишь теми же самыми, какими определяется также и существо той или иной принципиальной метафизической позиции. Мы выделяем четыре таких аспекта. Метафизическая позиция определяется:

1. Способом, каким человек в качестве человека является самим собой, зная притом самого себя.
2. Проекцией сущего на бытие.
3. Ограничением существа истины сущего.
4. Тем, откуда человек каждый раз берет и каким образом задает «меру» истине сущего.

Почему и насколько самость человека, концепция бытия, существо истины и способ задания ее меры заранее определяют собою ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в строй самого сущего – задуматься об этом, оставаясь на почве метафизики и пользуясь ее средствами, уже невозможно. Ни один из перечисленных четырех моментов метафизической позиции нельзя понять в отрыве от остальных, каждый из них в извест-

ном отношении уже очерчивает всю совокупность принципиальной метафизической позиции.

Тезис Протагора недвусмысленно говорит о том, что «все» сущее соотносено с человеком как *εἶναι* (Я), а человек есть мера для бытия сущего. Какого, однако, рода эта отнесенность сущего к «Я» – при условии, что, осмысливая Протагорово речение, мы будем думать *по-гречески* и не вложим в него невзначай идею человека как «субъекта»? Человек воспринимает то, что присутствует в круге его восприятия. Это присутствующее держится как таковое с самого начала в области доступного, ибо круг этот есть область непотаенного. Восприятие того, что присутствует, опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы, нынешние, и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге, и все равно постоянно обращаемся к нему. Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступнее просто потому, что некое Я как субъект представляет некий объект. Как если бы для этого не надо было сначала, чтобы правило то открытое пространство, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве* объекта для субъекта, а сама эта доступность – воспринята в качестве воспринимаемой! Греки, однако, знали, хотя и довольно расплывчато, об этой непотаенности, в которую выступает сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит сущее с собой. Наперекор всему, что легло с тех пор в метафизическое истолкование сущего между нами и греками, мы все-таки способны вспомнить об этом круге непотаенности и ощутить в нем пространство, где находит себя наше человеческое бытие. Достаточное внимание к непотаенности может нам удастся и без того, чтобы возвращаться аспять к греческому образу бытия и мышления. Благодаря пребыванию в круге непотаенности человек принадлежит отчетливо очерченной среде присутствующего. Принадлежностью к этой среде заодно проводится граница, отделяющая от неприсутствующего. Так что самость человека становится здесь тем или иным «Я» через ограничение окружающим непотаенным. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в *εἶναι* через ограничение, а не через *такое* снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. «Я» для греков – имя *того* человека, который *себя* встраивает в это ограничение и *есть* при себе самом *он* сам.

Человек по-гречески воспринятого принципиального отношения к сущему есть ... мера, поскольку он дает кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия. Сюда входит одновременно признание потаенности сущего и вместе признание невозможности решать о присутствии и отсутствии сущего, вообще о его «виде». Поэтому Протагор говорит (Дильс, «Фрагменты досократиков». Протагор В 4): *ἄρα μὲν θεῶν οὐκ εἶναι εἰδέναι, οὐδ ἄς εἶσιν, οὐδ ὡς οὐκ εἶσιν, οὐδ ὁποῖοι τέρες ἰδεῖν*. «Знать (т. е., по-гречески, воспринять на «вид» что-то непотаенное) что-либо о богах я, конечно, не в состоянии, – ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они по своему виду»; *πολλά γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ ἀθλοῦς καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*. «Ибо много помех восприятию сущего как такового – и неявленность (т. е. потаенность) сущего, а также краткость истории человека».

Должны ли мы удивляться, что Сократ перед лицом такого благоразумия Протагора говорит о нем (Платон, Тезет, 152 b): *εἶκος μὲντοι σοφὸν ἀνδρα μὴ λῆρεῖν*. «Надо думать, он как муж рассудительный (в своем речении о человеке как *μέτρον πάντων χρημάτων μέτρον πάντων χρημάτων*, мере всех вещей) не попусту бредит». Способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, есть

лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным для каждого кругом внутримирового опыта. Этим ограничением *предполагается*, что сущим правит непотаенность, больше того, что эта непотаенность уже была однажды воспринята как таковая и поднята до знания в качестве основополагающей черты сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западной философии у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к которой Протагора причисляют как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и как производное «софии», то есть греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как *αληθεια* (непотаенности). Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания отдаленнейшего Закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии. Нигде здесь нет и следа мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, будто этот субъект – судья всего сущего и его бытия, добывающийся в силу этого своего судейства абсолютной достоверности и выносящий приговор об объективности объекта, нет здесь и следа того декартовского методизма, который пытается доказать даже сущность и существование Бога как безусловно достоверные. Если вспомним о четырех «моментах», определяющих существо метафизической позиции, то к речению Протагора можно теперь сказать следующее:

1. «Я» определяется для Протагора своей каждый раз ограниченной принадлежностью к непотаенности сущего. Человеческая самость в своем бытии опирается на надежность непотаенного сущего и его круга.

2. Бытие имеет сущностный характер присутствования.

3. Истина воспринимается как непотаенность.

4. «Мера» имеет смысл соразмерения с непотаенностью.

Для Декарта и его метафизической позиции все эти моменты имеют другую значимость. Его метафизическая позиция не независима от греческой метафизики, однако она сущностно отдалена от нее. Поскольку эта зависимость и это отдаление никогда до сих пор ясно не распознавались, снова и снова могла прокрадываться та обманчивая видимость, будто Протагор – как бы Декарт греческой метафизики; подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля – за ее Фому Аквинского» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 114-117).

Вопросы к тексту:

- Почему изречение Протагора, некритически воспринятое, можно принять за высказывание Декарта?
- В чем состоят текстуальные различия изречения Протагора в передаче Секста Эмпирика и Мартина Хайдеггера?
- Как древние греки понимают термины «человек» и «сущее»?
- Каким образом в греческом понимании сущее соотносится с человеком?
- Чем выступает «круг непотаенного» в понимании греков человека и сущего?
- Что в представлении греков делает человека мерой сущего?
- Какое понимание бытия и истины следует из представления человека в качестве меры сущего?

Задание

Сопоставьте понимание человека, бытия, сущего, истины в греческой философии с пониманием их в новоевропейской метафизике.

К настоящему времени еще не сложилось сколько-нибудь целостное представление о знании и его структуре вне рамок традиционного классического рационализма. Вместе с тем классическая конструкция знания, основанная на субъект-объектном отношении, с достаточной отчетливостью продемонстрировала свою ограниченность в понимании важнейших процессов познания, например, роли и места бессознательного в познании. Это потребовало пересмотра самих оснований, на которых выстраивалось знание в Новое время, и введения новых неклассических представлений о знании и его основаниях.

Для демонстрации содержания неклассических представлений о знании и его отличия от классической рациональности возьмем первую главу работы М.К. Мамардашвили *«Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984)*, посвященную феномену наблюдения. Эта работа с одной стороны, показывает различие в понимании наблюдения в традиционном классическом знании и в неклассической рациональности, а с другой – сама представляет собой реализацию неклассических установок знания.

«ПРОБЛЕМА НАБЛЮДЕНИЯ

В классическом своем завершении философия и наука (если датировать это завершение концом XIX — началом XX века) задали вполне определенную онтологию ума, наблюдающего объективные физические явления (физические тела), знание о которых извлекается и строится в науке. Собственно говоря, эта онтология и есть «рациональность», или «идеал рациональности». Неклассическая же проблема онтологии ума (или, соответственно, рациональности) уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникают в XX веке – в связи с задачей введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира. Последний шаг, а именно введение явлений сознания и жизни в физическую картину мира, является весьма проблематичным».

Вопросы к фрагменту текста:

- Что М.К. Мамардашвили называет классической онтологией ума?
- С какой задачей он связывает проблему неклассической онтологии ума?

«Прежде всего, один простой факт: понятие наблюдения (которое в особых, частных терминах физических наук и вообще естествознания есть просто приложение и реализация определенных философских абстракций сознания) стало одним из решающих и первичных (независимых) понятий, в которые уперлись современные физические науки. О значимости того, как оно вообще построено, говорит и теория относительности, и квантовая физика, вышло оно на передний план и в исследованиях этнологических, антропологических, идеологических и т. д., не говоря уже о психологии. Скрещение разных проблем и разных наук привело к перекрестку, где возникла острейшая необходимость более или менее точного определения понятия наблюдения, – хотя бы настолько точного, чтобы оно по своей точности и прояснительности приближалось к точности математических и физических понятий. Иначе говоря, став основным в теоретико-познавательной струк-

туре физики, как и, естественным образом, в структуре лингвистики, феноменологии, этнологии, психологии, социальной теории, понятие наблюдения не только поставило формулировку нашего знания физических явлений в зависимость от результатов исследования сознательного ряда явлений, которые всегда сопровождали и сопровождают исследование первых, но и требует теперь от психологии или от какой-то X-науки, занимающейся теорией сознания, определенных идеализации и абстракций, способных бросить свет на явление наблюдения в той его части, в какой сам его феномен уходит корнями вообще в положение участвующих и сознающих существ в системе природы».

Вопрос к фрагменту текста:

- В чем состоит важность понятия «наблюдение» для науки?

«Я хочу этим сказать, что понятие наблюдения, построенное так, чтобы выявить импликации сознательных процессов, вошедшие в формулировку физических явлений и процессов (что делалось и классическим трансцендентальным анализом), должно при этом открывать, *оставаясь гомогенным*, простор и для анализа и понимания тех же явлений сознания, как состояний жизни определенных существ, рождающихся, развивающихся, находящихся в общении, меняющихся и умирающих».

Решение подобной задачи могло бы быть ответом на назревшую в философской и научной культуре XX века проблему, состоящую как раз в том, что тот стиль научного исследования, который ныне господствует, не способен в одном, логически гомогенном исследовании объединить эти две разные вещи – то, как мы исследуем физические явления и достигаем их объективного понимания, и то, как мы при этом способны понимать – научно, объективно – те сознательные и жизненные явления, которые наблюдаются в исследовании и понимании первых (т. е. физических) явлений (как, впрочем, и помимо этого). А определенная унификация средств анализа двух рядов явлений – ряда физического и ряда сознания (т. е. фактически объединение тем самым в один двух циклов наук – наук физических и наук о жизни и сознании) явно необходима: интеллектуально удовлетворительная, полная картина мира не может терпеть внутри себя такого пробела. Иными словами, речь идет о реализации возможности (предполагаемой всякой цельной и самодостаточной натуральной философией) некоторого *совместного рассмотрения*, с одной стороны, объективных физических процессов, с другой стороны, внешнего им ряда сознательных действий и состояний, т. е. такого рассмотрения, чтобы изображение первых допускало бы (по их *собственным законам*, в изображении формулируемым) рождение и существование таких состояний жизни и сознания (нами *понимаемых*), в которых их же удается описать и которые в то же время являются элементами *истории* определенного рода существ, называемых «людьми» или «человечеством».

Именно в этот деликатный пункт вторгся ряд наук, специфичных для XX века. Я имею в виду сейчас даже не столько теорию относительности и квантовую механику, в которых это вторжение несомненно, я имею в виду также такую «двусмысленную» науку, как психоанализ Фрейда. Сама необычность восприятия психоанализа культурой и научной публикой говорит скорее не о том, что психоанализ, как иногда говорят, является своего рода мифологией XX века, а говорит о трудности изменения наших привычек научного исследования, уходящих, кстати, корнями в то понятие наблюдения (или рациональности), какое сформировалось и лежит в основе классической науки».

Вопросы к фрагменту текста:

- Почему понятие «наблюдение» превратилось для науки в проблему?
- Какая проблема лежит в основании проблематики наблюдения?

«Я хотел бы для начала закрепить именно этот пункт, приводя по ходу дела примеры из тех преобразований, которые в наших возможностях наблюдения природы произведены теорией относительности, квантовой механикой, теорией идеологии (датируемой от Маркса и являющейся в радикальном смысле неклассической, т. е. отличной от навыков классической онтологии и эпистемологии), приводя также примеры из психоанализа и т. д. и извлекая из всего этого какие-то уроки, идущие в русле той задачи, о которой я уже говорил и которую можно резюмировать так: в общем речь идет, фактически, о некоторой расширенной онтологии рационально постижимых явлений, онтологии, включающей в себя и регион «психика – знание».

И для этого, конечно, нам надо вернуться назад, к самому началу нашей науки и заново проанализировать, тщательно проследить процессы и пути приобретения знаний и опыта относительно явлений, которые выработались в классической науке.

Напомню пока их результат: внутри физической теории, которая исследует природные явления и добивается некоторой объективной и интеллектуально проницаемой картины физического мира, мы не можем (внутри самой же этой теории) понять те средства, которые мы используем для построения этой картины, настолько, что даже такой ученый, как фон Нейман, в своей попытке объяснить, откуда появляются вероятностные значения и неопределенности в физической теории, связывал появление этих вероятностных значений и неопределенностей с тем фактом, что теория (физическая теория) имеет дело с явлениями, которые начинаются в цепи природы, в кончаются в совершенно неясном для нас завершающем ее звене, будучи зарегистрированы нашими аппаратами отражения и осознания нами этих состояний. И вот это осознание, которое является конечным звеном фиксации нами цели физических явлений и без которого мы вообще не можем о них судить и что-либо знать, мы не можем самофиксировать в точных понятиях. Тем самым мы точную картину физических явлений в мире покупаем ценой нашего непонимания сознательных явлений. Я подчеркиваю – ценой нашего научного непонимания. Как живые реальные существа, мы продолжаем понимать и весьма свободно ориентироваться и жить в сфере сознательных явлений, но мы не можем построить относительно их теорию. Иными словами, мы не можем их зафиксировать объективно, что делает человека и жизнь – и это самое главное следствие – чуждыми объективно изображенному физическому универсуму, выбрасывает их из него».

Вопрос к фрагменту текста:

- К какому результату привело построение физической теории на основании классической рациональности?

«Держа в голове этот результат, вернемся к тому, с чего мы начали. Я сказал, что классическая философия задает некоторую онтологию ума, наблюдающего физические тела. Какие здесь в «упакованном» виде содержались правила и совершенно общие предпосылки, допущения философского порядка? Вдумаемся в само понятие «физическое тело», беря, конечно, его со стороны философских допущений и понятий, задумаемся в то, какая этими понятиями задается онтология мира.

Физическим телом, грубо говоря, называется такое явление, которое полностью пространственно выражено в своем содержании, т. е. все, что мы можем сказать о структуре этого явления, о его составе, строении таково, что оно полностью развернуто для внешнего пространственного наблюдения или же (если идет речь об идеальных абстрактных объектах или так называемых ненаблюдаемых теоретических «сущностях») разрешимо на каких-либо наблюдаемых частях внешнего пространства. В этом смысле термины «объективное» и «пространственное» совпадают, могут употребляться через запятую, как и понятие «внешнее наблюдение». В последнем добавлении очевидно, что «объективному» тождественно здесь «внешнее» (или пространственное), а «внутреннее» – «субъективному»: в явлениях, рассматриваемых в качестве физических, не может быть внутреннего, т. е. такого, которое в ссылках, объяснениях, обоснованиях и т. д. допускалось бы по эту сторону локализации и прослеживания явлений в пространстве и времени (в виде чего-то наделенного некоторыми «первичными силами», «свойствами-влечениями» вроде: «стремиться», «избегать», «желать», «подумать и поэтому что-то сделать» и т. д.).

Вопрос к фрагменту текста:

• *В чем состоит первое правило классической рациональности? Что такое «физическое тело»?*

«Отсюда и второе правило классической рациональности, связанное с заданием пространственной артикуляции всему познаваемому и понимаемому, правило, которое определяет вместе с объективностью также и «материальность» рассматриваемых явлений. Я имею в виду отождествление (восходящее к Декарту) «материальности» с пространственностью (или внешней выраженностью для наблюдателя), лишь в зависимости от которой действия мира на нас или на возможного наблюдателя могут (и будут) рассматриваться как материальные, опытно данные (и поддаваться наглядному представлению в образах «контакта», «соприкосновения», «удара», «взаимного расположения» и т. д.). Это великий принцип опытной науки: то, что воспринимается органами чувств, есть только материальные тела и их действия. Ясно, что отождествление пространства с материей имеет глубокий философский и методологический смысл. В той мере, в какой мы под термином «материя» имеем в виду нечто отличное от сознания, имеющего внутреннее (психическое) измерение, а за этой последней вещью признаем непространственность, то под «материальными процессами» мы, конечно, имеем в виду то и только то, что полностью выражает самое себя своим пространственным расположением, поддающимся внешнему наблюдению».

Вопросы к фрагменту текста:

- *Что означает второе правило классической рациональности?*
- *В чем состоит философское и методологическое значение отождествления пространства с материей?*

«Это внешнее наблюдение, которое способно раскрывать объективным образом сущность предмета, его строение, его законы, но определению рефлексивно, т. е. оно далее задается классическим правилом – декартовским правилом «когито» (или «трансцендентального я»). Термин или понятие «когито», правило «когито» среди всей совокупности явлений выделяет одну категорию явлений, которые характеризуются или обладают свойством непосредственной достоверности, такой, что явление понятно само через себя и не нуждается для своего понимания ни в каких дополнительных предположениях, не нуждается в том, чтобы мы его разла-

гали и прибегали для объяснения его к каким-либо другим явлениям, сводили бы его к ним; мы можем его понимать само через него самого. И самое главное – оно не имеет референта вне себя (самореферентно). Таковым и является феномен сознания».

Вопрос к фрагменту текста:

В чем заключается правило «когито»?

«Причем под ним имеется в виду не то или иное конкретное содержание, нами осознаваемое, а само событие, явление сознания, в универсальной форме которого (если оно произошло) непрерывным и далее внутри себя неразличимым образом связаны два крайних термина: восприимчивость того или иного обстоятельства дела в действительности и сознание, что «я именно это обстояние дела воспринимаю». Это чистая и простая форма – в том смысле, что ее сознательное содержание не может рассматриваться как полученное из органов чувств (оно, следовательно, трансцендентально) и что в ее весьма распростертую, отнюдь не точечную область мы не можем вставить какой-нибудь другой предмет, сам в свою очередь не обладающий признаком сознания (фактически – сознания сознания).

Итак, когитальное сознание есть ухватывание сознанием в любом осознаваемом содержании самого факта, что «я его сознаю», чем и исчерпывается это содержание как сознательное явление. Скажем, содержание осознаваемой физической боли есть сознание этой боли; и сознание этой боли – в своем тождестве знанию происшествия события – не зависит от того, что мы могли бы доказать, что в действительности причины этой боли не существует, что нам она только кажется. Это не имеет значения, – кажется ли это или не кажется, – потому что содержание осознаваемого явления как феномена осознавания полностью задано сознанием».

Вопрос к фрагменту текста:

- *В чем состоит феномен сознания (когитального сознания)?*

«Иначе говоря, в данном случае концептуальное сознание происшествия явления совпадает с его содержанием и последнее не может быть отделено от первого. Психолог или физиолог может показать, что сознание или ощущение боли у субъекта возникло в силу определенных илпозий, вызванных определенными физическими причинами, но никакое исследование такого рода не отменит данного явления боли как явления сознаваемого. Вот к каким явлениям относится термин «когито». Эти явления тогда рассматриваются как абсолютные. Что есть «абсолютное»? Абсолютным является то, что для понимания самого себя не нуждается ни в чем другом, что может быть понято само через себя. Что такое «относительное»? Относительное есть то, что мы можем понимать лишь в зависимости от понимания чего-то другого и в сопоставлении первого со вторым, одного с другим (например, расположения во внешнем пространстве всегда относительны).

Если мы какое-то явление понимаем безотносительно к каким-либо другим явлениям, то оно «абсолютно». В этом смысле сознание есть абсолютная достоверность для классической философии (или данность сознания является абсолютной достоверностью).

В классической философии (я повторяю) формулируется тезис, что данность или данности сознания являются непосредственными, далее несводимыми очевидностями, которые могут быть положены в основание понимания всего другого. Все понимаемое другое будет относительным, лишь данные (или данности) сознания обладают непосредственной очевидностью или абсолютностью. Но здесь не имеется в виду данность сознанию чего-нибудь, речь идет о данности сознания. Это

не сознаваемое содержание, а феномен *сознавания*. Этот феномен сознавания рефлексивен, потому что, как мы видели, мы сознание даже определить не можем, не предполагая сознание сознания, т. е. самосознание. Но самосознание не в эмпирическом психологическом смысле, скажем, в смысле «сознавания мною меня самого» как некоего реального эмпирического психологического субъекта, а в смысле неразрывности содержания некоторого происшедшего события с фактом знания, что это событие произошло. Речь идет о когитальных, а не психологических актах».

Вопрос к фрагменту текста:

- *Почему в рамках теории «когито» сознание является абсолютным?*

«В когитальном или рефлексивном сознании мы одновременно ухватываем предмет в той мере, в какой мы вместе с ухватываемым или мысленно видимым предметом ухватываем и те акты или ту схему, посредством которой этот предмет давался сознанию. Такая рефлексивная процедура определяет наши возможности объективации.

Что такое объективация? Это те содержания нашего сознания, о которых мы можем утверждать, что соответствующие им объекты имели место или произошли в действительности, т. е. такие содержания сознания, которые мы можем отделить от состояний субъекта, которые не зависят от последних и которые мы можем рассматривать как происходящие в действительности (а не в представлениях и в их связи). Но, само собой разумеется, мы не всякое содержание нашего сознания можем объективировать, отделить от состояния нас самих. И если уж какие-то мы можем объективировать, то это лишь на основе определенных правил, посылок или допущений. В числе последних фигурирует одно основное допущение, связанное как раз с рефлексивным характером акта «когито», а именно: возможность объективации предполагает, что события в мире, наблюдаемые субъектом (любым субъектом – человеческим или каким-нибудь иным, но удовлетворяющим своей формальной тождественностью и постоянством определению сознания и не производящим никаких изменений в действительном мире), происходят в мире как бы дважды – один раз стихийно и спонтанно, наблюдаясь в своих воздействиях на человеческое или какое-либо иное чувствующее и сознающее устройство, а затем повторяясь в качестве сознательно контролируемых, воспроизводимых и конструктивных.

«Для изучения физических явлений или природы это означает, что события в мире, явления мира, – такие, о которых мы могли бы что-то высказывать рационально и объективированно представлять отделенно и независимо от наших ощущений, – должны повторяться и воспроизводиться в некотором пространстве наблюдения, обеспечивающем определенную непрерывность воспроизведения самих сознательных состояний наблюдения. Иначе говоря, абстракция «когито» предполагает некоторые сверхэмпирические непрерывные акты сознания. Предмет как бы не может «выскочить» из него в том смысле, что он не может обладать некоторыми, условно скажем, теневыми сторонами или дырами, которые не поддавались бы в какой-то момент времени и в каком-то месте пространства непрерывной развертке в наблюдении.

Иными словами, в рамках процедуры «когито» вводится принцип непрерывности воспроизводимого опыта, без которого нет физического знания. А раз в рамках рефлексивной процедуры введена непрерывность опыта, то это предполагает или одновременно задает и некоторую самотождественность субъекта (субъекта наблюдения). Предполагается, что есть некоторое «одно сознание» – непрерывный

носитель осознаваемых событий или наблюдений событий. Короче говоря, во всех точках пространства наблюдения возможен (непрерывный) перенос наблюдения, не нарушаемый ни в одной его точке. По отношению к любой из них, в том числе такой, в какой я сам как наблюдатель не нахожусь, действует возможность рефлексивно в нее переноситься и воспроизводить в ней «одно и то же сознание», т. е. сделать себя сознательным носителем тех событий, которые в той точке произошли спонтанно и без меня. Я могу их воссоздать, т. е. свести их к некоему одному (трансцендентальному) субъекту как автономному и конечному их источнику.

Например, простая посылка классической структуры наблюдения состоит в следующем: знание, эксперимент (если эксперимент рассматривать как знание) доказательны, если они поддаются воспроизведению, т. е. любой другой человек в другом месте пространства и в другое время должен обладать возможностью воспроизвести его и получить те же результаты и т. д. Следовательно, в понятии «знание» тавтологически заключено предположение, что тот, кто знает предмет *A*, знает свое состояние ума относительно *A* (т. е. сознание прозрачно для самого себя).

Более того, состояние ума, в котором известен некоторый предмет *A*, одинаково по всему пространству наблюдателей и их состояний, т. е. фактически в любой данный момент расположено множественно сообщенным образом. Отсюда, кстати, в классической философии и появлялись неминуемо, если выражаться на физическом языке, бесконечные значения вводимых определений. Таковым было, например, представление некоторого гипотетически сверхмощного, «божественного» интеллекта, переход к которому от человеческого возможен лишь в виде предельного. Но этот предельный переход допустим, поскольку с самого начала предполагается, что человеческий ум со-родственен, со-природен, участвует в этом гипотетическом в момент «всеохватывающем» и «вездесущем» божественном интеллекте, образ которого и обосновывает допущение непрерывности сознательного опыта, которая в свою очередь есть условие того, что мы вообще что-либо объективное можем о чем-то высказать. Более того, декартовская теория «врожденных идей» также совершенно явно вытекает из допущения непрерывности сознательного наблюдения (или фактически – некоторого сверхэмпирического сознания), хотя ведь каждому ясно, что реальное сознание дискретно, актуализируется в разделенных в пространстве и времени головах и в смене внутренних состояний между ними и внутри них, и никто не мыслит непрерывно и никто не сознает непрерывно. Но принцип «врожденности» или «трансцендентального априори» (в кантовском варианте) имеет в виду другое, а именно – наличие структурных и нелокальных элементов сознания, не сводимых к содержанию любого в конечное время и в конечном пространстве завершаемого опыта (в этом смысле – внеэмпирических) и обеспечивающих непрерывность «одного сознания».

Вопросы к фрагменту текста:

- *Что такое объективация?*
- *Какое допущение лежит в основании объективации?*
- *Какое представление о сознании делает возможным наблюдение объективаций?*

«Все эти вещи, как мы видим, совершенно явно связаны с тем принципом классического рационализма, который я в самом начале и, казалось бы, независимо от принципа рефлексии и принципа непрерывности опыта сформулировал, а именно – с принципом пространственности, т. е. с требованием полной пространственной

арткулированности предмета во вне самого себя (и доступно внешнему наблюдению) как условия того, что мы вообще можем знать о нем научно. Но здесь и начинаются проблемы неклассической рациональности, здесь они завязываются, распространяясь, как пожар, и на все остальное.

Вопрос к фрагменту текста:

- *Какой принцип лежит в основании физического знания?*

«Вся проблема сознательных явлений, вся трудность введения их в научную картину мира и состоит, очевидно, в том, что сознательные явления, по определению, накручиваясь как бы сами на себя и создавая собственное пространство и время, ускользают от нас, от нашего наблюдения, от того наблюдения, которое сформировано классическими правилами, т. е. от того, которое может быть выделено (отдельно от предметов) в качестве **внешнего пространства наблюдения**».

Вопрос к фрагменту текста:

- *В чем состоит трудность и проблематичность введения сознательных явлений в научную картину мира?*

«Возьмем в качестве пометки для дальнейшего простую иллюстрацию. Непрерывность опыта, а она – условие научных высказываний о предметах, данных этому опыту, предполагает, как я сказал, перенос наблюдения по всему полю, т. е. мою возможность в любой точке пространства наблюдения быть рефлексивно непрерывным носителем интеллигибельного содержания происходящих (или вообще осознаваемых) там событий, явлений. Но уже простой пример обучения, – если вдуматься – ускользает от этой непрерывности, не говоря уже о более сложных явлениях, которые, скажем, психоанализом выявлены. Я ограничу свою задачу (потому что все остальные, более сложные проблемы нам еще предстоят) напоминанием об одном простом свойстве феномена усвоения знания и обучения. В классической педагогике, а она лишь частный элемент общего классического стиля мышления, фактически предполагается некоторая привилегированная (и в этом смысле – единая и абсолютная) система отсчета – такая, что перенос знания из любой точки пространства и времени в любую другую точку пространства и времени (в том числе из одной головы – в другую в обучении и усвоении) покоится на реконструкции или воссоздании одного единого (или самоотжественного) субъекта по всем точкам этого поля. Это означает, что везде происходит «то же самое», что может быть получено на основе подстановки одорефлексивного, автономного и конечного источника выбираемых, приводимых в связь и подтверждаемых данных, представлений и знаний.

В этом смысле поле «нормализовано» и предполагается, что время на преобразование, на трансформацию в объединяемые затем точки можно не учитывать, т. е. преобразования предполагаются совершившимися, мгновенными (в этом смысле точки безразмерны, идеальны). Ведь мы, рассуждая о сознании, наблюдении, отражении и т. д., всегда как бы сидим на двух стульях: мы одновременно какими-то независимыми средствами видим и предмет сознания (данный, например, ребенку в какой-то другой точке наблюдения), и действие этого предмета на сознание, и само это сознание – в предположении, что и там и здесь наблюдается *один и тот же мир*, о котором мы знаем независимо от «путей», проходимых к нему ребенком, и который существует в некоторой универсальной системе отсчета. И мы считаем, что процесс обучения состоит в том, что если, например, ребенок стоит в точке *A* и у меня, у универсального наблюдателя, есть знание о том, что происходит в точке *A*, то я могу передать ребенку это знание, или он, проде-

львая соответствующие шаги по своей какой-то скрытой динамической «кривой», со временем все равно придет в итоге к пониманию того, что я уже понимаю. Но, во-первых, весь опыт исследований лингвистики и психологических исследований, и антропологических исследований, и мифологических исследований лишь подтверждает древнюю еще Сократу и Платону известную истину, что знание не пересаживаемо из головы в голову в силу одного простого онтологического обстоятельства: никто вместо другого не может ничего понимать, понять должен сам и, более того, если уже не понял, то вообще не поймешь сообщаемое: понять можно лишь то, что уже понял (и в этом смысле – из себя, «вспоминая»). И этот акт понимания «самим» не выводим ни из какой цепи обуславливания этого понимания, он должен совершиться или не совершиться, т. е. знание не перекачивается в другую голову, как в некую пустоту перекачивалась бы жидкость. Я могу пройти максимально далеко, максимально сузить воронку, внутри которой должен вспыхнуть акт понимания, но акт понимания – он должен аспыхнуть, и он не выводим из всего того, как я суживал эту воронку. Весь опыт и в современной философии (опыт экзистенциализма, например, феноменологии, антропологии и т. д.) довел до понимания одну простую вещь, а именно – что есть одно существенное, не психологическое вовсе, онтологическое обстоятельство, которое делает уникальными некоторые акты, которые обозначаются словом «ответственность», «решение», «выбор», «понимание» и пр.).

Вопросы к фрагменту текста:

- *На каких допущениях построена концепция обучения в классической педагогике?*
- *В чем состоит парадокс обучения?*

«Я привожу фактически пока лишь частный пример нарушения той онтологии, которая применима к наблюдению физических тел или физических явлений и применима к ним потому, что у них нет своего пространства и времени. Здесь нужно подчеркнуть для последующего одну вещь, чтобы не было недоразумений. Мы уже видели, что процедурой «когито» вводится, кроме всего прочего (кроме понятия рефлексии, непрерывности наблюдения, некоторого сверхэмпирического непрерывного сознания и т. д.), еще требование пространства и времени. Но это пространство и время не есть понятия о пространстве и времени, а есть условие знания, они являются, прежде всего, характеристикой условий и структуры наблюдения физических процессов, в которых наблюдатель участвует как физическое существо.

Из примера же, который я приводил, мы в качестве фона для всего дальнейшего имеем некоторый пока намек на то, что есть особая категория явлений в составе мира, которые (или знание наше о которых) явно нарушают указанное требование (или же требуют его расширения). Если мы понимаем, что обучить никого ничему нельзя в том смысле, что акт обучения или усвоения сам должен совершиться и как таковой не задан, то мы, очевидно, должны иметь дело с каким-то другим интеллектуальным инструментарием нашего понимания и нашего анализа».

Вопросы к фрагменту текста:

- *На каких допущениях выстраивается классическая онтология знания?*
- *На что намекают нарушения допущений классической онтологии знания?*

«И, во-вторых, продолжая этот пример, чтобы сразу закрепить этот пункт, я напомню следующую вещь или даже две вещи. Если мы возьмем все работы, какие существуют сейчас по детской психологии и лингвистике, скажем, по исследова-

нию процессов усвоения ребенком языка, то ясно увидим, что предположение (а оно связано с классической методологией), что ребенок усваивает язык последовательным перебором единиц языка или ситуаций, явно не работает. Где-то к трем годам совершается скачок, когда мы можем вдруг констатировать, что ребенок знает язык. И нельзя предположить, что он совершил этот акт и стал способен порождать неограниченное число правильных фраз, в последовательности пройдя и усвоив все семантические и формативные единицы. Число этих единиц даже непоставимо с числом единиц ганглионов мозга как единиц уменения и хранения информации. Нельзя ее уместить, если проходить ее в последовательности по всем единицам, ибо это дает числа, значительно превышающие разрешающие возможности мозга.

Возьмем другой пример – пример детского полового развития. Уверены ли мы, что перед ребенком стоит тот же мир, что и перед нами? Уверены ли мы, что имеем право методологически рефлексивно перенестись (по правилам непрерывности опыта) в точку наблюдения ребенком мира и назад – от этой точки к точке, где мы наблюдаем? Классически эмпирический опыт предполагает однородность такого пространства наблюдения и универсальность его условий. И предположение этой макроскопической однородности и причинности до сих пор господствует в наших мысленных навыках настолько, что понимание явлений, относящихся к детству и описываемых психоанализом, упирается в эту нашу привычку, как в стенку. Мир задан для нас в некоторой универсальной и абсолютной системе отсчета, из которой возможно внешнее наблюдение событий в нем. И все, что не поддается такому воспроизводящему наблюдению или не пробегает путей, которые предначертаны его «нормализованным» полем, его формами приведения, представляется отклонением, сбивом, нарушением, побочным продуктом работы, приводимой на выходе флуктуацией и т. д. Поэтому, скажем, безумие – нарушение нормы душевного здоровья, ляпсус лингве и ляпсус калами – нарушения лингвистической нормы, сексуальные отклонения – нарушение даже по самому языковому смыслу этой фразы. Если вдуматься в философский или интеллектуальный мир, который стоит за тем, как мы производим такого рода суждения, в осмысленность их как текстов, то они оказываются неграмотными, некорректно порожденными, ибо мы имеем дело в этих случаях с другой реальностью, требующей иных средств мышления.

В приводимом мною примере есть один камень преткновения, который психоанализом и был взят в качестве исходного, почему, собственно, он и предполагал определенную революцию в наших мысленных навыках, и прежде всего пересмотр самого нашего понятия, что такое *физический факт*, объективная данность (под «физическим фактом» я, в данном случае, имею в виду не обязательно вещественный факт, а лишь факт, который может считаться необратимо происшедшим, и о котором мы можем высказываться объективно). Вот перед нами простая вещь в нашем примере – разница полов. Она несомненный факт, есть разница полов, скажем, между мальчиком двух лет и девочкой двух лет. Называя это фактом, мы имеем в виду, что развивающаяся жизнь этих детей протекает в терминах этой (и для нас общей) реальности, которая для них тоже факт, но лишь постепенно проясняемый и понимаемый. А то, что они пока говорят, есть просто заблуждения детского, незрелого сознания. Они еще не знают чего-то – того, что знаем мы, что несомненно существует и что и там и здесь действует независимо от индивидуального пути, каким установится соответствующая система отсчета. Но психоанализ показал как раз, что разница полов не существует как факт, т. е. не то, что мы видим, действует в качестве такового. В качестве факта она *возникает* (локально, т. е. независимо от пере-

бора и прохождения ряда). И возникает лишь после того, как ребенком будет проделана очень сложная психическая проработка, работа интерпретации, фантазмирования, воображения так называемых «детских теорий», объясняющих, почему там, где у мальчика выпуклость, у девочки – впасть.

И именно этот «мир в работе» является реальностью для исследователя в том смысле, что от характера рабочих конструкций этого мира зависят психические, нравственные, ментальные последствия, заданные затем в конституции человеческого субъекта и не устранимые, например, морализированием. Ясно ведь, что только при допущении абсолютного наблюдателя (а это классическое допущение) так называемые сексуальные отклонения являются предметом морального суждения. И тогда мы выбираем соответствующие меры – или тюрьма, или идейное внушение. А многие вещи в XX веке приучили нас (правда, не совсем еще) иначе смотреть на это. Потому что выгнать в дверь – влетит в окно. От нас требуется способность рационально воспроизводить эту реальность. А этого нельзя сделать, не введя феномены, явно принадлежащие не действию природы, а действию психики, сознания и языковой артикуляции, в самое начало, внутрь объективного определения строения мира с его «фактами». Ребенок не живет в мире, в котором существует разница полов. Этот мир возникает тем или иным образом и с теми последствиями *истории, модуса* того, как он определился для живого существа. Есть уникальность явлений, которая классической онтологией не учитывается. Известно одно фундаментальное различие, которое существует в последней. Оно состоит в следующем: различены мир сущностей и мир явлений, на которых мы эти сущности наблюдаем. Акт воспроизводства и снова наблюдения явлений, поскольку этот акт, по трансцендентальному правилу, не влияет на объективный ход вещей, никоим образом не меняет сущности. Это элементарный постулат объективного физического исследования. Но, кстати, именно классического, поскольку он колеблется и нарушается уже, например, в квантовой механике. И поэтому стоит разобраться в приведенной элементарной истине.

Мы знаем, например, что у человеческой любви как события, как чувства есть определенное значение, сущность. И мы, в общем-то, именно это, нами не отменяемое и не изменяемое, переживаем в своей жизни, как и заново будут переживать другие люди, миллионы других, что, конечно, не меняет смысла и значения дела. Оно есть то, что есть, имеет свою сущность. А с другой стороны, есть определенный опыт, опытное ее явление. Скажем, мне 16 лет и взрослый, опытный человек объясняет мне, какова природа любви и ее законы, говоря, например, что «чем меньше женщину мы любим, тем больше нравимся мы ей» (это мы можем и у Пушкина прочитать). И я не могу этого понять и усвоить. Почему? По глупости или детской незрелости что ли, как мы и предполагаем? Нет, понимание здесь в принципе невозможно, и разницу здесь нельзя устранить ссылкой на приближенный «несовершенный» характер всякого эмпирического явления сущности. (Представьте себе, что проблема измерения в квантовой механике решалась бы такого рода ссылкой!). Есть такие вещи, которые должны быть пережиты и заново установлены, непрестанно рождаясь в лоне бесконечных потенций. Важно происходящее, *внутри* индивидуального переживания вовнутрь протянутом измерении эмпирического факта испытания, т. е. эмпирического факта эмпирического опыта (в этом смысле эмпирией будет и его теоретическое содержание, – например, как выбор языка описания). Он не есть простое, рефлексивно приводимое к форме повторения сущности, а имеет значение для самой сущности в том смысле, что в этих случаях мы не можем предполагать заранее данного (или пред-данного) мира законов и сущностей, по отношению к которому сознание было бы лишь отраже-

нием и который лишь ожидал бы быть нами познанным, приближаясь к нам – по мере суммирования нами относительных истин – из вечной дали асимптоты абсолютного знания. Невозможность придать реальный физический смысл существованиям в готовом мире идеальных сущностей и законов (а именно его допущение стоит за такой картиной нашего движения к истине) вполне ясна, если всмотреться, например, в ту картину, которая получается в случае так называемой волны вероятности или шредингеровской функции, лишь квадрат которой имеет в квантовой механике физический смысл (и притом с заходом в комплексную область фазового пространства), и этот смысл существенно конституируется *фактом* эксперимента и теоретически языкового выбора – как *эмпирически* имевшим место, а не идеально предположенным (хотя, казалось бы, он должен был бы быть лишь фактом еще одного наблюдения сущности). Его значение должно быть учтено в физической картине мира или, в случае философии, в онтологии».

Вопросы к фрагменту текста:

- *Как объясняют факт овладения языка ребенком и факт осознания ребенком различия полов классическая и неклассическая рациональность?*
- *Как можно понять сущность любви?*

«Короче говоря, определенные *уникальные явления* имеют последствия для больших систем, для мира, для того, во что и в какую форму отольется его структура или его онтология.

Для человеческих же существ речь идет о *формативных* последствиях: от индивидуации мира эмпирическим его испытанием зависит, кем и каким я буду, многое во мне и в моей судьбе развернется в зависимости от той уникальной формы, в которой я, скажем, влюбился или проделал первый опыт любви, как от любого другого существенного человеческого качества и состояния. И меня ничто не может освободить от этого, так же, как обучить истине меня нельзя, – я должен ее сам понять, как уже говорилось выше. И это не простой, формальный привесок, растворимый в словах: «каждому нужно что-то пережить», «самому нужно испытать» и т. п. Нет, обращение к индивидуальности физического события явно влечет за собой существенные философские, онтологические последствия, говорящие о том, что в определенных предметных областях имеет место такое отношение сущности и явления (как и других категорий), которое требует изменения привычных рамок нашего мышления» (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси: Мешинереба, 1984. Гл 1. С. 3-17).

Вопросы к фрагменту текста:

- *Как необходимо рассматривать физические события в рамках неклассической рациональности?*
- *Какую роль играет требование индивидуации в неклассической рациональности?*

Задание к тексту

1. Покажите, появление каких теорий, учений, направлений в философии и науке выявило ограниченность классической рациональности (классической онтологии ума).
2. Покажите, почему сознание не ухватывается процедурами классической рациональности.
3. Используя примеры обучения, различия полов и любви продемонстрируйте различия классической и неклассической рациональности.
4. Попробуйте сформулировать различия классической и неклассической рациональности.

Вопросы для самооценки по теме

1. Что такое знание?
2. Что такое мнение?
3. Что такое вера?
4. Чем отличается знание от мнения и веры?
5. Что такое знание с точки зрения классической рациональности?
6. Что является онтологическим основанием классической рациональности?
7. Чем различается трактовка человека, бытия, сущего, истины в греческой философии и новоевропейской метафизике (то есть в классической рациональности)?

Библиографический список

Философия: Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М.: Русское слово, 1996. Часть II. Глава 2. Эпистемология: философское учение о знании.

Философия: Учебник для высших учебных заведений. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – Гл. XI.

Первоисточники

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 49-99

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 101-125.

Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 18-28.

Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси: Мещниереба, 1984. – С. 3-17.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 114-131.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Тема 1. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ	6
Глава 1. История рождения и изначальный смысл термина «философия»	7
<i>Что греки понимали под словом <i>φίλος</i>?</i>	7
<i>Что понимали греки под словом <i>σοφία</i>?</i>	9
<i>Кого древние греки называли философами?</i>	11
Глава 2. Философия как способ упорядочивания мира	12
<i>Философия и миф</i>	13
<i>Философия и наука</i>	15
Глава 3. Подвиг мысли как основание философии	17
<i>О том, как читать философские тексты</i>	17
<i>Философия как жизнедеятельность разума</i>	18
<i>Философия как самостоятельная мысль</i>	21
Вопросы для самооценки по теме	22
Библиографический список	23
Тема 2. БЫТИЕ	24
Глава 4. Формирование вопроса о бытии в античной философии	24
<i>Постановка вопроса о «начале всего» как центрального вопроса античной философии</i>	24
<i>«Начало всего» как вопрос античной натурфилософии</i>	25
<i>От вопроса о «начале всего» к вопросу о бытии</i>	29
Глава 5. Бытие как центральная тема философии Парменида	30
<i>Постановка вопроса о бытии Парменидом</i>	30
<i>Суть вопроса о бытии как основании сущего</i>	34
<i>Что можно узнать о бытии из поэмы Парменида</i>	36
<i>Бытие как условие целостности человеческого существования</i>	37
<i>О понимании Парменидом соотношения бытия и мышления</i>	39
Глава 6. Базовые онтологические различия	40
<i>Проблема различения бытия, сущего и небытия</i>	40
<i>Бытие и сущее</i>	40

Глава 7. Небытие как вопрос философии	46
<i>Необходимость вопроса о небытии</i>	46
<i>Мифологические истоки вопроса о небытии</i>	46
<i>Вопрос о небытии в античной философии</i>	48
<i>Понимание небытия в средневековой философии</i>	49
<i>Рассмотрение вопроса о небытии в философии Нового времени</i>	52
<i>Вопрос о небытии в современной философии</i>	55
Вопросы для самооценки по теме	59
Библиографический список	60
Тема 3. СОЗНАНИЕ	61
Глава 8. Сознание как проблема философии	61
<i>Суть вопроса о сознании</i>	61
<i>Формулирование вопроса о сознании как философской проблемы</i>	62
Глава 9. Проблема сознания в философии Рене Декарта	64
<i>Методология исследования сознания Декартом</i>	64
<i>Основные положения учения Декарта о сознании</i>	67
Глава 10. Учение о сознании в философии Гегеля	69
<i>Мировоззренческие и методологические основания гегелевского учения о сознании</i>	69
<i>Сознание как субстанция и как субъект в учении Гегеля</i>	71
Глава 11. Рассмотрение сознания как производного от бытия в философии марксизма	73
<i>Методологические принципы марксистского учения о сознании</i>	74
<i>Марксистское учение о сознании и трудности материалистической трактовки сознания</i>	76
<i>Эвристические возможности подхода Маркса к проблеме сознания</i>	79
Глава 12. Трансцендентальная философия о сознании как особом бытии	81
<i>Кант об источниках познавательной способности разума</i>	81
<i>Продуктивная способность воображения как основание знания</i>	83
<i>Понятие о трансцендентальном схематизме разума</i>	85
Глава 13. Проблема сознания в XX веке: опыт феноменологического рассмотрения сознания	86
<i>Суть феноменологического анализа сознания</i>	86
<i>Феномен как предметная данность сознания</i>	87
<i>Сознание как опыт различия</i>	90
Вопросы для самооценки по теме	93
Библиографический список	93
Тема 4. ЗНАНИЕ	95
Глава 14. Что такое знание?	95
<i>Понятие знания</i>	95
<i>Знание и мнение</i>	96
<i>Знание и вера</i>	98

Глава 15. Знание в классической рациональности	101
<i>Характеристика знания в Новое время</i>	101
<i>Субъект-объектные отношения как основание классической рациональности</i>	102
<i>Истина как достоверность</i>	108
Глава 16. Неклассические представления о знании	112
<i>Представление о знании в античности</i>	112
<i>Современные неклассические представления о знании</i>	116
Вопросы для самооценки по теме	128
Библиографический список	128