

Валентин Вандышев
Войцех Сломский



Вандышев Валентин Николаевич (1947, Стрый) – доктор философии наук (1980), профессор (1991), завучский профессор философии Стрыцкого государственного университета.
Изданы: «Вопросы философии» № 10 (1973), «Вопросы философии» № 1 (1974), «Вопросы философии» № 1 (1975), «Вопросы философии» № 1 (1976), «Вопросы философии» № 1 (1977).

Автор свыше 20 научных и научно-методических трудов по истории философии эпохи Возрождения, Ренессанса, по философии науки, по религиозности, логике, этике, культурологии, антропологии, акмеологии и др. Организовано 15 научных (27) республиканских и международных научно-теоретических и научно-практических конференций.
Проф. В.В. Вандышев участвовал в работе с международными университетами, исследовал творчество выдающихся мыслителей Юрия Дроздова (Польша) и Николая Козьмина.

Войцех Сьлоски (1953, Варшава) – доктор философии наук (2002), профессор (2003), завучский профессор философии Варшавской Высшей школы физики и управления.
Осуществил 100 лекций в Мадриде, Саламанке, Барселоне, Мадриде (1988), организовал философский факультет Бадальонского университета (1995).

Преподавал в ряде университетов Польши, Словакии, Беларуси, является членом научных обществ Польши и Словакии. Польского издания «Wojciech Slomski o filozofii i wierze».

Польскоязычные издания: «Wojciech Slomski o filozofii i wierze», «Wojciech Slomski o filozofii i wierze», «Wojciech Slomski o filozofii i wierze» и др.
Проф. В. Сьлоски является автором 30 монографий, а в целом им опубликовано больше 700 научных трудов по философии, истории науки, этике и религиозности.

Принимал участие в многочисленных республиканских и международных научно-теоретических и научно-практических симпозиумах и конференциях.

Философия. Коммуникация. Истина



проф. В. Н. Вандышев
проф. В. С Сломский

ФИЛОСОФИЯ.
КОММУНИКАЦИЯ. ИСТИНА

(Философские эссе)

*Рекомендовано ученым советом
Сумского государственного университета
в качестве монографии*

Сумы–2009

ББК 87я73.3
В 17

*Рекомендовано до друку вченою радою
Сумського державного університету
(протокол № 8 від 12.03.2009 р.)*

Рецензенти:

д-р філософських наук, професор **В.Г. Воронкова** (Запоріжжя, ЗДІА);
д-р філологічних наук, професор **С.О. Швачко** (Суми, СумДУ).

Вандишев В.М., Сломський В.С.

В 17 Філософія. Комунікація. Істина (Філософські есе): Монографія. – Суми: Вид-во СумДУ, 2009. – 216 с.

ISBN 978-966-657-238-0

У монографії змістовно розкрито низку питань, актуальних для європейської філософії минулого сторіччя. Значну увагу приділено висвітленню польської філософії, сприйняттю національно особливого та універсального, історія становлення концепту реальності в контексті ідеї російського комунізму.

Цілісно і системно відображено взаємовплив культур і світоглядів, особливо сучасної західної цивілізації та ідеї профетизму у контексті сучасного глобалізму та світової інтеграції. Проблема істини у роботі зазнала суттєвих узагальнень, будучи розглянутою крізь призму тринітарних уявлень про світ.

Матеріал монографії призначений у першу чергу спеціалістам, а також може стати корисним студентам та аспірантам і тим, хто цікавиться особливостями розвитку європейської філософії.

ББК 87я73.3

© В.М. Вандишев

В.С. Сломський, 2009

ISBN 978-966-657-238-0

© Вид-во СумДУ, 2009

ОТ АВТОРОВ

Противоречия современной жизни давно стали объектом пристального анализа представителей многих сфер социально-гуманитарной деятельности. Современность во многих внешних чертах представляется существенно отличной от мира совсем недавнего прошлого, в то время как в господствующем общественном сознании сохраняется восприятие мира в рамках привычных образов и стереотипов. Вполне естественным и закономерным в этом плане представляется противостояние идеологий, плюрализм которых столь очевиден в постмодернистской литературе и философии. Отсюда и настоятельная необходимость в формулировании приемлемого концепта реальности.

Неотъемлемым элементом содержания реальности в современном мире выступает и глобализация, воздействие которой прослеживается и в социально-экономическом, и в современном культурно-нравственном мышлении. Современного человека окружает всё более сложная повседневность, включенная в мир техники. Причём, окружающий нас мир техники, ввиду его огромности и повсеместности, порождает ещё и иллюзию его простоты, поскольку всё большая масса людей выступают всего лишь потребителями услуг технических устройств.

Анализ духовной жизни в глобализованном мире обнаруживает существенное затруднение, испытываемое современным постиндустриальным обществом, которое в основах своих всё чаще обнаруживает отсутствие цели. Хотя и раньше целесообразность общественного развития редко становилась объектом пристального внимания. Поэтому авторы данных философских эссе (ибо именно так можно в целом обозначить настоящую работу) проследили содержание существующих концепций развития западной цивилизации. Важную роль в развитии современной культуры выполняют существующие коммуникации, посредством которых распространяются и имплементируются в другие культуры массовые образы и стереотипы.

Глобализация преобразует жизнь внутри многих стран, разрушает культурные табу, жестко отсекает всяческий партикуляризм, не упускает возможности наказать неэффективность, пользуется случаем всячески поощрять лидеров эффективности. В то же время глобализация углубляет отчуждение между странами с различными рели-

гиозными, этническими и культурными традициями; между людьми с различным уровнем образования и различным мировоззрением; между различными поколениями людей, которые по-разному воспринимают динамику коммуникаций и воспитаны в разных системах массовой культуры. В этом смысле важно увидеть взаимовлияние национально особенного и универсального как в культуре в целом, так и в философии в частности, что и показывают в настоящих эссе авторы.

Сегодня очевидной реальностью становится виртуальный мир, во многом – мир чуждый здравому смыслу. Первоначально выступая как атрибут теоретического в фундаментальной науке, виртуальное стало сегодня и атрибутом повседневности. Здесь важно вернуться к оценкам сущего сквозь фундаментальные представления об истине как неотъемлемой компоненте философского дискурса. И авторы обнаруживают различные направления отображения истинного в фундаментальных философских концепциях, в идеях мыслителей эпохи Возрождения (Юрий Дрогобыч, Миколай Коперник и др.), а также и в идеях представителей польской и украинской философии более поздних эпох. Такие поиски приводят к анализу истоков человеческого бытия, к удивительному и фундаментальному миру вечных ценностей, столь широко и многогранно представленному в истории философской мысли.

Еще один значимый вопрос затрагивают авторы – вопрос о том, в каких пределах возможно изучение философии, если рассматривать философию не только как науку (каковой она представляется большинству), а как мировоззрение, а ещё шире, – как искусство философствования.

Учитывая, что авторы считали целесообразным представить свои тексты в монографии в предметном и системном виде, есть необходимость обозначить вклад каждого из них в настоящей работе. Проф. В.С. Сломский (Разд. 1: §1, §3-§4; Разд. 2: §1-§2, §4; Разд. 3: §2; Вместо заключения). Проф. В.Н. Вандышев (Разд. 1: §2, §5; Разд. 2: §3, §5; Разд. 3: §1, §3-§4). Иллюстрации, приведенные в книге, – творчество художника В.Т. Мурзы.

*Д-р философских наук, профессор
В. Н. Вандышев*

*Д-р философских наук, профессор
В. С. Сломский*

Апрель 2009 года

Раздел первый

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

§1. ПОЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В настоящем очерке мы исходим из следующего: польской философией является любая философская рефлексия польских философов, которая отвечает определенным потребностям поляков. Итак, для того, чтобы ответить на вопрос, что представляет или что должна представлять собой польская философия, необходимо определить те потребности, которые она могла бы удовлетворять.

Меньше всего вопросов возникает в связи с понятием философия, под которой мы в своей работе понимаем просто деятельность, осуществляемую профессиональными философами (или как определенное собрание текстов, что, в принципе, является одним и тем же). Таким образом, задаваясь вопросом о том, в какой философии нуждаются поляки, мы поднимаем вопрос о том, чем должны заниматься философы, чтобы эти потребности поляков удовлетворить.

Гораздо более многозначным выступает понятие "поляки". Кого мы подразумеваем под поляками: народ, общество, интеллектуальные элиты, политиков и различного ранга чиновников, а может быть еще кого-либо иного? В настоящее время Польша продолжает находиться в русле трансформационных перемен, в ходе которых наряду с политико-экономической системой изменяется общественное сознание. Исходя из этого, можно задаться вопросом: обязана ли философия в данном случае заниматься актуальными потребностями поляков здесь и сейчас или ей необходимо сосредоточиться на предугадывании потребностей, которые возникнут несколько десятилетий спустя? А, может быть, ей самой следует формировать и создавать потребности соответствующие определенной философской концепции? Вполне очевидно, что поляки являются не монолитом, а комплексом, состоящим из многих подкомплексов, отличающихся самыми разнообразными чертами, идеалами, целями и потребностями. Поэтому, в принципе, нет оснований утверждать, что возможно выработать какую-либо достаточно единую, монолитную философию, которая смогла бы соответствовать этим разнообразным целям и потребностям¹.

¹ Laskowska-Stasjuk I. *Czy filozofia jest potrzebna?*, „Res Humana” 2000, № 6. – С. 14.

Прежде, чем мы дерзнем сформулировать предложение, касающееся "ожидаемой" поляками философии, нам необходимо задуматься также над тем, какой смысл мы вкладываем в определение "нуждаться" относительно этой самой философии. Поскольку здесь, в свою очередь, можно иметь в виду определенную потребность или комплекс потребностей, которые должна была бы удовлетворить философия и которые без этой философии остались бы не удовлетворенными. В данном случае мы должны были бы так же решить, являются ли эти потребности актуальными, или лишь потенциальными. В то же время, если мы остановились бы на том, что речь идет не об одной потребности (например, наличие определенного мировоззрения), а об их большем количестве, то мы должны были бы также уметь их иерархизировать, т.е. определить потребности более или менее важные. В начале пути вопросов, связанных с такой постановкой дел, было бы наверняка значительно больше; более того: уже само определение этих потребностей явилось бы ответом на вопрос о характеристиках, которым должна соответствовать философия.

Вопрос о необходимости наличия определенной философии и занятия ею можно, однако, понимать иначе. Можно предположить – и это является одним из предположений, на которых основаны данные размышления, – что существует присущая человеку универсальная потребность в философии и что поляки нуждаются в философии, прежде всего, как отдельные люди, а не как определенный народ. Согласие с этим предположением означало бы, что поляки должны лишь "приспособить" основное философское течение к собственным потребностям, хотя трудно определить, на чем должно было бы основываться такое "приспособление" даже притом, что в истории польской философии многократно выдвигался этот "приспосабливающий" постулат. Поскольку же, как здесь утверждается, человек по своей природе является существом, ищущим истину, а способ, каким он эту истину ищет, детерминирован определенными индивидуальными, общественными и политическими факторами, то это процесс "приспосабливания" должен охватывать также меньшие целостности, и, в конце концов, самого индивида, от которого следовало бы ожидать выработки собственной философии. Суждение о существовании универсальной необходимости философии (или потребности поиска истины, отличающейся – на что обращал внимание Карл Поппер – от потребности владения ею) вызывает, в свою очередь, целый ряд вопросов, в частности, существует ли некая общая, присущая всем людям потребность в философии и каким образом исторические обстоятельства влияют на интерес всего общества к философии, в состоянии ли сама философия пробуждать этот интерес (а вслед за интересом также и потребность в философии) или это зависит от нефилософских факторов и т.д.

Можно выдвинуть еще очень много подобного рода вопросов, однако, на мой взгляд, большинство этих и уже выше поставленных вопросов близки друг другу по своей сути. В то же время в данной работе мы исходим из того, что поляки являются также европейцами. Это утверждение является очевидным как для самих поляков, так и для польской философии, при этом оно нуждается в кратком комментарии.

Во-первых, определение поляков, прежде всего, как европейцев, а тем самым постановка пред польской философией задачи соответствия требованиям, которые возникают перед философией ввиду принадлежности поляков к Европе, в определенном смысле является произвольным решением. Европейский характер трактуется здесь, как исходная идентичность, а польский характер и остальные национальные характеры, как различные "вариации" этого европейского характера. Произвольность основывается на том, что в пользу такой постановки вопроса не свидетельствуют никакие существенные доводы. Во всяком случае, эти доводы не сильнее тех, которые потребовали бы трактовки отдельных национальностей как основных и изначальных идентичностей, а европейского характера, в свою очередь, как определенного дополнения, причем не самого существенного. Сторонники второй позиции иногда обвиняют сторонников первой в пропаганде панъевропейской идеологии, однако это обвинение несправедливо, поскольку в ситуации, когда ничто не свидетельствует в пользу одного выбора более, чем другого, а также когда противоположенной стороне можно предъявить то же самое обвинение, более того, когда речь не идет об общем видении мира, а, скорее, об иной расстановке акцентов, то в данном контексте нет смысла говорить об идеологии.

Во-вторых, Европа является чем-то гораздо большим, чем определенное географическое пространство и система экономических связей, а это "что-то большее" является, как я упоминал, скорее, определенным теоретическим конструктом, нежели актуальной реальностью. Такое определение европейской культуры, а прежде всего европейской идентичности, не означает, что этот "европейский характер" нельзя реконструировать как исторически определенное бытие, явно отличающееся от иного бытия этого рода, не входящего в сферу "европейского характера". Однако, если мы говорим о потребностях, то должны осознавать, что европейская культура и, прежде всего, европейская идентичность являются бытием динамичным, более того, подверженным сознательному моделированию и что именно от нас зависит способ "становления" Европы.

В-третьих, в результате изоляции, в которой находилась Польша из-за коммунизма и зависимости от СССР, для поляков стала вопросом сама принадлежность к Европе. Иными словами, независимо от того, как

фактически обстоят дела (мы лично исходим из того, что европейский характер польской культуры является фактом), эта принадлежность как для самих поляков, так и для польских философских кругов является в настоящее время вопросом, влияющим на способ восприятия собственной идентичности. Эта изоляция привела к тому, что вместо утверждения "мы – европейцы", многие поляки спрашивают: "мы европейцы?".

Этого же рода идентификационную неопределенность можно также заметить в философском дискурсе. В Польше принято повсеместно исходить из принципа о необходимости ликвидации ее цивилизационного отставания от Европы, однако аксиомой считается то, что, ликвидируя это отставание, страна и поляки пройдут тот же путь, который прошли западноевропейские общества. Например, М. Вильчинский обращает внимание на то, что Польша в недалеком будущем должна будет столкнуться с теми же вызовами, с которыми уже на протяжении многих лет сражается Западная Европа. К их числу можно отнести консюмеризм, падение интереса к общественной жизни, универсализацию эстетического вкуса, спровоцированные вездесущими СМИ, коммерциализацией культуры и т.п. По мнению автора, "фундаментальный парадокс основан на том, что неизбежная модернизация Польши состоится одновременно с ее постмодернизацией"².

С этим взглядом трудно согласиться. Однако вернемся к вопросу о философии, в которой в настоящее время нуждаются поляки. Ответ на этот вопрос можно поискать двумя способами. Первый способ сводится к историческому анализу, в который следует включить философские концепции XIX и XX веков (до конца периода ПНР). Эта периодизация основывается не на том, что польская философия возникла лишь в XIX столетии, а на том, что утрата государственной независимости поставила перед польскими мыслителями вопрос польского характера как определенного идеального пространства, в котором Польша (так же, как идеальное бытие) могла бы существовать и развиваться.

Второй способ, в свою очередь, основывается на идентификации этих потребностей, что само по себе является трудным философским начинанием. Успехом этого начинания можно было бы, в принципе, считать найденный ответ на вопрос, содержащийся во вступительной части наших размышлений: насколько в действительности удовлетворило бы нас суждение о том, что мы нуждаемся в философии, способной удовлетворять именно эти конкретные потребности? В противном случае мы обязаны представить общие черты этой же философии, а также разрешить вопрос, может ли этим уже конкретным, идентифицированным потребностям отвечать какая-либо философия, а также имеет ли

² Wilczyński M., *Antypostmodernizm polski*, „Czas Kultury” 1994, № 5-6. – С. 7.

право на жизнь своеобразная конкуренция различных философских течений и теорий, каждая из которых пыталась бы выйти на встречу этим потребностям.

В поисках ответа на вопрос о философии, удовлетворяющей потребности современных поляков, в первую очередь следует вспомнить о концепциях "польской национальной философии XIX века". Несмотря на то, что эти "философско-независимые" концепции возникали в условиях диаметрально отличающихся от тех, в которых развивается современная польская философия, следует, тем не менее, признать их существенными, поскольку именно в XIX веке философия стала восприниматься как интегральная часть польской национальной культуры и идентичности. Тем, что связывает эти концепции, вне всякого сомнения, является существование достаточно ясно определенной оппозиции между Польшей и ее внешним окружением, в котором, о чем еще пойдет речь, Западная Европа и западная философия занимают наиболее видное место. Оформление польской национальной философии добивались многие мыслители того времени. Например, Б. Трентовский, отнюдь не сомневаясь в значимости и пригодности европейской, прежде всего немецкой философии, считал, что эта общая, универсальная философия перестала быть пригодна для решения специфических польских вопросов. Согласно Трентовскому, польская национальная философия должна стать отражением польского характера, поэтому следует очистить немецкий идеализм от всех немецких налетов и определенным образом приспособить его к польским потребностям. Польская философия должна также стать основой обучения и воспитания, а, следовательно, сознательного формирования нации³. Генрих Каменский также считал "польскую народную мысль" единственным средством анализа действительности, ведущим к ее истинному познанию, благодаря которому поляки смогут отыскать свой путь к независимости⁴. Кремер и Либельт, в свою очередь, пытались "приспособить" к польским потребностям философию Гегеля.

В XIX веке появляется мотив кризиса, в котором оказалась польская интеллектуальная жизнь, кризиса, который окончательно привел к потере независимости. «Несчастливые обстоятельства, - писал о Польше в XVIII веке Й. Быховец, - (...) понемногу сужая просвет, покрыли позже наш народ темной ночью. В то время, как наши бодрствующие соседи усовершенствовали свой взгляд, мы проспали в беспокойном сне сто тридцать восемь лет, что явилось впоследствии причиной самых ужас-

³ Trentowski B., *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Познань 1842.

⁴ Kamiński H., *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, Брюссель 1844. – С. 1.

ных несчастий»⁵. Сегодня легко также поддаться искушению оправдания различных слабостей или неспособности соответствовать определенным требованиям внешними обстоятельствами, которые, навязав Польше марксистскую философию как официально обязательную, сегодня по-прежнему продолжают, якобы, препятствовать добросовестному философскому труду.

Анализ причин и механизмов интеллектуального упадка должен был стать, по замыслам философов XIX века, своего рода диагнозом, позволяющим найти "средства спасения", в то же время, похоже, что современная польская философия должна все-таки избегать мышления в "кризисно-исторических" категориях⁶. Поиск причин слабости польской философии во внешних факторах, безусловно, является приятным занятием. В последнее время даже приходят к выводу о том, что эта философия является жертвой, страдающей за чужие грехи (что можно интерпретировать вслед за Тишнером как проявление мессианского мышления), однако при этом сторонники такого подхода сводят пространство творческих поисков к тому, что уже было. Возможно, ориентируясь на подлинные потребности поляков, польская философия должна сделать предметом своей рефлексии новые, беспрецедентные события, такие, как, например, падение коммунизма и вступление Польши в Европейский Союз.

Итак, в XIX веке постепенно возрастает интерес философов к польским вопросам. Действительно, в начале столетия постулировалось, что философия должна "помогать" человеку в жизни, а, начиная с тридцатых годов, этим человеком все чаще становился поляк. Глядя на развитие философского дискурса с перспективы сегодняшнего дня, кажется, что в тридцатые годы был приведен в движение определенный процесс, который привел к тому, что судьбу Польши стали считать одним из основных философских вопросов. Мессианизм польской философии XIX века приобретал различные формы и у разных мыслителей выступал с различной степенью напряженности. В то же время, именно благодаря ему, повсеместно распространилось убеждение в том, что философия в состоянии решать основные вопросы Польши (понимавшейся в то время, скорее, как идеальное бытие), однако для того, чтобы соответствовать этой задаче, она должна отличаться от философии других народов.

Из анализа философии XIX века можно сделать определенные рекомендации относительно путей, по которым должна развиваться философия XXI века. Одна из таких рекомендаций опирается на метком заме-

⁵ Bychowiec J., *Uwagi nad filozofią*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, ред. и обработ-ка W. Tatarkiewicz, Варшава 1970. – С. 135.

⁶ *Kryzys kultury europejskiej?*, под ред. L. Żuk-Lapińskiej, Жешув 1997. – С. 75.

чании о том, что решения польских вопросов вообще ищутся там, где эти вопросы не возникали. Например, много внимания посвящается немецкой философии, при этом предпринимается попытка ее приспособления к польской "национальной ментальности". Немецкий идеализм или отбрасывался полностью⁷, или смягчался путем отождествления абсолютной идеи с личным Богом. Впрочем, польская философия в XIX веке не была антирелигиозной, и вне зависимости от того, какая философская система выстраивалась (или постулировалась), целью этой философии оказывался возвращение человека к Богу и окончательная связь философии с религией⁸.

Философский мессианиззм XIX века позволяет сделать один важный вывод. Желая приблизить философию к жизни и привлечь ее к делу вывода поляков из кризиса (не только политического, но и экономического), многие мыслители поддались искушению своего рода абсолютизации польских вопросов, а значит не только их трактовки так, как будто они представляют собой универсальную значимость, а, прежде всего, как поиска доказательства идеи о том, что от разрешения польских вопросов зависят судьбы всего мира. Кроме представителей мессианства (взгляды которых в большей степени можно было отнести к литературе, нежели к философии, что отнюдь не означает отсутствия их влияния даже сегодня) таким же образом понимал Польшу, например, А. Тешковский⁹.

Характерным для польской философской рефлексии XIX века является постулат приближения философии к жизни, создания "активной" философии, способной решать практические вопросы. Здесь, конечно же, имелись в виду не все вопросы, над которыми бились поляки, а один фундаментальный вопрос – вопрос обретения независимости (по крайней мере, независимого национального бытия, поскольку некоторые панславистские концепции определяли Польшу место среди славянских народов, во главе которых стояла бы Россия). Даже те философы, которые, подобно Тешковскому, акцентировали потребность "органической" работы или экономического и организационного усилия, трактовали эту заботу о материальном благе как средство, ведущее к росту значения и силы всего народа

Как известно, попытки создания польской национальной философии, совершавшиеся в XIX веке, не принесли значительных результатов.

⁷ Dowgird A., *Rzeczywistość poznać ludzkich*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, ред. и обработка W. Tatarkiewicz, Варшава 1970. – С. 217.

⁸ Zabelowicz A.I. *Co to jest filozofia*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, ред. и обработка W. Tatarkiewicz, Варшава 1970. – С. 95.

⁹ Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, Париж 1848. – С. 138.

Но в этом нет ничего удивительного – это отнюдь не означает, что, как считали прежде, поляки как народ не способны к философской рефлексии. Следует отдавать себе отчет в том, что само постулирование философии, приближенной к жизни, активно и политически ангажированной (особенно при трактовке политической ангажированности почти как непосредственной политической деятельности) является, по своей сути, внутренне противоречивым. Философия является теоретической областью, занимающейся вопросами самыми общими и отдаленными, уже по своему определению она оторвана от жизни. Философские абстракции невозможно приблизить к вопросам повседневной жизни, в независимости от того, кого они касаются: личности, общества или всего народа.

От амбициозных постулатов отказалась позитивистская философия, создав тем самым благоприятную почву для возникновения львовско-варшавской школы, ставшей первым значительным в европейском масштабе успехом польской философской мысли. Правда, в настоящее время осуществляются попытки обращения к наследию этой школы, при этом становится сомнительной убежденность в том, что аналитическая философия является единственной, которая заслуживает право на то, чтобы называться философией (она свойственна большинству аналитических философов за исключением тех, которые, подобно Карлу Попперу, не считали себя таковыми), нет и не может быть ни одной, ни малейшей мотивации, склоняющей к занятиям именно этой философией. При этом, безусловно, тот факт, что Львовско-Варшавская школа была польской философской школой, имеет немаловажное значение.

Если что и стоит сохранить из традиций львовско-варшавской школы, то уж наверняка не аналитическую философию (что отнюдь не означает, что в Польше не следует заниматься аналитической философией), а убежденность (причем подтверждаемая действием) К. Твардовского в том, что философия, как впрочем, любая теоретическая деятельность, должна быть автономной областью, независимой от мировоззрения, а тем более от текущих политических событий. Стоит подчеркнуть, что для Твардовского это не являлось позицией, которую следовало бы подтверждать в ходе философского размышления, но предпосылкой, из которой философ должен исходить в своем философствовании.

Марксизм в определенном смысле также был философией поступка, поскольку трактовал сам себя как исторически неизбежный этап понимания и преобразования мира. Марксистская философия не столько отрицала смысл использования ключевых философских понятий, сколько эти понятия упрощала или попросту вульгаризировала¹⁰. Вместо того,

¹⁰ См.: Mejbbaum W., *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*, Вроцлав 2002.

чтобы искать, например, правомочные источники познания, либо размышлять над постижением истины, марксизм приступил к описанию общества таким, каким оно должно быть в соответствии с концепцией о классовой борьбе и окончательной победе рабочего класса. Нет ничего удивительного также в том, что марксизм оказался эффективным инструментом власти, укреплявшим концепцию (которая, как правило, не артикулируется), что задача философии заключается в преобразовании окружающего мира, а философия, уклоняющаяся от этой задачи, не имеет никакой ценности и в большей степени является личным хобби, нежели национальной философией.

Однако такого рода анализ относится, прежде всего, к выводам, касающимся ошибок, допущенных в прошлом и которых можно избежать в настоящее время. Но для того, чтобы определить тип философии, в которой поляки в настоящее время нуждаются, следует также определить, на чем основываются своеобразие и особый характер ситуации Польши в первые годы XXI века. Не подлежит сомнению тот факт, что польский характер не является единственным показателем нашей идентичности. В условиях глобализации поляки оказались в ситуации, в которой они вынуждены определить свою принадлежность к более широкой общности, нежели национальная общность или же отказаться от этой принадлежности, при этом они не могут выстраивать собственную идентичность без этого определения. Более широкой общностью для поляков является Европа. Причем следует отметить, что значение понятия "Европа" не следует сужать до Европейского Союза, который до настоящего времени является, скорее, общностью экономической и политической, нежели культурной. Общность культуры (или культур) по-прежнему является, скорее, идеей, нежели одобренным всеми заинтересованными сторонами проектом, ожидающим своей реализации или, тем более, реальной действительностью.

Определение польской идентичности как элемента "европейского характера" не может быть сформулировано и на почве религии, поскольку глобализация, в упрощенном понимании, является культурным процессом, а не религиозным феноменом. Иными словами, желая обосновать принадлежность Польши к Европе, нельзя ссылаться на христианство, исповедуемое с давних пор также и неевропейскими народами.

Было бы ошибкой считать, что философия должна дать готовый ответ на вопрос о месте Польши в Европе. Возложение на философию такого задания явилось бы соотношением с концепциями национальной философии XIX века и означало бы приговоренность философии к ее маргинализации и окончательному поражению. Польская философия на самом деле должна предпринять попытку понять место и значение Польши (прежде всего в культурном смысле) в Европе, однако философ-

ская рефлексия не должна что-либо "давать". Иными словами, философы должны размышлять над польской идентичностью, как идентичностью европейской, без оглядки на практическую (единственно политическую или медиальную) полезность и популярность формулируемых обобщений.

В то же время постановка под сомнение постулата практической философии, непосредственно ангажированной в преобразование мира, отнюдь не означает, что польская философия должна перестать интересоваться общественной и политической действительностью. В то же время разговор о французской, американской или английской философиях как о национальных (вместо о философии во Франции, Англии и США) является вполне правомочным так же, как и разговор о существовании радикальных различий между французской и американской "общественно ангажированной" философией. Хотя в основание этих философий не положено осознанное желание создания национальной философии, но, тем не менее, философы выражают национальные особенности, а также нечто, что можно было бы назвать духом французской и американской культуры. Как заметил Р. Рорти, эта национальная специфика часто осложняет взаимное понимание американских и французских философов, однако эти трудности легко преодолимы, благодаря осознанию отличий философских и культурных традиций обеих стран¹¹.

Должна ли в таком случае польская философия пренебречь заботой о сохранении собственного своеобразия и сосредоточиться над тем, чтобы стать, скорее, философией в Польше, нежели польской философией, трактуя такой подход как рецепт на определенном образом протекающее само по себе формирование польской философии? Возвращаясь к вопросу, вынесенному в заглавие, следовало бы констатировать, что эта проблема совершенно несущественна в контексте аутентичной потребности в философии. Если мы предположим, что философия должна удовлетворять потребности поляков, тогда вопрос, должна ли философия быть "польской" или "в Польше" становится равнозначным вопросу, являются ли эти потребности "польскими" потребностями или же потребностями "в Польше". Большинство философов, наверняка, согласилось бы с тем, что такая формулировка приближает нас к границам смехотворного.

Очевидно, что поляки не нуждаются в философии, изыскивающей аргументы для убеждения их в том, что они являются европейцами и ни в чем существенном от европейцев не отличаются. Эта философия должна также с большой осторожностью пользоваться определением "европейская интеграция", потому что в Польше эта формулировка вме-

¹¹ Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Варшава 1999. – С. 329.

сто того, чтобы означать "соединение европейских стран и народов в единую целостность" (эта дефиниция не очерчивает границы сохранения своеобразной идентичности этих стран) она слишком часто означает "присоединение Польши к Европе". Ведь как у европейцев, у поляков, в общем, те же самые вопросы, они также ищут смысл жизни, подвергаются искушению чрезмерного консюмеризма, подвергаются процессам глобализации, ощущению потерянности, неуверенности существующей идентичности и т.д. В действительности ни одна из философий не в состоянии дать дефинитивные ответы, в то же время она может подвергать их философской рефлексии, формировать язык, облегчающий их понимание, и, наконец, предостерегать перед угрозами, которым в результате упомянутых факторов в настоящее время подвергается каждый человек, как поляк, так и европеец.

И хотя идея о том, что поляки нуждаются, прежде всего, в польской философии (хотелось бы добавить: как философии европейской) может показаться банальной, однако лишь о такой философии можно сказать, что она удовлетворит "философские потребности" поляков. Однако эта философия, прежде всего, должна стать философией в полном смысле этого слова. Она не может трактовать Европу как абсолют, а себя саму как собрание комментариев к европейским (и американским) философским текстам.

Естественно, сказанная проблема не исчерпывается, а посему представляется возможным провести дальнейший анализ того, как философия в Польше стремясь быть польской философией, должна включиться в процесс формирования "духовного облика" Европы, поскольку в противном случае ей уготована участь на долгое время оставаться собранием примечаний, полных мировоззренческой запальчивости.

§2. КОНЦЕПТ РЕАЛЬНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА (идеи Н.Ф. Федорова в контексте русского коммунизма)

*Философы лишь различным образом объясняли мир,
Но дело заключается в том, чтобы изменить его.*

Карл Маркс

Обращаясь к русской философии космизма, так и хочется воскликнуть: «Неисповедимы пути ее воплощения в ткань отечественного бытия!». И уточнить: в ткань общественного бытия почти всего XX века. На примере философско-мировоззренческих исканий русского мыслителя **Николая Федоровича Федорова** (1828 – 1903) и многочисленных его сознательных и осведомленных по сути его идей учеников и последователей это представляется возможным показать. Поэтому настоящий очерк и будет состоять из двух частей: 1) изложение идей самого Федорова и 2) следствия из его учения.

Н.Ф. Фёдоров критически относился к современной ему науке, видя как ученые разбили единую науку на множество отдельных наук, воображая, что смогут поодиночке освободить нас от бремени обрушившихся на нас бедствий. Но ученые не понимают того, что есть общий вопрос для них всех. Это вопрос «о не родственном отношении слепой силы к нам, разумным существом, которая ничего от нас, по видимому, и не требует, кроме того, чего в ней нет, чего ей недостаёт, т.е. разума правящего, регуляции»¹². Рознь в сообществе ученых оттого, что у них нет **общего дела**, но именно таковым могло бы стать объединённое усилие ученых, направленное на регуляцию и управление силами слепой природы.

В бедственный 1891 год, когда сильная засуха обрушилась на хлебные губернии России, стало известно об опытах вызывания дождя посредством орудийного обстрела грозových туч. Это позволяло вызывать дождь там, где в этом была необходимость. Федоров с восторгом встретил это сообщение, поскольку принимал природу и как силу смертоносную, приносящую неурожаи и смертные язвы. Ему представлялось очевидным, как регуляция метеорического процесса могла бы разрешить и земледельческий, и промышленный вопросы. Ведь безоблачное и солнечное небо – это истоки солнечной силы, создавшей запасы угля. Если эффективно использовать солнечную силу, то не надо добывать камен-

¹² Фёдоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. – С. 58.

ный уголь и железо. Значит, не будет и тяжелого положения рудокопов и социального напряжения. Точно так же, если в нужное время и в нужном месте пройдёт дождь, то будет удовлетворительный урожай, не будет голода и социального напряжения.

Методологическим принципом организации науки, по мнению Федорова, должен стать принцип тождества разума практического и разума теоретического. Разум практический рассматриваем как правящий, как регуляция, т.е. обращение слепого хода природы в разумный. Федоров отдаёт себе отчёт в том, что принижение роли теоретического знания неприемлемо ученым сообществом, однако уверен, что именно из-за такого положения вещей в среду людей вносится беспорядок, поражая их голодом, язвою и смертью.

Ищущему правды гуманисту Федорову тягостно существующее в обществе **небратское состояние**, под которым он разумеет все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. Причинами **неродственности** являются «гражданственность» или «цивилизация», заменившие братственность и «государственность», заменившая «отечественность». Николай Федорович особо подчёркивает: «Отечественность – это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т.е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием»¹³. Важно заменить гордость подвигами отцов сокрушением об их смерти. Когда землю мы станем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, тогда и вопрос политический заменится физическим. Землю же надлежит рассматривать в космическом масштабе, как небесное тело, родственное всем другим небесным телам, и звёздам в том числе. И когда естественным станет воскрешение, тогда возможным станет и регуляция всех миров всеми воскрешенными поколениями.

«Что ценнее – золото ли являющееся источником взаимного истребления, или прах отцов как цель соединения сынов. Что нужно выдвинуть вперед – решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный)», – вот темы, которые стоят в центре философствования Фёдорова. Он полагал, что вопрос о богатстве и бедности – вопрос несовершеннолетних и не может устранить вопроса о смерти. Смерть лишает богатство всякой его ценности. Отсюда иногда наступает интерес к аскетизму.

Отстаивая представление об ограниченности нашего земного бытия в нынешнем виде, Фёдоров пишет, что учёная специальность имеет временное значение. Злоупотреблением для него является стремление к

¹³ Там же. – С. 64.

знанию как цели, замена дела мирозерцанием, т.е. культ идей (идеолатрия). Критически настроен Фёдоров и по отношению к религии, в смысле платонизма, поскольку такая религия исходит из понятия воскресения без участия в нём человека. Ученые, занятые совершенствованием процесса производства вещей, возбуждающих разделение и вражду между людьми, приближают нас к смерти. Фёдоров призывает заменить такой подход к знанию исследованием причин смерти ради воскресения: «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием».

Особое внимание уделил он пониманию сущности и направленности прогресса: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений»¹⁴. Прогресс в искусстве не довольствуется лишь признанием зла, он жаждет удвоения его (повидимому, выпячивания), «упивается им в реалистическом искусстве», замечает Федоров. Последнее суждение необходимо особо заметить.

Обратил внимание мыслитель и на особый статус ученых, которые превратились в сословие, что также вызывало у него протест: «... принятие знания за конечную цель, замена дела мирозерцанием — *идеолатрия*, или культ идей». И здесь чистое созерцание в духе платонизма следует заменить практической деятельностью, реальным воскресением.

Прогресс, отождествляемый с эволюцией, по мнению Фёдорова, заимствован у слепой природы, но прилагается к человеческой жизни. Здесь извращена нормальная логика процесса. Прогресс от низшего в высшему, от худшему к лучшему применительно к человеку требует, чтобы недостатки слепой природы были исправлены сознающей эти недостатки природой, т.е. совокупною силою человеческого рода. Идеи дарвинизма неприемлемы для Фёдорова, поскольку улучшение путем борьбы, истребления надлежит (должно) заменить возвращением самих жертв борьбы, так можно искоренить зло и водворить вместо него благо: «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием». Сложная диалектика существования и сущего обретает в концепции Фёдорова своеобразное звучание: «... с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*»¹⁵. И на эти слова следует обратить особое внимание.

¹⁴ Там же. — С. 78.

¹⁵ Там же. — С. 81.

Сам мыслитель цель истинного прогресса видел в участии всех в деле познания слепых сил природы, которая чревата голодом, язвами и смертью, с тем, чтобы превратить ее в живоносную. Слепая сила природы должна стать управляемой разумом, уверен он. Именно практическая сила разума – тема мучительно важная для Федорова. Он обратил внимание и на слова Аристотеля: «Мы знаем только то, что сами можем сделать», полагая, что в них не допускается отделение знания от действия. Хотя, по-видимому, более общим было бы все-таки идеалистическое положение «о тождестве мышления и бытия». А в итоге все-таки для Федорова принципиально важно его ожидание: ***обратить слепую силу природы в управляемую разумом!***

XIX век для Фёдорова – это век восстановления суеверий, отрицания филантропии и гуманизма. Усвоив дарвинизм, нынешний век признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы природы стал сознательным её орудием, органом. Согласитесь, что-то есть пророческое в этом суждении. Но недоразумение людей в том, что длительное время труд человеческий был обращен к земле, а не к небу; и даже не к Земле как целому. Поэтому Федоров предлагает такую логику выхода человечества из тупика прогресса, в который оно зашло: 1) метеорическая регуляция как общее дело вначале; 2) осознание ограниченных ресурсов Земли, даже при регуляции климата; 3) осознание необходимости изучения Земли как небесного тела и небесных тел как земель. (с.109) Более того, люди должны понять, что земля превратилась в кладбище отцов и будет таким оставаться пока мы не обратим другие небесные тела в жилище для нас.

Самое человеческое тело Федоров рассматривал как бессознательное произведение наших пороков, но *наше тело должно быть нашим делом*, в смысле возвращение жизни отцам при его посредстве. Вернув жизнь отцам, мы сделаем и наше тело иным! (с.120) Мы должны видеть себя орудием Бога в деле возвращения жизни отцам (имманентность Бога): «... люди в своей совокупности сделаются орудием всеобщего воскрешения, когда Слово Божие делается в нас делом Божиим»¹⁶, – уверен Федоров. Впрочем, и сами мы через всеобщее воскрешение станем «союзом бессмертных».

Религиозность свою Федоров всячески подчеркивал, необходимость веры в бытие Бога – также. Поэтому, чтобы уподобиться Боже-ству, деятельность человеческого рода должна быть действительным воскрешением, ибо всеобщее воскрешение есть высший критерий истины. «Превосходство каждого последующего поколения в том, что оно больше будет любить, почитать, служить своим предшественникам».

¹⁶ Там же. – С. 128.

«Пока человечество не сочтет своим долгом дело всеобщего воскрешения, до тех пор оно будет занято взаимным истреблением». «Долг к родителям имеет не только нравственный характер, но выражается и в физической зависимости, невольности, несвободности; рожденность – это несвободность». В приведенных¹⁷ и многих других высказываниях Федорова определенно выражено важное положение его философии как требование к людям оплатить свой долг через возвращение жизни своим родителям (своим кредиторам!) и таким образом обрести себе свободу. Он уверен также и в том, что без всеобщего воскрешения нельзя признавать и торжество духа над плотью.

В учении Н.Ф. Федорова удивительным образом переплетаются прагматизм и вера, эмпиризм и волюнтаризм, желание счастья, бессмертия и вечного блаженства. Достижение всеобщего воскрешения превращает мир несвободы, физической необходимости в мир сознательный и свободный. Всеобщее воскрешение – это не мечта, не идеал – это проект, утверждал Федоров. Естественно, это трудная задача, требующая труда и доблести всех, чтобы обратить слепую силу природы в управляемую разумом. Здесь очевидна вдохновляющая диалектика феномена: устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью каждый человек в итоге их и получит в виде блага личного бессмертия: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)»¹⁸. Слова, выделенные самим автором, – это то, что вполне принималось господствующей советской идеологией послеоктябрьского периода на всем протяжении ее истории. Вторая часть атеистическому обществу была чужда.

Важно понять, что поскольку голод и смерть происходят из одних причин, то человек должен так познать себя и мир, чтобы производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо. Так человек обретет возможность воскресить всех умерших и таким образом воссоздать и себя в жизнь вечную. Необходимо вернуть разложенные частицы тем существам, коим они первоначально принадлежали. Но труд человеческий не должен ограничиваться пределами земного шара. «Для сынов человеческих небесные миры – это будущие обитатели отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскресающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обитателей»¹⁹. И здесь перед человечеством возникает снова проблема диалектическая: с одной стороны, без

¹⁷ Там же. – С. 148, 155, 163.

¹⁸ Там же. – С. 166.

¹⁹ Там же. – С. 359.

освоения космоса одновременно не смогут существовать все поколения; а с другой, – без воскрешения всех нельзя освоить небесное пространство.

Бог делает все для человека, уверен Федоров. Но Бог делает все для человека через самого человека. В природе нет целесообразности, потому что ее должен внести сам человек, – это высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее. И одна из задач человека – познать силу, движущую Землей, и научиться управлять ею.

Таким образом, три частных вопроса: 1) о регулировании атмосферными явлениями; 2) об управлении движением Земли; 3) об отыскании «новых земель» входят в один общий вопрос о преодолении голода и восстановлении жизни предков. Мы должны стать «небесными механиками», экипажем корабля – земного шара.

Идеология, деизм, гуманизм и пр. представляются Фёдорову одной мертвой религией. Нужна единая живая, или деловая религия, ставящая в центр вопрос о жизни и смерти, вопрос о воскресении, вопрос о том, «почему умершие не оживают, сушие в гробах не воскресают». И решение этого вопроса видится Фёдорову вполне натуралистически. Человечество должно воскресить всех своих предков, вернуть им их телесное обличье. Разложение тела и рассеяние его частиц не может быть препятствием к этому, так как частицы тела не могут выйти за пределы нашего пространства.

Смерть человеческого тела приводит к разложению и рассеянию вещества, его составляющего. Собираение, рассеянных частиц есть вопрос космотеллургической (космоземной) науки и искусства, т.е. дело мужское. Сложение собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания тканей человеческого тела, т.е. дело женское. Труд собирания – великий труд, замечает Фёдоров. Но не надо отчаиваться. Всё вещество, окружающее нас, есть прах предков. Даже в мельчайших частицах есть их следы. Как бы ни дробилась частица, в происшедших от дробления частицах есть следы разломов, замечает Фёдоров. И он надеется: «Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг, осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах – не будет ли тогда для нас ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком доме или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность»²⁰. Если это случится, а наука должна помочь в этом, то задача воскрешения близка к своему разрешению.

²⁰ Там же. – С. 419-420.

Логика воскрешения видится Фёдорову так: первый воскрешённый будет воскрешён тотчас же после смерти, едва успев умереть. Потом научатся воскрешать тех, кто едва подвергся тлению, потом более разложившихся и т.д. Наконец, обретая всё больший опыт воскрешения, род человеческий дойдёт до воскрешения первого умершего.

Один из недостатков дантова рая виделся Фёдорову в том, что человечество переносится на небо со всей его нравственной ограниченностью. Созерцатели могут с отведенного им места в наивысшем из планетных небес лишь созерцать. Однако только созерцание переходящее в дело могло бы создать подлинный рай и мысленные крылья превратить в телесные. Фёдоров писал: «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений – от самых древнейших, до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника».

Гуманисту Фёдорову претит господствующее в обществе разделение труда на умственный и физический: «Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных». Социологическая идея, обещающая устранение распадения на богатых и бедных, по мнению Фёдорова, не сможет обеспечить главного – участия в знании всех. Пока в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению. Но и прикладная наука, не пронизанная духом сохранения жизни, добавлю я своими словами к словам Фёдорова, практически в этих условиях будет способствовать истреблению: явно, создавая орудия истребления; и неявно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей.

Фёдоров считал, что человечество совершает много бессмысленной работы. Многовековые запасы земли истощаются ради производства игрушек и безделушек. Конечно, это деяния людей несовершеннолетних, если даже их иногда и именуют профессорами, адвокатами и т.п. Человечество должно стремиться к регуляции естественного процесса, или слепой силы природы. Регуляция природы – это не барство и не произвол, не эксплуатация ее. Собственно, от этого, как от эксплуатации, можно будет избавиться тогда, когда между людьми не будет розни, когда исчезнет своелюбие.

По логике Фёдорова, воля к рождению есть похоть, она порождает богатство и приводит весь род человеческий к деморализации. Воля к воскрешению, напротив, приводит к морализации всех миров вселенной. Миры, ныне движимые бесчувственными силами, будут управляемы братским чувством всех воскресших поколений. Более того, эти миры будут управляемы и разумом воскресших поколений, а значит, они будут управляемы рациональным образом.

Причину социализма Фёдоров видит в индустризме, порождающем богатство и бедность. Разрешение противоречия между ними и есть социализм, или общество всеобщего обогащения. Как мы уже поняли, – это путь к разрушению природы, по причине востребования из её недр ненужных, праздных вещей, безделушек.

Учение Фёдорова вызвало большой интерес к себе со стороны людей, знавших его близко. Из этого учения вышли К.Э. Циолковский и И.В. Мичурин, которые обратились к практическим вопросам. Многие философы и писатели XIX века размышляли над сущностью воскрешения. Ведь, конечно же, вопрос об общем деле как воскрешении, навеян был Николаю Фёдоровичу строками Евангелия. Но как превратно понял он мысль Иисуса Христа. Его заинтересовало, как сделать, чтобы «сущие во гробах» услышали голос Бога самым натуральным образом. Но почему-то он не обратил внимания на другие символические тексты, скажем: «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3, 1). Истинно, непостижимы извивы человеческой мысли. Великий эрудит, но книжник! Именно о таких Христос говорил: «Книжник». Человек, великолепно знавший мировую литературу, знавший и оккультную литературу; аскет, истово возвышавший свой дух, выбрал весьма любопытное и непривычное для мировой культуры предпочтение.

Поэтому и не удивительно, что учение Н.Ф. Фёдорова было встречено представителями религиозно-идеалистической философии весьма критически. Схвачено было основное противоречие учения – отношение тела и духа. **С.Н. Булгаков** (1871 – 1944) подчёркивал, что из «Философии общего дела» неясно понимание жизни и смерти, а посему и вносится этим двусмысленность во всё учение Фёдорова. Возможны две версии: человеческий организм только машина и смерть есть её разрушение и порча; или в человеческом организме живёт дух, это тело оживляющий и расторжение их союза (смерть) противоестественно. Материализм не может допустить возможности воспроизводства, возвращения к жизни того же самого живого существа. Тожественность личности воскресшей с личностью ранее жившей устанавливается только через посредство бессмертного человеческого духа.

Мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, замечает Булгаков. Тогда идея Фёдорова о воссоздании тел отцов труда-

ми сыновей, предполагает естественность возвращения души в ранее принадлежавшее ей тело. В этом критикам видится некий странный симбиоз материализма и спиритуализма. Воскрешение, как и рождение, видится С.Н. Булгакову, как творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая её сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть излияние животворящей силы Божьей на человеческую душу, т.е. акт теургический.

Учение Н.Ф. Федорова в контексте советской социалистической реальности²¹

Так получилось, что на протяжении всей истории социалистического и коммунистического строительства в СССР имя Н.Ф. Федорова практически не упоминалось. А между тем с его легкой руки вся страна пела песни, в которых были яркие и значительные слова: «мы рождены, чтоб сказку сделать былью...», «и на Марсе будут яблони цвести...» и пр. и пр.

Учение Федорова обрело реальную жизнь в процессе социалистического и коммунистического строительства. Велика роль в этом отечественных писателей и публицистов, обосновывавших и воплощавших в своих произведениях идеи нового реализма – социалистического. Сам Федоров сетовал, что прогресс в искусстве не довольствуется лишь признанием зла, он жаждет удвоения его, выпячивания, «упивается им в реалистическом искусстве». Естественно, что новый реализм должен был зло скрыть, воспевая идеальное добро будущего. Соцреализм принял и другую идею мыслителя, что с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*. И на эти слова следует обратить особое внимание, поскольку соцреализм как раз и ударился в фантазии, принялся живописать что и как должно быть.

Основные идейные тенденции социалистического реализма определил А.М. Горький на Первом съезде писателей в 1934 году, заявив следующее: «Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на зем-

²¹ В этом фрагменте отчасти использованы результаты исследований моей дочери. См.: **Н.В. Вандышева-Рембо**. Теория и практика соцреализма: умолчания и подспудные течения // Humanistyka i przyrodoznawstwo. Interdyscyplinary rocznik filozoficzno-naukowy. NR 13. – Olsztyn: Wydawnictwo UWM w Olsztynie, 2007. – P. 213-233.

ле»²². Очевидно, что философская подоплека идеи власти над природой у Горького от Н.Ф. Федорова: «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли». Понятно, что принятие такого определения в условиях, когда происходили коренные преобразования в стране, когда во всю разворачивалась индустриализация, было уместно. Трудовой энтузиазм вызывали сводки об укрощении рек, которые гидростроители заковали в бетонные плотины, о массовом производстве тракторов, автомобилей и т.п. И в области здоровья и долголетия тоже можно было найти положительные сдвиги. Что же касается счастья жить на земле советской, то сам Горький, очевидно, немало знал о насилии над миллионами заключённых. Хотя, конечно, есть буква, а есть дух. А посему, с точки зрения духа горьковского определения, оно было верным. Ведь до тех пор, например, пока строители-заключенные Беломорско-Балтийского канала были в состоянии «побеждать силы природы», т.е. соединять моря, они могли рассчитывать на «великое счастье жить на земле».

Социалистический реализм был задуман его авторами как определенное направление позитивной эстетики, которая должна была прийти в новом общественном строе на смену эстетике буржуазного общества. Естественно, что любая эстетическая концепция опирается на некоторую совокупность философско-мировоззренческих стереотипов и предпочтений. В одном случае таковую совокупность может представлять материализм вкупе с сенсуализмом, в другом – объективный идеализм, в третьем – субъективный идеализм вкупе с волюнтаризмом и т.д. Но главное, что стимулировало появление метода социалистического реализма – это, в конечном счёте, утверждение в практике правящей партийной верхушки идеологии утопического социализма, предпочтение субъективного объективному, воли – закону, приказа – исследованию. Отсюда вполне обоснованным представляется возникновение авторитаризма и культа личности после победы «волевого начала» в социализме. Советская власть, руководимая компартией, ставила своей задачей искоренить из жизни всяческие следы старого быта, и важная роль в этом отводилась художественной литературе.

А.М. Горький писал Н.И. Бухарину (23.06.1925): «Не следует затискивать начинающих писателей в угол, хотя бы и марксистский. Они уже достаточно революционны в своей органической ненависти к «быту». Нужно дать им разгрузиться от нея, «не писать» ее и тогда они сами придут к революционному, героическому пафосу, пафосу спокойному,

²² Цит. по: Краткая литературная энциклопедия. В 8 т. Т. 7. – М., 1972. – С. 93.

но – беспощадному ко всякой «старинке» в слове и деле»²³. Другое, что волновало Горького, – это создание образа положительного героя в новой советской литературе. И поэтому здесь же он заметил: «Наблюдая за попытками создать «положительный» тип, я, конечно, вижу, что попытки эти грубы и неудачны, но – ведь, это же анафемски трудная задача!». Взятые в кавычки «положительный», очевидно, имело особое значение в контексте написанного.

В другом письме Бухарину Горький писал по поводу очередной Резолюции ЦК РКП: «Нет сомнения, что этот умный подзатыльник сильно толкнет вперед наше словесное искусство. Молодежь осмелеет в своем отрицании старого быта, получит возможность отметить беспощадно его ядовитую пыль и грязь в «комчванстве» и с большей энергией начнет искать и создавать «героя», – человека, в совершенстве воплощающего в себе **инстинкты** и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой. Необходимо, чтоб пафос фронтов, боевой, т.е. военный пафос, был заменен пафосом стремления к труду и творчеству»²⁴. (Нам представляется, что в приведенной цитате нечёткая пунктуация, и это как-то искажает мысль писателя). И далее, как истинно пролетарский писатель, Горький призывает к «нешадной» критике идеологии «мужикопоклонников и деревнелюбов», характерной для работы писателей-**крестьян**.

Напротив, наш рабочий – очень хорош, большой это человек, и его надо брать для романа, для рассказа, утверждал А.М. Горький. «Люди моего поколения одолеть эту дьявольски простую, а потому дьявольски трудную тему – не могут. Нам дано добить старое, но у нас нет сил для изображения нового в том грандиозном объеме, как его выдвигает жизнь. А потому и своевременно и мудро приласкать несколько – молодых, воодушевить их, как это и сделано в резолюции ЦК. Город и деревня должны встать – и [ближе] – лоб в лоб. Писатель рабочий обязан понять **это**»²⁵. После этого призыва крайне трудно определить Горького как гуманиста.

Дух идей Федорова можно усмотреть и в письме Горького к И.В. Сталину (1929): «Историческая необходимость – заставить мужика, истощающего землю своей неумелой – и потому хищнической – работой, заставить его работать коллективно, продуктивно и бережливо по отношению к почве...». И это в то время, как «... все более сознательно

²³ А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 23 июня 1925 г. // Известия ЦК КПСС. – 1989. – №3. – С. 182.

²⁴ А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 13 июля 1925 г. // Известия ЦК КПСС. – 1989. – №1. – С. 246.

²⁵ Там же. – С. 247.

и энергично действует воля рабочего класса, направленная к творчеству новых форм жизни»²⁶. В суждениях Горького мы видим превалировавшую тогда линию партии в отношении к деревне. С наибольшей силой могучий поток революционных преобразований, начатых в октябре 1917 года, переломал крестьянский уклад жизни. Одной рукой новая власть тащила крестьянина в «царство свободы», а другой – душила. Формируя у него новое ощущение коллективности, новая власть всеми доступными ей средствами душила его жажду личной свободы и свободного предпринимательства.

Таким образом, явно видно, что уже к середине 1925 года ситуация на литературно-художественном и литературно-критическом фронтах находилась под пристальным оком руководящих деятелей компартии. А опытные в писательском и критическом деле Горький, Крупская, Бухарин и др. по мере сил участвовали в организации генеральной литературной линии. Надо было оформить «нормальную» рабоче-крестьянскую писательскую интеллигенцию (благо она уже выростала сама по себе), которая не вызывала бы к себе ненависти народа, да научить решать *анафемски трудную задачу* создания образа «положительного» «героя». Вот эти кавычки, которые взяты из писем Горького, говорят о многом, но, прежде всего, об условном характере понятий. Ибо философско-мировоззренческая основа создания положительного образа-типа – это, действительно, субъективно-волюнтаристское навязывание читательскому миру писательской «воли и представления». Но задача была партией поставлена, и лучше всего с ней могли справиться, конечно, люди молодые, не обременённые ни знаниями, ни памятью об опыте прошлой жизни.

Среди этой пролетарской литературной молодёжи, восхищавшей Горького, пребывал и писатель А.П. Платонов. Впечатляюще сильно и выразительно ряд материальных и лингвистических обстоятельств вживания в новую жизнь продемонстрированы в произведениях А.П. Платонова. Можно сказать, что платоновский народ поверил в подлинность нового языка, который становился заместителем привычного бытового, обыденного, широко усвоенного, и в который, казалось бы, и добавить больше нечего. Многие современники и участники процесса переустройства Российской империи понимали, что, может быть, в действительности пока есть только слова, но какие это были слова! Как они завораживали, и каким дурманящим духом светлого и безмятежного будущего веяло от них. Но если и не всем было это понятно, то опять-таки, скорее от скудоумия, от *не-до-понятия*, да и задумываться особенно

²⁶ А.М. Горький – И.В. Сталину. Письмо от 27 ноября 1929 г. // Известия ЦК КПСС. – 1989. – №3. – С. 184-185.

хотя бы даже и «о плане общей жизни», как это попытался сделать т. Воцев из «Котлована», эпоха не давала. Завком, настойчиво вопрошая о причинах его смятения, весьма убедительно разъяснял суть текущего момента: «Если мы все сразу задумаемся, то кто действовать будет?»²⁷.

Идеологи компартии Н.И. Бухарин, А.А. Богданов и А.В. Луначарский со товарищи проделали большую работу, будучи убежденными, что социализм это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил. Но рассуждая о покорении природы, которая окружает человека, в глубине своих ожиданий смелые преобразователи видели уже и покоренную природу человека. Властвовать над природой, значит быть выше её законов, а посему, – выше людей и законов, регламентирующих жизнь общества. Изменить человечество, значит превратить его из конгломерата разумов в монолит воли и интуиции, спаяв в единомыслии. Поэтому, утверждая волюнтаристско-субъективистский подход к реальности, первопроходцы нового природо- и мироустройства жестоко загоняли миллионы особей «несовершенного» человеческого вещества в концлагеря, кнутом и пряником прививали в среде писателей и литераторов способность создавать образ нового человека – положительного героя.

Как нарком просвещения А.В. Луначарский вполне сознательно и целеустремленно реализовал в действительность свои философско-эстетические предпочтения и идеи. Жизнь ради будущего, пусть даже и иллюзорного, – вот квинтэссенция мировоззрения Луначарского. Но по своей сути, жизнь ради будущего, – это идея религиозная. Только верующий человек может со смирением принимать все невзгоды, страдания и неупорядоченность жизни нынешней, земной, ожидая всевозможной и всеблагой компенсации в мире ином, правда, сегодня выступающем для него в обличье иллюзорном. Вот именно в духе религиозном для Луначарского всегда и представлялся социализм. Он, убеждённый богоискатель, писал (1904): «... люди, не умеющие жить в будущем, в творчестве, в стремлении будут уходить с той площади, где медленно воздвигают величественный храм жизни, где поколение трудится вслед за поколением, но где пока видна лишь груда камней, ямы с цементом, стропила, листы железа, очерк фундамента на земле... где всё обещает, но мало что радует уже взор». Вот такая примерно мысль двигала и А.П. Платоновым в его дивном «Котловане». Правда, там ситуация была похуже: материалов строительных еще не было и в помине, но котлован под фундамент рыли вовсю. Да и чуть позже, уже после того как был

²⁷ Платонов А.П. Избранное / Сост. М.А. Платонова / Предисловие Т.С. Шехановой. – М., 1988. – С. 485.

написан «Котлован», когда суровые реалии жизни пролетариев в начальный период строительства социализма: строительство Магнитки, гидроэлектростанций, каналов, автозаводов, тракторных заводов стали массовым явлением, нарком А.В. Луначарский выступал перед литераторами по поводу будущего дворца для трудящихся: «... он ещё не достроен, и вы нарисуете его в этом виде и скажете “Вот ваш социализм, – а крыши-то и нет”». Вы будете, конечно, реалистом – вы скажете правду: но сразу бросается в глаза, что эта правда в самом деле неправда»²⁸. Но здесь-то как раз сам Луначарский повторяет то, что живописал Платонов посредством мечтаний инженера Прушевского («Котлован»).

Социалистический реализм утверждался как реализм мистико-интуитивный, что объединяло здесь и Горького и Луначарского, как двух ведущих промоторов идеи. Горький, как было отмечено выше, призывал видеть «... **инстинкты** и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой». Луначарский же, выступая с докладом о социалистическом реализме (1933), уверен в том, что «... правда – она не похожа на себя самое, она не сидит на месте, правда летит... *и нужно ее видеть именно так*, а кто не видит ее *так* – тот реалист буржуазный и поэтому пессимист, нытик и зачастую мошенник и фальсификатор и во всяком случае вольный или невольный контрреволюционер и вредитель... С точки зрения социалистического реализма, это не правда – это ирреальность, ложь, подмена жизни мертвечиной»²⁹. Потрясающая эквилибристика мысли, антидиалектика и софистика в устах одного из основоположников соцреализма. Из заявления Луначарского понятно, что жизни, исполненной смятения, переживаний, страданий душевных и телесных не место на страницах произведений социалистического реализма. Понятно и то, что неуютная правда для идеологии соцреализма равноценна лжи. И уж совсем понятно, что чем масштабнее вымысел, а то и ложь, чем они фантастичнее, отвечая при этом интересам апологетов социалистического реализма, тем более они отвечают делу социалистического строительства.

В произведениях писателя А.П. Платонова нашли отражение идеи Федорова. Естественно, что «правда» соцреализма требовала иного, «... *и нужно ее видеть именно так*», как рекомендовано, и «*знать то, что должно быть*». Роман «Чевенгур», который вполне мог бы отвечать требованиям художественного метода реализма в литературе, не отвечал требованиям «нового» реализма. Платонов отрицал умозрительное постижение реальности, будучи сам активным непосредственным участником строительства нового общества. Поэтому среди идейно-

²⁸ Цит. по: Гангнус Александр. На руинах позитивной эстетики. – С. 152.

²⁹ Там же.

художественных произведений конца 1920-х годов «Чевенгур» оказался настолько же гениальным, как и «странным» и необычайным, что даже А.М. Горький посчитал неприемлемым его опубликование в советской печати.

Но для того, чтобы понять философско-нравственную подоплеку его главных произведений «Чевенгур», «Город Градов», «Котлован», «Ювенильное море» и других, надо вслушаться в голос, размышляющего над краеугольными проблемами бытия, молодого ещё Андрея Платонова. То, что волнует писателя, скорее, не связано с миром вещей. Достаточно было бы добиться такого положения в обществе, когда не являлись бы доселе неизвестные вещи, и всё стало бы в обществе на свои исконные места. Исчезла бы совершенно ненужная напряжённость в обществе, не растрчивались бы бессмысленно телесные и душевные силы людей. К труду, не способствующему развитию и возвышению человека, Платонов относился скептически, поскольку любые физические усилия непременно должны довершаться работой мысли. Если нет мысли вначале, а лишь труд, то итог не сможет удовлетворить человека, подлинное назначение которого – искание истины. И поэтому Платонов пишет: «Это неравновесие мысли и мира, т.е. отсутствие истины, произвело историю человечества, т.е. труд на протяжении веков. Значит, религия и науки – это попытки слияния мысли с миром. Но мысль – чисто человеческое свойство, и весь вопрос о так называемой истине наш, так сказать, местный вопрос. **Этот вопрос** и мешает нам жить, мешает **воскреснуть** для **полной**, настоящей **всесильной** жизни. Чтобы найти жизнь, надо решить этот вопрос, уравновесить истиной голодное человеческое сознание. Познанный же мир всё равно что покорённый. А раз мы покорим, мы освободимся от него и возвысимся над ним, создадим иную вселенную». Здесь писатель определённо убеждён в возможности постижения вселенной-истины. Если же мы не выполним этого человеческого предназначения, то по-прежнему будем пребывать в мире иллюзий. Но послушаем ещё немного самого писателя, который уверен в том, что «...до того момента, пока мысль не обнимет всю вселенную и не сознает её как истину, человечеству нужны будут разные религии, разные науки и всякие другие условные значки, дымные образы...»³⁰. Правда, чистый Федоров?

Если писателю А.П. Платонову трудно было принять идеологию общества, сплошь погружённого в трясины трудового энтузиазма, и имеющего цели весьма далёкие от человеческого искания истины, то спустя несколько десятилетий вполне спокойно писатели говорили об

³⁰ Платонов А.П. Государственный житель: Проза, ранние сочинения, письма. – Минск, 1990. – С. 651.

обществе, в котором не следует задумываться, а надо действовать, действовать, действовать. Тем не менее, тогда, в шестидесятые годы двадцатого столетия, романтики коммунистического преобразования мира жаждали Работы, поклонились Божеству-Работе. В романе «Территория» автор излагает жизненное кредо своих героев, которых давно уже не интересовали деньги, зарплата, да и честолюбие их было уже преодолено жизнью. Сила, которая заставляла их рисковать и тревожиться и называется работой. «Но что такое работа? Кто может дать этому краткое и всеобъемлющее определение? Страсть? Способ самоутверждения? Необходимость? Способность выжить? Игра? Твоя функция в обществе? И так далее, до бесконечности»³¹. Как мы можем увидеть из сказанного, работа – это всё бытие человеческое.

А.П. Платонов как писатель обладал глубоким талантом, но чтобы понять глубину этого таланта, следует обратиться к фундаментальным истокам его мировоззрения. И, возможно, на этом пути мы сможем понять и многое существенное в философских основаниях соцреализма. Платонов писал: «Весь мир должен стать равен человеческой мысли – в этом истина... До наших пор человек, стремясь овладеть истиной мира для его покорения, как требует его *новая органическая сила – мысль*, человек создавал только миражи истины, обманные видения ее в виде религий и наук. Теперь подошло время, когда человек действительно может познать мир, овладеть истиной о нем»³². Из этого убеждения Платонова видно, что представление о мысли, как новой органической силе сближает его с представлениями философов русского космизма, в частности с идеей Н.Ф. Федорова о том, что из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных.

Апелляция к мысли как органической силе, т.е. как к онтологическому началу, началу действенно-материальному не противоречит, а более того сближает Платонова с Луначарским, который с симпатией относился к реалистическому идеализму, к романтизму бури и натиска. Ведь фактически все указанные представления лежат в русле субъективно-волюнтаристского устремления сделать мир таким, каким он видится *по истине*. Предположительно, но это предположение близко к действительности, философские идеи Н.Ф. Федорова существенно повлияли на мировоззрение основоположников соцреализма. А.М. Горький определенно приветствовал и принимал многие идеи Федорова, в частности, его проект “регуляции природы”, близкий по его мнению, социалистиче-

³¹ Куваев О.М. Территория: Роман. – Х., 1981. – С. 140.

³² Платонов А.П. Государственный житель. – С. 652.

скому пафосу “подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы”, высказывал убеждение в возможности безграничного развития человечества и, в частности, достижения бессмертия. И создатель «религии социализма» Луначарский верил в сверхчеловека, в котором жизнь и разум отпразднуют победу над стихиями.

Исходя из явных субъективно-волюнтаристских представлений предтеч соцреализма и жестких идеологических установок, сформулированных основоположниками его, также можно утверждать, что вера в возможность подчинения природы, связывалась и с подчинением самого человеческого естества идее. Коммунизм представал перед апологетами соцреализма как дело выполнимое общими усилиями, как «общее дело». Поэтому социалистическое искусство должно было написать с чистого листа нового человека нового общества будущего. Писатели приняли знание за конечную цель, заменили дело мирозерцанием – *идеологией*, или культом идей, по выражению Н.Ф. Федорова, и как показала вся история советского социализма, – это привело к неожиданному концу.

В конце, однако, возникает мучительный вопрос: **«А не потому ли так беспощадно и самоедски истреблялись миллионы не только наших соотечественников, но и граждан других стран, что где-то в глубине души верили во всеобщее воскрешение в будущем?»**.

§3. СПРИЙНЯТТЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ТА УНІВЕРСАЛЬНОГО У СУЧАСНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Автор вважає, що між діахронічною та синхронічною площинами виникає тісна залежність, яка проявляється у визначенні самої філософії (останню розуміють тут більше як культурний факт, ніж як спосіб рефлексії). Діється так тому, що від відповіді на питання про піддатливість різних течій філософії на мінливість, обумовлену приналежністю індивідів, що займаються нею, до різних націй, залежатиме відповідь на питання, чим філософія була в історії до цієї пори і чим повинна бути у майбутньому, якщо не хоче втратити своєї окремішності відносно інших дисциплін. Можливе вирішення цього питання може слугувати також виправданням окресленого способу культивування філософії.

Проте у теперішніх роздумах я не намагаюся послідовно дотримуватися розрізнення на синхронне та діахронне охоплення проблеми залежності між європейськими філософськими напрямками та національними філософіями. Виходжу з засновку, що послідовне розрізнення обох цих площин недоцільне з огляду на кінцеву мету роботи³³, якою є спроба відповісти на питання: чи існує зв'язок між двома головними напрямками європейської філософії та національними відмінами філософії. Приймаючи, що незалежно від мови та загальної філософської культури, яка панує в даній мові та конституює цю мову, існує принципова спільність проблем і способів доходження до їх розв'язку, я старатимусь одночасно показати, що існує ряд чинників, як зовнішніх у відношенні до філософії, так і внутрішньофілософських – які полегшують, або утруднюють диференціювання європейської філософії в залежності від національності, в межах якої вона культивується.

Передусім варто замислитись над проблемою значення понять *європейська філософія* та *національна філософія*. Отож мовлення про національну філософію чи філософії має сенс лише тоді, коли можна вказати опозицію, через яку термін *національна філософія* набирав би значення. По суті саме такий автономний характер має багато основних філософських категорій: [наприклад] мовлення про реалізм має сенс лише тоді, коли реалізм можна віднести до ідеалізму, подібно є і з такими парами категорій, як матеріалізм-спіритуалізм, раціоналізм-емпіризм і

³³ Крім того вимагало б введення кількох додаткових засновків, що впливають із факту, що сам період існування поняття нації є у порівнянні з періодом існування європейської філософії досить мізерний. Введення цих засновків потягнуло б однак за собою ряд ускладнень, вирішення яких значно перевищило б рамки цієї роботи.

т.п.³⁴ У випадку поняття національної філософії справа виглядає складніше, оскільки опозицію тут, як видно, складають два поняття: поняття європейської філософії³⁵, що надає певний загальний сенс поняттю національної філософії як такої, а також факт, що можна говорити одночасно і про національну філософію³⁶, і про національні філософії.

Говорячи про європейські національні філософії, слід пам'ятати, що поділ європейської філософії на окремі течії та на національні філософії, має не тільки умовний, але передусім метафілософський характер, а відтак перебуває у тісній залежності від індивідуальних переконань того, хто цей поділ робить, не меншою мірою, ніж будь-який інший філософський погляд. Відносно простіше розв'язати проблему класифікації філософського доробку Європи на філософські напрямки: цей поділ загально у своїх головних начерках повсюдно приймається як невідворотне спрощення, без якого була б неможлива ні орієнтація в історії філософії, ні тим більше в її сучасності (причому знаменним є те, що цей поділ є витвором істориків філософії, а випадки свідомого творення нових течій та визначення їх окремими назвами, належить до рідкісних). Якщо що-небудь є тут проблематичним, то єдино приналежність філософів до тієї чи іншої течії, оскільки приналежність ця не завжди буває постійною протягом усього періоду творчості даного філософа, а крім того окремі філософи часто не бажають, щоб їх зараховували до якогось філософського напрямку (наприклад, Сартр опирався включенню його до екзистенціалістів, відомим є також вислів старого Маркса, що він не марксист).³⁷

Набагато контроверсійнішим здаються поділи на філософії національні. Хоча визначення на кшталт німецька філософія, італійська філософія, польська філософія і т.д. на перший погляд не викликають спротиву, однак при спробі в'яснити, в чому полягає специфіка всіх цих філософій, натрапляємо на принципову проблему, а саме на питання: що

³⁴ Див.: J. Woleński, *Anglojęzyczna (anglosaska, analityczna) i kontynentalna?*, w: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probućkiej, Kraków 1999, s. 9.

³⁵ Окремого розгляду вимагало б питання: чи європейська філософія еквівалентна універсальній філософії, а національні філософії були б тільки мовними та суспільними маніфестаціями цієї універсальної філософії, подібно як локальні відміни католицизму свідчать про різні можливі прояви тієї самої доктрини, в залежності від локальних суспільних і культурних умов.

³⁶ Це розрізнення вважаю істотним з огляду на внутрішню диференціацію того, що визначається назвою національної філософії: можна зокрема серед отих національних філософій виокремити такі, що здаються більш загальноєвропейськими, ніж інші (напр. німецька філософія). Див.: J. Kmita, *Przedmowa w Filozofia. Podstawowe pytania*, pod. red. E. Martensa, H. Schnädelbacha, Warszawa 1995, s. 21.

³⁷ A. Miś, *Filozofia współczesna...*, dz. cyt., s. 8.

таке, якщо щось таке взагалі є – європейська філософія? Питання, чи філософський доробок Європи є чимось підставовим, чимось, що не тільки переростає відмінності окремих національних філософій, а й лежить біля їх підстав, постає як суттєве не лише з огляду на можливість сформулювати задовільну дефініцію поняття *національна філософія*, але також, а може власне передусім, з уваги на проблему європейської ідентичності і європейської традиції.³⁸

Поняття національної філософії можна, крім того, розуміти двояко: або як певну локальну відміну філософії як такої, а відтак як спосіб культивування філософії, обумовлений мовою і певний, важкий для точного схоплення інтелектуальний клімат розмірковувань, або як мислительне зусилля, метою якого є задоволення актуальних потреб, що їх на філософуючого індивіда накладає ситуація, в якій опинилося суспільство, з яким індивід себе ідентифікує. Дивлячись із цієї перспективи, поділ на філософії національні та філософію як таку (чи також європейську філософію, адже тоді проблема набирає чисто мовного характеру) виглядає відносно просто: достатньо відділити погляди суттєві єдино для вузької національної групи від т.зв. традиційних філософських проблем. Однак цей поділ розв'язує проблему тільки на вигляд, оскільки вимагає ре-дефініції поняття філософії, а й навіть впровадження двох паралельних дефініцій, одна з яких охоплює європейську філософію, а друга відноситься до всіх тих поглядів, що не цікавлять нікого, крім індивідів, які належать до визначеної національної спільноти, та й то тільки тоді, коли це зацікавлення стосується власне *національних питань*. Здається філософію такого роду мають на увазі всі ті, хто вважає філософією творчість, наприклад, Ц.К. Норвіда чи С. Бжозовського.

Окремого розгляду в контексті відношення між головними течіями філософії вимагало б питання філософського поділу краєвиду європейського континенту на центр, до якого належало б зарахувати такі країни, як Німеччина, Франція, Англія, Іспанія, Італія і може ще декілька менших, а також філософську периферію. У віднесенні до історії філософії цей поділ був би еквівалентний географічному поділу, натомість сучасно мусив би мати символічний характер, що ніскільки не мусило б зменшувати його виразність. Ця виразність проявляється не тільки через напрям інтелектуального впливу з центру на периферію, але й становить свого роду небезпечну моду – небезпечну тому, що вона імплікує негативне оцінювання всього, що виявляється розміщеним на периферії, та

³⁸ Я не вдаватимусь у відступи на тему історії поняття нації, проте вважаю можливим, що визначення цього поняття не може вдатися без визначення поняття національної філософії.

позитивне оцінювання того, що виникає в центрі, без огляду на справжню вартість щоразових витворів філософської рефлексії³⁹.

Очевидним нарешті здається твердження, що одним із найважливіших чинників, вирішальних для диференціації національних філософій, є мова. Незважаючи на очевидність цього твердження, можна висунути тезу, що мова впливає на відмінність філософій, культивованих у різних країнах не стільки у безпосередній спосіб, скільки через факт, що біля підстав національних філософій можна дошукатися окремих шкіл, заснованих філософами, які вносили самостійний і творчий вклад у розвиток філософської рефлексії. Погляди, виражені однією мовою, іншою мовою виражаються як правило в дуже обмеженому обсязі, і кожна спроба їх перекласти на іншу мову, ніж та, якою вони були первинно сформульовані, з необхідністю стає широкою інтерпретацією. Значення цього факту зростає, якщо мову потрактувати ширше, ніж це звичайно має місце, включаючи у її визначення також якийсь індивідуальний спосіб розумування, тобто щось на кшталт методу доходження до висновку, властивого для конкретного творця і його витвору. Такого роду школа має шанс перетворитися у мислену течію тільки за умови, що погляди, представлені її родоначальником, є не тільки новими і креативними, але й передусім важко піддаються раціональній критиці. Відбити ж таку критику завжди можна після довільного прийняття визначених засновків. У такій ситуації сфера впливу твореної в такий спосіб філософії виходить за межі мови, в якій ця філософія виникла, у протилежному випадку вона є в стані впливати лише на тих, для яких мова не становить непрхідного бар'єру.

Говорячи про європейську філософію, не можна не згадати проблему ідентичності Європи, трактованої як певний культурний універсум. Ця ідентичність, подібно як ідентичність всієї європейської філософії, здається зараз опиняється під щораз більшим знаком запитання, і то зовсім не тому, що визначена географічними критеріями просторова локалізація Європи, вже віддавна не перекривається з Європою, що розуміється як цілість символічних змістів. Говорячи про ідентичність Європи, говоримо по-суті про її відрубність щодо інших регіонів світу чи кіл ку-

³⁹ Прикладом легковажного ставлення до філософської провінції тут може послужити робота Н. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, про яку М. Шпаковська пише: *Справді, деколи важко погодити захоплення цієї роботою (Н. Arendt, авт.) з власним крацим, хоч прозаїчним знанням, а таке знання з'являється майже завжди, коли текст говорить про наші справи і наше минуле. (...) Але все-таки нічого дивного, що на окраїнах цивілізованого світу певні процеси з'являються інакше, ніж у центрі історії. Перед лицем наших європейських аспірацій дуже здорово усвідомити собі часом, як у дійсності нас бачать інші.* М. Szpakowska, *Zakorzenieni, wykorzenieni. O carach, wodzach i człowieku osobnym*, Warszawa 1997. s. 45.

льтури і здається, що те саме можна сказати про європейську філософію. Іншими словами, цю філософію можна виокремити як європейську через віднесення її до позаєвропейських філософій лише за передумови, що й ці позаєвропейські філософії трактуватимемо умовно, причому однаково – як в опозиції до поняття європейської філософії, так і при виконання класифікацій в лоні всього того, що ми погодимося не включати до європейської традиції.

Визначення європейської філософії через віднесення її до філософії позаєвропейської (напр., орієнтальної) збуджує однак щонайменше подвійного роду застереження: *по-перше*, неясно, чи європейську філософію можна трактувати як феномен, пов'язаний з Європою як певним культурним колом, а *по-друге* (і це по-суті центральна проблема цих розмірковувань) – слід усталити, чи мовлення про європейську філософію без виокремлення її національного характеру, не є надмірним спрощенням. Сформульована в такий спосіб проблема, у свою чергу, пов'язується з питанням ідентичності європейської культури відносно її локальних національних формацій. Інакше кажучи, йдеться про те, чи існує одна Європа⁴⁰ і одна європейська філософія, чи в межах змістів, що їх зазвичай зараховують до Європи (і європейської філософії) можна виокремити менші цілості, які у відношенні до символічного стержня європейськості – якщо такий вдалося б визначити – виявляли б більше відмінностей, ніж подібностей.

Здається, що виокремлення в Європі (що розуміється як певний символічний пласт ідей) менших компактних структур, які з рештою слабо (у кращому випадку) пов'язані, можливе за передумови, що Європа у розумінні множини символічних змістів є не що інше, як довільний теоретичний конструктор. Такої думки є серед інших Д. Деланті, який, спираючись на історичні дані, показує, в який спосіб Європа підтримує свою ідентичність в опозиції до свого оточення, розміщуючи свій центр або у басейні Середземного моря, або на півночі, та окреслюючи сенс власної окремішності найперше до ісламу, а потім до східного християнського православ'я.⁴¹ З цієї точки зору у свою чергу сумніви викликає проблема європейської традиції, що розуміється як визначена культурна спадщина, наявна постать якого дозволяє через (у певному сенсі природно та спонтанно) нашарування матеріального та символічного дороб-

⁴⁰ Поняття нації значеннєво є набагато яснішим, що не означає, що воно не викликає різночитань. Наприклад, К.Р. Поппер вважає, що поняття нації не має відповідника в дійсності, оскільки в Європі немає групи людей, які розмовляють тією самою мовою, мають спільну традицію і заселяють територію, яку можна захистити з військової точки зору. Див.: К. Р. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 87.

⁴¹ G. Delanty, *Odkrywanie Europy*, Warszawa 1999, s. 89.

ку чергових поколінь. Згідно з отим конструктивістським схопленням ідеї Європи поряд існують ніби дві Європи: Європа як певний теоретичний конструкт, самою Європою винайдений з метою символічно відділити себе від свого зовнішнього оточення, а також Європа як дійсна якість, якість, однаково – як у символічному, так і в матеріальному вимірі, яка становить (а в кожному разі – повинна становити) об'єкт наукових досліджень і усталень.

Однак, у свою чергу, розуміння Європи як певного теоретичного конструкту викликає сумніви, якщо до поняття Європи захочемо включити також європейську філософію.⁴² На перший погляд також теза про існування традиції європейської філософії спирається на слабких підставах, однак ближчий аналіз показує, що знаходження певних підстав філософської європейської традиції є набагато легшим, ніж знаходження підстав, що дозволяють відстояти тезу про існування європейської філософської традиції як такої. Незважаючи на різноманітність доктрин, течій, напрямків і мов філософського дискурсу, у європейській філософії здається існує якась принципова структура сенсу, побудована на ключових поняттях, створених філософією Стародавньої Греції.⁴³ Про існування такої структури свідчить факт, що неможливою є інтерпретація європейської філософії без звертання до грецької традиції і саме з цього погляду правомірним є твердження, що грецька філософія сформувала європейську парадигму⁴⁴.

Проте з іншого боку було б перебільшенням стверджувати, що на формування цієї європейської парадигми впливала тільки грецька філософія, і ніяка інша: можна вказати національні філософії, що значним чином впливали на філософію, трактовану як спільний доробок філософів. З усією певністю такою філософією є, а принаймні донедавна була — філософія німецька. Важко дати просту відповідь на питання, що є вирішальним для специфіки цієї філософії на тлі інших національних філософій, проте здається не підлягає сумніву, що ця філософія є чимось більшим, ніж тільки множиною поглядів, виголошених індивідами, які представляють німецьку національність, тобто множиною проблем і пропозицій їх вирішення, що не могли б з'явитися ніде-інде поза німецьким мовним обширом. Німецька філософія, як я її тут розумію, це пере-

⁴² Не слід забувати, що остаточно це саме філософські ідеї формували історію Європи. Прикладом тут може бути поняття нації, вигадане Ж. Руссо, а реалізоване французькою революцією. Як висловився Г. Гейне, *Робесп'єр був тільки рукою Жан Жака Руссо*.

⁴³ Тут можна назвати такі поняття як *істина, пізнання, знання, розум, добро, мораль, щастя* та інші. Див.: J. Niżnik, *Tożsamość Europy...*, dz. cyt., s. XII.

⁴⁴ Причому цю парадигму не можна відносити виключно до філософії. Див.: M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977, s. 64.

дусім певна філософська категорія, яку можна визначити за допомогою понять, що були неадекватними для визначення поглядів, що не належать до цієї філософії. Таку думку висловлює сучасний французький філософ Г. Арвон, який, посилаючись на Ніцше, пише: *Зводьте свої міста поблизу Везувія, радить Заратустра своїм учням, підкреслюючи в такий спосіб еруптивний і вулканічний характер, який годиться надати думці, що не фальсифікує сама себе. Саме ота неперервана цілість підземних тисків і дислокацій, ота неустанна воля, що прямує без огляду на ціну до провалля, незважаючи на небезпеку, до якого така вперта рішучість могла б вести, становить особливу рису німецької філософії. (...) Можна сказати, що в кожному німецькому філософі дрімає Емпедокл, який вирішив за всяку ціну протистояти вулканові істини та інстинктивному прагненню кинути в нього. Надзвичайна інспіруюча сила німецької філософії пов'язана безперечно з цим пристрасним, яке ні з чим не рахується, пошукуванням істини, що її вона розміщує у сфері абсолюту.*⁴⁵ Згідно з цим трактуванням німецьку філософію як філософську категорію слід розуміти як будування запобіжників від цілковитого кидання у прірву, до чого веде безоглядна німецька послідовність. Ці запобіжники, у свою чергу – ніщо інше, як конструкції, зведені розумом, що боїться потрапити в ірраціональність.

Слід звернути увагу, що, окреслюючи специфіку німецької філософії, Г. Арвон вказує на *безоглядну німецьку послідовність*, яка проте безперечно не є філософською категорією, а в кожному разі не є категорією, можливою до визначення на ґрунті самої філософії. Тут ми добираємося до питання, чи між німецькою філософією та німецьким духом існує свого роду зворотній зв'язок. Причому це питання з очевидних поглядів не може бути розв'язане: неможливо вирішити, чи дух німецької філософії має первинний характер, є *самобутньою основою німецькості*, чи цей дух, *безоглядна німецька послідовність* якого є тільки одним із елементів, впливає з чогось іще глибшого, з якоїсь іще більш первинної основи, яку слід шукати належало б може власне у філософії. Це питання неможливо вирішити, тому що філософська традиція (чи традиція філософування) у таких країнах, як Німеччина, Франція, Англія чи Італія, виникала століттями, а зв'язок між філософією та процесами, що виникають у суспільствах названих країн був настільки тісним, що спроба визначити те, що було більш, а що — менш первинним, розминалося б з метою.⁴⁶ Проте між актуальною політичною ситуацією та ситуацією філософії виникає настільки тісний зворотній зв'язок, що важко виріши-

⁴⁵ J. Kmita, Wstęp w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, Warszawa 1995, s. 21.

⁴⁶ Див.: С. Bartnik, *O rozwoju zmysłu filozoficznego*, EF № 3/1987.

ти, що у довшій часовій перспективі має вирішальну цінність: філософські ідеї для політичних подій, чи ці події для філософії. Труїзмом буде нагадування, що комуністичні революції ХХ століття були б неможливі без створених філософами ідей, проте не буде вже трюїзмом постановка питання: чи ці ідеї самі не становлять зачатку революцій, тобто чи революція, до якої веде розвиток суспільно-політичної ситуації, не починається від витворення ідеології і, чи ця ідеологія не є по суті справи витвором зовнішньої, позафілософської ситуації?⁴⁷ Зрештою, навіть без викликання революції філософія старається визначати умови співіснування держав і націй, які пов'язували б це співіснування з потребою виробити норми і визначити цінності, які б це співіснування уможливили.

Такого роду суто прагматичне завдання філософії існує також і зараз, і воно стосується не тільки однієї Європи (хоча з уваги на етнічне та культурне розмаїття і в самій Європі це завдання ще не закінчене). *Потрібно*, – як писав З. Бжезіньський, – *ширше, спільне для всього світу розуміння сенсу політики, тобто умов співзалежності людства. Просування далі у бік такого розумування вимагає прикласти зусилля до визначення властивих меж (морального в остаточній інстанції характеру) внутрішніх і міжнародних аспірацій*⁴⁸.

У свою чергу серед отих позафілософських процесів на першому місці слід назвати різнорідність політичних ситуацій, яким у минулому підпорядковувалися нації. З цього погляду повчальним є порівняння німецької та польської філософії: якраз особливий характер політичної ситуації Польщі справив, що серед поляків ніколи не сформувалося *філософське чуття*. Як пише С. Бартнік, *поляки одвіку успадковують – може крім історіософії – нехиті до філософських систем і до мислительних теорій з дивним винятком щодо математики, логіки і методології, до яких-то наук багато-хто хотів сьогодні у філософії втекти*⁴⁹. Без сумніву той особливий збіг позафілософських обставин справив, що в

⁴⁷ Щоб унаочнити суть проблеми, зв'язок між філософією та політикою було навмишно сформульовано у вигляді альтернативи *або... або*. В дійсності мають безперечно рацію як прихильники вищості філософії над політикою, так і політики над філософією, причому ця рація, що додатково ускладнює і так уже заплутану проблематику, вирішальною мірою залежить від того, які політичні події та філософські ідеї, беруться до уваги.

⁴⁸ Z. Brzeziński, *Out of control*, New York 1993, zob. także: K. Murawski, *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne*, Warszawa 1993, s. 14.

⁴⁹ S. Bartnik, *O rozwoju...*, dz. cyt., s. 7. Бажання *втекти* з філософії у такі дисципліни, як математика, логіка та методологія можна легко пояснити власне нехиттю до спекулятивних філософських систем, завжди обтяжених деякою дозою спекулятивної недостовірності. У математиці й логіці, за винятком можливо методології (яка проте культивувалась поляками як частина логіки, а не теорії пізнання), маеш упевненість, що все, що не є достовірно істинним, достовірно є хибним.

Польщі ситуація філософії зараз є набагато гірша, ніж у країнах Західної Європи: читається небагато філософських праць, та й самих філософських публікацій (трактати, статті, коментарі, рецензії тощо) з'являється відносно небагато (хоча в даний момент ситуація виразно покращується у порівнянні з періодом до 1989 року). У свою чергу недобір філософських публікацій випливає з невеликої потреби в них, що видно зокрема у менш-більш популярних тижневиках, які не хочуть публікувати філософських праць, виходячи з засновку, що вони не знайдуть читачів⁵⁰.

Незважаючи на те, що, наскільки мені відомо, немає порівняльних досліджень, присвячених цій проблемі, з великою ймовірністю можна сказати, що ситуація виглядає подібно у всіх посткомуністичних країнах, які зараз проходять політичну й економічну трансформацію.

Говорячи про європейську філософію (не вирішуючи при цьому питання, чи це має бути філософія універсальна, чи правомірно було б, принаймні у віднесенні до сучасної філософії, відрізнити європейську філософію від американської) неможливо не згадати про емпіричні науки та про їх вплив на філософію, а також на поточне відношення до неї. Вплив цей не завжди набирає вигляду спихання філософії на узбіччя інтелектуального життя точними науками. Деколи ця залежність може набрати форми взагалі протилежної: в ситуації, коли рівень актуально культивованої філософії є високим, розвиток точних наук може допомагати розвитку філософського мислення (і навпаки – низький рівень філософії може справляти, що суспільна свідомість зосереджується головню на точних науках)⁵¹. Однак не тільки суспільна філософська свідомість залежить від виду взаємодії між філософією та наукою, оскільки в ситуації швидкого розвитку точних наук доходить до переконання (а це переконання зачіпає однаково і науковців, і самих філософів), що *будь-що, що має автентичну пізнавальну цінність у наших інтелектуальних заходах, має її настільки, наскільки наближається до моделі експериментальних або дедуктивних наук*⁵². Згідно з такого роду розумінням філософії, ця дисципліна мусить або припинити своє існування і бути витісненою науковим мисленням, або перетворитися в методологію наук, підпорядковуючись загальним вимогам науковості.

Цей статистичний спосіб розуміння філософії є важливий для сьогоденних роздумів з двох точок зору. По-перше, філософія, будучи однією з багатьох наукових дисциплін і звужуючи свої компетенції до дослідження мови та методів інших наукових дисциплін, втрачає можливість існування як багатоманітність, обумовлена локальною відмінністю мислення: ніхто в

⁵⁰ Див.: S. Bartnik, *O rozwoju...*, dz. cyt., s. 8.

⁵¹ Див.: S. Bartnik, *O rozwoju...*, op. cit., s. 8.

⁵² L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 18.

решті решт не намагатиметься довести, що можливим є сенсовне проведення розрізнення між європейською фізикою та її національними представленнями. Проте існує другий і важливіший аспект сцієнтистського редуцціонізму - цей редуцціонізм визволяє опір з боку тих, хто не погоджується на відмову від традиційного способу культивування філософії тільки тому, що традиційне філософування не виконує вимог науковості, а цей опір може вести до надмірного браку довіри до всього, що виявляє ознаки раціональності⁵³. Філософія тоді починає трактуватись як дискурсивний, але незважаючи ні на що суб'єктивний спосіб вираження погляду на світ⁵⁴.

Вираження погляду на світ через філософію у такому розумінні, не є однак нічим іншим, ніж конституванням філософії самою собою, в оперті на особливий вид цінності, що звичайно пов'язуються з філософією. А ці цінності, їх ієрархія та спосіб оцінювання залежать, з точки зору вибудовуваних філософій (у такому розумінні) конструкцій, від культурних та соціальних відмінностей не меншою мірою, ніж від індивідуальних уподобань окремих філософів. З цього погляду здається малоімовірним, щоб постмодерністська філософія могла виникнути й розвинутися деінде, ніж у Франції, уподобання до зовнішньої форми беруть гору над турботою про внутрішні змісти⁵⁵.

В добу глобалізації, що охоплює також філософію, виникає необхідність встановити (хоча б тимчасово): чи опозиція між національними філософіями та філософією європейською (чи європейськими філософськими напрямками), це щось корисне для філософії чи навпаки — непотрібний баласт, що утруднює обмін поглядів між мислителями, які послуговуються різними мовами. Безперечно національний характер різних філософських шкіл і доктрин був би для філософії чимось небажаним тоді, коли б виявилось, що різноманітність локальних способів філософування є, загалом кажучи, для результатів філософської рефлексії немає ніякого значення, себто незалежно від локальних традицій, у тому числі мовних, філософи доходять до принципово тотожних висновків. Проблематичним зате є власне те, чи ота різноманітність справді не має значення.

З такою ситуацією маємо справу у випадку, коли філософія розуміється як логіка, адже відомо, що між середньовічною християнською логікою та логікою індійською виникає лише різниця у вираженні тих самих змістів.

⁵³ Див.: J. Niznik, *Arbitralność filozofii*, Warszawa 1998.

⁵⁴ Див.: L. Kołakowski, *Kultura...*, op. cit., s. 22.

⁵⁵ Про інтелектуальне життя у Франції на зламі XIX і XX ст. С. Бжозовський пише так: *Світське життя та його вимоги виявили вирішальний вплив на формування французького складу розуму і літератури. Адже світське життя було у Франції з часів уконститування централізованої бюрократичної монархії тереном, на якому точилися бої за впливи, владу, кар'єру*. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Warszawa 1969.

Якщо ми визнаємо філософію наукою, тоді зовнішнім симптомом її науковості може бути власне піддатливість на *перетворення в національну*. У цьому місці варто навести слова Ю. Бохеньського, який в історії філософії вирізняв три періоди, в яких філософію трактували як науку і як науку її можна потрактувати також з точки зору сучасних критеріїв науковості. Для Бохеньського наукою є лише аналітична філософія, а в історії філософії можна вирізнити три (приблизно сторічні) періоди її бурхливого розвитку та проміжні між ними тисячолітні періоди занепаду філософії. До періодів бурхливого розвитку філософії Бохеньський зараховує філософію Аристотелеву та стоїчну (III–IV ст. до н.е.), середньовічну схоластичну логіку (XIII–XIV ст.), а також сучасну, тобто XX ст., аналітичну філософію. Після кожного з цих періодів наступав довготривалий період, коли філософи ставились до аналізу мови явно вороже.⁵⁶

Проте не здається, щоб філософія Аристотеля, схоластична чи тим більше сучасна аналітична філософія, були напрямками, що розвивалися б інакше, в залежності від країни походження їх філософів. Аристотелева і стоїчна філософія може збуджувати чи не найбільші сумніви, однак ці сумніви виглядають необґрунтованими з уваги на той факт, що тим, що до наших часів акцептується і визнається найвищим досягненням грецької філософії, є саме грецька логіка. Нелегкою справою виявляється також окреслення національних, просторових і змістових рамок аналітичної філософії.⁵⁷ Це означає, що в періоди зростаючого онауковлення філософії та підпорядкування її тим самим вимогам, яким підпорядковуються точні науки, класифікація на напрямки, що охоплюють всю європейську філософію на окремі національні філософії⁵⁸ є більш пробле-

⁵⁶ Див.: U. Schrader, *Poza logiką nie ma nic prócz nonsensu*, в: W. Mackiewicz, *Człowiek miarą wszechrzeczy. Słynne sentencje filozofów*, Warszawa 1997, s. 204.

⁵⁷ Я. Воленьський на цю тему пише: *Не відомо, хто вигадав поділ філософії на англomовну та континентальну. Здається, що [наш] здогадний винахідник використав номенклатуру, чинну в історії політики. Справді, певні риси британської політики (...) обґрунтовували виокремлення Великої Британії та континенту як обшарів, що підлягають відмінним принципам закордонної політики. (...) Однак коли політичний сенс прикметника „континентальний” втратив свою актуальність у політичній географії, то з’явився як засіб порядкування філософської дійсності, (...) старається поєднати разом три критерії: географічний, предметний і мовний. J. Woleński, *Anglojęzyczna (anglosaska, analityczna) i kontynentalna?*, в: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probuckiej, Warszawa 1999, s. 11.*

⁵⁸ Прискіпливішого аналізу вимагала б теза, згідно з якою в отих трьох згаданих періодах неможливі будь-які сенсовні поділи філософії на напрямки. Наприклад, виокремлення у сучасній філософії таких напрямків, як аналітична філософія, екзистенціалізм чи постмодернізм, здається з цього погляду хибним, бо нагадує поділ дерев на високі, листяні і тропічні.

матичною і неясною, ніж у періоди, що їх Ю. Бохеньський був схильний вважати періодами кризи філософії⁵⁹.

Проте з іншого боку національне забарвлення філософії можливо становить щось таке, без чого філософія втрачає свою ідентичність, перестає бути пошуком істини, який випливає з потреби зрозуміти світ ідентифікованого та всіх інших індивідів, незалежно від епохи і кола культури. З цієї точки зору сучасна професіоналізація філософії була б для цієї дисципліни шкідливим явищем. Як зауважує Б. Скарга, *філософія сьогодні культивується професіонально, проходячи різні рівні наукової кар'єри, подібно як в інших дисциплінах, менш чи більш амбіційно, однак ніщо не вказує на те, щоб цей різновид кар'єри визначав інший спосіб життя*.⁶⁰ Тим часом філософія, починаючи від своїх зачатків у стародавній Греції, коли з'явилися основні філософські поняття, аж до початку XX століття, розумілась як щось наскрізь індивідуальне, як особистий досвід зусилля пошуку істини. *Філософія, – пише Ю. Доманський про грецьку філософію, – є між іншим постійним прагненням, нескінченним процесом. Прагнучи до своєї мети – мудрості, ніколи її не досягає*.⁶¹ Ще Гуссерль писав, що *філософське пізнання світу творить не тільки нові результати особливого роду, але також людську орієнтацію, що незабаром інтегрує[ть] в усю решту практичного життя*.⁶² У свою чергу для Ясперса про істинність даної філософської доктрини свідчить ментальність і спосіб життя філософа.

Говорячи про стародавню грецьку філософію, чи часто забуваємо, що ця філософія була власне грецькою і, що її виникнення не було б можливим десь поза Грецією. Можливо це означало, що філософія у грецькому розумінні (себто як постановка питань, незважаючи на можливість знаходження остаточної відповіді, а не свідоме звукування обширу пошуків до проблем, які можна вирішити науковим методом) становить специфіку європейської філософії. Філософія, що розуміється індивідуально (як постановка проблем, що є дійсними проблемами, для того, хто їх формулює), з цього погляду здається приреченою.

⁵⁹ Про початки філософії Нового Часу В. Татаркевич наступним чином: *Філософія XVII ст. розвивалася найбухливіше у Франції, в Нідерландах і в Англії. Італія, яка під час Відродження вела перед у філософії, вичерпала свою творчість і зійшла на другий план. В Іспанії на це століття припала регенерація католицької схоластики, а в Німеччині – відновлення католицької схоластики*. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. II, s. 41.

⁶⁰ B. Skarga, *O filozofie bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 237.

⁶¹ J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 5.

⁶² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 34.

§4. ЗАМЕТКИ О ДИАЛЕКТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Очень часто мы задаемся вопросом: что такое философия? Возможно потому, что обычно она воспринимается как наиболее сложный и абстрактный из всех предметов, как область, бесконечно далекая от повседневной жизни. Но несмотря на то, что люди думают о ней как о чем-то запредельном, далеком от их обычных интересов, тем не менее, у каждого из нас есть свои философские взгляды, и при этом совсем неважно, хотим мы этого или нет.

Само слово *философия* имеет греческие корни и означает любознательность, а вообще мы трактуем философию как сложную интеллектуальную деятельность. Философ ангажирован в решение вопросов, которые имеют для всех нас существенное значение. Отдельные философские системы являются не только результатом опыта и знания этого индивида – философа, они являются также кристаллизацией практического опыта целых социальных групп, попытками его обобщения.

История пишет каждому философу его второе *Opera posthumana*. Ведь система, имевшая в свое время определенный смысл, с течением времени приобретает иные значения. Именно поэтому мы начинаем смотреть на создателя работ сквозь призму времени, приписывать ему убеждения, которых он не выражал, придавать его мыслям определенный порядок и смысл, с которыми он, быть может, никогда бы не согласился. Кроме того, каждая философская система, даже наиболее развитая, имеет свое неопределенное место, что приводит к появлению интерпретационных дискуссий. Примером этого может служить философ, о котором пойдет речь. Мы имеем в виду молодого Гегеля, страстно увлеченного творчеством Ж.-Ж. Руссо и опиравшегося на его учение. Опора на идеи Руссо выступила у Гегеля попыткой включения в собственное мировоззрение факта революции и проблем, порожденных ею. Гегель находил у Руссо также предпосылки и исходные пункты для конструирования собственного диалектического понимания социальной действительности. Однако система Руссо, представленная Гегелем, подверглась трансформации, поскольку он обращался к отдельным идеям, переформировывал их и насыщал иным содержанием, включая их в иную целостность собственного мировоззрения. Таким именно образом дальнейшее развитие слилось с диалектическим отрицанием. Сюжеты, почерпнутые из произведений Руссо, были переформированы, расширены и включены в совершенно иные историко-философские контексты, в результате чего их изначальный автор, прочитанный Гегелем, перестал быть аутентичным Руссо. Поэтому философия всегда является продук-

том своего времени. А что свидетельствует о ее силе, так это то, что новая эпоха всегда должна искать новую философскую формулу и новые решения. Если же она использует наследие прошлого, то пытается критически его интерпретировать, дополнять, переосмысливать.

Философская истина, по Гегелю "является собственным движением в себе самой". Философия "должна появляться лишь благодаря собственной жизни понятия, для нее важно, чтобы она была приводящей саму себя в движение душой реализованного содержания". Он также утверждает, что "задачей философии является понятнейшее представление того, что есть, поскольку тем, что есть, является разум. Что касается индивида, то каждый, несомненно, есть дитя своей эпохи, подобно и с философией: она является своей собственной эпохой, представленной в мыслях".

Согласно древнегреческому философу Платону (который первым начал изучать диалектику), каждый, кто познает, не только знакомится с универсалиями, но их уже знает, поскольку он вполне может "вспомнить" об истине, несомненном знании, находящемся в нем. Поэтому действительным содержанием диалектики является то, что знало бы любое лицо, если бы достигло действительного знания. "Когда кто-то начнет постижение абсолюта (т.е. форм, платоновских идей) лишь благодаря миру разума, без использования чувств, то знание не иссякнет до тех пор, пока, благодаря чистому разуму, не возвысится до созерцания абсолютного добра. Тогда, наконец, оно найдет самоё себя на конце интеллектуального мира". Это было классическое понимание диалектики по Платону. В то же время в древности диалектика определялась и как искусство дискуссии. Согласно современным авторам, диалектика определяется как теория действительности и метод ее познания, основанный на рассмотрении феноменов в движении и развитии. Она, таким образом, является противоположностью метафизики.

Основой современной диалектической концепции является различение акта и силы Аристотелем. Диалектика заняла в философии Гегеля центральную позицию. Философская концепция диалектики всегда относится к состояниям вещей. Мы говорим о диалектической ситуации тогда, когда нечто можно понять лишь как результат двух противоположных моментов (как, например, у Аристотеля движение). Оба эти момента всегда взаимосвязаны и соотносятся друг с другом. Каждый из них обусловлен другим, противоположным. Взятый сам по себе, а следовательно, без второго, каждый из этих моментов становится односторонним, абстрактным, лишь частичным аспектом. О том, что здесь идет речь о проблеме единства и противоположности, свидетельствует гегелевская характеристика диалектики: "Диалектика является идентичностью идентичности и не-идентичности, а, следовательно, единством

единства и противоположности во всем, что реально, что является единством акта и силы у Аристотеля". Это великое открытие, совершенное Аристотелем, заключается в том, что сама проблема оказывается *диалектической*. В понимании Гегеля, например, является диалектическим естественное бытие (субстанция) как единство феномена (внешняя сторона) и истинного бытия (внутренняя сторона). Феномен есть явление (чувственное), явление чего-то, что лежит в его основании, и поэтому оно отсылает к тому, феноменом чего является – к истинному бытию. Это бытие, однако, является внутренней стороной вещи, опосредованной через движение феномена. Оно нуждается в нем и отправляет к нему. Без этого внешнего проявления оно не может быть внутренней стороной. В этом смысле естественная субстанция в своей конкретности является идентичностью бытия (внутренней стороны сущности) и явления (внешней стороны, видимости), идентичности и не-идентичности. В естественной субстанции оба момента диалектически связаны и *сохранены*. Она является *результатом* их обоих.

Жизнь Гегеля совпала с периодом Французской революции, когда поражение Наполеона привело к попыткам реставрации старого дореволюционного порядка. Отношение Гегеля к этим социальным переменам было далеко небезразличным. Он не только постоянно менял свое отношение к ним, но его политическая позиция оказала огромное воздействие на решение теоретических проблем, на все его мировоззрение. Кратко остановимся на биографии мыслителя.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в Штутгарте 27 августа 1770 г. в семье высокопоставленного чиновника Княжества Вюртемберг. Его мать была образованной женщиной в области литературы и искусства. Она позаботилась об образовании сына и дала ему знание латинского языка и классической литературы. После смерти матери его старшая сестра Кристина осуществляла опеку над тринадцатилетним Вильгельмом, его образованием. В гимназии Гегель принадлежал к числу отличников, вел записи лекций, которые отыскал и опубликовал в 1936 г. известный исследователь гегелевского наследия Хоффманштейн в сборнике "Документация становления Гегеля". Из этих записей мы узнаем, что Гегель в основном интересовался историей Древнего Рима и античной литературой. Он блестяще владел латинским и древнегреческим языками, что позволяло ему читать в оригинале произведения классических авторов, в том числе Аристотеля, Софокла и др. Он пробовал свои силы даже в переводе на немецкий язык фрагментов из произведений этих писателей. В найденном дневнике находятся также цитаты из произведений Локка, Юма и Канта. Есть там также попытки собственных размышлений, в том числе рефлексия о том, кем является просвещенный человек, основанная на использовании идей Канта и других подходах к

трактовке человека. В период учебы в Штутгартской гимназии Гегель продолжал оставаться под влиянием Канта и его концепции человека – раздвоенного существа, подчиненного, с одной стороны, законам природы, с другой – самостоятельно определяющего принципы своего поведения. Это дуалистическое понимание человека Гегель сумел преодолеть лишь в своем зрелом мировоззрении.

Огромное воздействие на выработку его собственного взгляда на мир оказали годы учебы в Тюбингенском теологическом институте, в котором он пребывал в 1788 – 1793 гг. благодаря стипендии, выделенной князем Виттенберга Карлом, там он готовился к получению профессии пастора. Вузовская программа способствовала тому, что в сферу интересов Гегеля вошла религиозная рефлексия и теологическая проблематика. Однако гораздо более значительное влияние на творчество Гегеля оказали политические события и контакты с соучениками. Здесь он познакомился с известными создателями романтического движения Гельдерлингом и Шеллингом. Молодые друзья искали новые идеи, перешагивающие через дуалистическое кантовское понимание человека. Гельдерлингу Гегель обязан, прежде всего, противопоставлением античности и современной культуры, представленной в христианстве, сюжеты которого он развил и модифицировал в своих первых писательских пробах пера. Когда Гегель учился на втором курсе, в Париже началась революция, охватившая затем всю Францию и закончившаяся взятием Бастилии. Известия об этих и других событиях быстро расходились по Германии. Гегель в числе других тюбингенских студентов с энтузиазмом воспринял лозунги равноправия, свободы и братства. Недавние исследования историка Хондта свидетельствуют о том, что Гегель изучал публикации, освещавшие события во Франции, отсюда его хорошее знание истории этой революции, анализ ее причин и хода, оценка результатов. К его пребыванию в Тюбингене относятся неопубликованные фрагменты творческого наследия, найденные в конце XIX века в библиотеке Берлинской Академии наук. Они были собраны Нолем и опубликованы в 1904 г. под названием "Юношеские теологические сочинения Гегеля". Для них характерна убежденность в противоположности древнего общества обществу христианскому, а также всей современной культуре. Эта убежденность питалась верой в возможность воскрешения античного идеала. Однако после успешного окончания учебы и сдачи экзаменов, дававших право осуществлять пасторскую деятельность, он не приступает к ней. Гегель получил должность гувернера в богатом доме в Берне. Там его предыдущие размышления обогатились экономическими сюжетами. Замечания, касающиеся демократии и равенства в доходах, – это эхо дискуссии в кругах французских революционеров. Гегель верит в возможность опоры демократической политической жизни на добродетели

тель и имущественное равенство. Его убеждения в области нравственных норм, были инспирированы наследием Канта. Перелом в этих позициях наступил только после переезда Гегеля из Берна во Франкфурт, где в 1796 – 1800 гг. он работал гувернером в доме банкира. Тогда он попробовал свои силы в качестве поэта, но безуспешно. Гегель предпринял также попытку непосредственного участия в политической жизни Германии в форме публицистических высказываний по актуальным проблемам. Так, мы находим его публикации в политических журналах по вопросу суверенности государства. Франкфуртский период определяется как фаза кризиса эволюции взглядов Гегеля, который проявлялся в противоположных тенденциях, поисках и сомнениях. Есть основание утверждать, что уже тогда закладывались диалектические основания его мировоззрения. В его рассуждениях возникает понятие судьбы, нетождественной античному року, судьбы как содержащейся в человеке необходимости, независимой от нравственных представлений.

В работе "Фрагмент системы" он описал диалектическое видение мира как полярной целостности, меняющей свою структуру. Эти диалектические идеи Гегель продолжал развивать после переезда в 1800 г. в Йену где он приступил к научной и педагогической деятельности в местном университете. Гегель был скромен в своих академических устремлениях, со временем он стал доцентом Йенского университета, в котором он читал лекции по философии, и это дало ему возможность сформулировать собственную философскую систему. Лишь в 1806 г. Гегель получает должность профессора. Его лекции по реальной философии ценны тем, что позволяют познакомиться с его политическими убеждениями того времени. Их кристаллизация способствовала выработке основ его философской системы. Этому способствовало также осмысление философии Канта и Фихте, являвшихся наиболее влиятельными немецкими доктринами XVIII и XIX веков. При этом Гегель не отождествлял себя с позициями Шеллинга, подчеркивая, что философия должна опираться на законы разума и являться знанием, доступным всем мыслящим людям. Полностью собственные позиции Гегель представил в первой обширной книге "Феноменология духа". В ней получили окончательное оформление основные принципы диалектического идеализма и явный разрыв с Шеллингом. Свою собственную философию Гегель трактовал как теоретическое объяснение и обоснование новой, рождающейся культуры, подчеркивая тем самым связь философии с ее исторической эпохой. Гегель высказался также по проблеме положения человека в истории, при этом он констатировал, что всеобщая история не является ареной счастья. Каждый человек поступает согласно личным склонностям и потребностям, исходя из собственных интересов, страстей. Будучи сознательным существом, он ставит перед собой опреде-

ленные цели и стремится к их реализации. Но независимо от того, удастся ему их достичь или нет, в результате его деятельности создается нечто большее и нечто иное – создается всеобщая история. Каждое действие человека имеет определенный объективный смысл, т.к. действующий человек неосознанно становится орудием в руках исторической необходимости. На этом основано коварство исторического разума. "Идея, – утверждает Гегель, – оплачивает свое существование не за собственный счет, а за счет страстности индивидов". Итак, центральной точкой в понимании действительности является абсолютная идея – субстанциональный разум. Эта идея постоянно стремится к собственной цели, которая заключается в самопознании. Что касается человека, то в случае, когда его личные цели совпадают с ходом истории, он может реализовать их. И благодаря этому, как это не парадоксально, он может стать счастливым. На этом основан весь трагизм судьбы человека. Именно таким образом "идея оплачивает стоимость существования... ценой индивидов". Исторический ритм у Гегеля является драматическим процессом, наполненным конфликтами, трагедиями, отчуждением.

Выводы из гегелевского видения истории были революционными. Однако немногие осознавали это. Почти повсеместно Гегель воспринимался как апологет существующего порядка, некритичный певец современного ему прусского государства и общества. Он говорил об исторической необходимости и подчеркивал, что течение истории разумно. Однако в действительности сам Гегель был далек от одобрения результатов, которые приписывают его взглядам. В его понимании, термин действительность не был равнозначен термину существование, а согласие с действительностью отнюдь не означало согласия со всем существующим. Даже если он и писал, что все, "что разумно – действительно, а, что действительно – разумно", то истинной действительностью для него продолжала оставаться нравственная идея. В философии Гегеля "... не остается ничего окончательного, абсолютного, святого; на ней лежит печать неминуемой гибели всего, что существует". Это философия беспокорности и бунта. Гегель был мыслителем, взглядам которого неоднократно приписывалось нравственное безразличие и даже программная аморальность. Но философия Гегеля окончательно вступила в мир истории, она явилась не готовым завершённым результатом, а процессом, подчиняющимся диалектическим закономерностям, развивающимся в драматическом, полном противоречий ритме.

Поскольку Гегель был философом, придерживавшимся антиутопических воззрений, то он открывал перспективу состояния, в котором полностью реализуется сознание свободы, а межличностные отношения подвергаются рационализации. Путь к этому оптимистическому финалу истории лежал через бесконечные трагедии и страдания индивидов и

целых человеческих коллективов. Именно острое ощущение драматичности в истории человеческой судьбы нашло яркое выражение в гегелевском видении социального мира. Существенным этапом в биографии Гегеля явилось его назначение в 1808 г. на должность директора открывшейся в Нюрнберге гимназии, которую он возглавлял до 1816 г. В это время он женился на Марии фон Тухэн, которая была моложе его на двадцать лет, и стал отцом троих детей. Нюрнбергский период был временем семейного счастья и хорошего самочувствия философа. В 1816 г. он возглавил кафедру в Гейдельбергском университете. С середины XIX века живет легенда о Гегеле как о прусском государственном философе, стороннике реставрации и аристократических, консервативных, правящих кругов. Позже многие исследователи оспаривали эту легенду. В 1817 г. Гегель получил от прусского министра просвещения приглашение возглавить кафедру философии в Берлине и принял его. В течение тринадцати лет профессуры в Берлинском университете Гегель был занят исключительно философией, тщательной обработкой своей системы. Его лекции вызывали все более широкий интерес. Со временем вокруг него сложился круг учеников, которых называли гегелевской школой. Берлинский период это, безусловно, время наивысшего расцвета творческих сил философа.

Смерть Гегеля явилась неожиданностью для его окружения: она наступила 14 ноября 1831 г. в результате болезни системы пищеварения. (врачи в диагнозе причиной смерти назвали холеру). Его многочисленные тетради были собраны учениками и изданы. Его обвиняли в изменчивости взглядов. Действительно, Гегель на протяжении жизни радикально изменял свои политические взгляды, но никогда не менял философских воззрений. Первоначально его считали единомышленником Шеллинга в области философии, затем он порвал с ним и выступил с собственными взглядами, которым остался верен до конца. Самого себя он считал мыслителем трезвым и точным, а плоды своей спекуляции облекал в трезвые, схематические одежды. Еще при его жизни появились анонимные брошюры с достаточно примитивными обвинениями. Его философия обвинялась в абстрактности и непригодности для описания реальных конкретных явлений. Гегель не приспособивался к этой критике, он защищал свои позиции. Однако позже критические мнения натолкнулись на острые ответы учеников философа, которые защищали познавательную ценность теоретического и логического анализа. Они отстаивали также идею о том, что философия является научным знанием, опирающимся на точный метод мышления.

Что касается сути диалектического метода, то Гегель основным законом логики считал диалектический закон: каждому истинному суждению соответствует не менее истинное возражение, каждому тезису –

антитезис, из которых потом рождается синтез. Это происходит потому, что каждое мнение пытается быть примененным ко всему бытию, а когда оказывается, что оно к нему не применимо, его необходимо опровергнуть. Если мы скажем, что абсолютный дух является чистым бытием (с этого, на первый взгляд, безупречного суждения Гегель начинает), то мы не сделаем о нем еще никакого заключения, а значит, следует сказать, что он является ничем. Утверждение о том, что абсолютный дух есть бытие, ведет к антитезису: он есть ничто. Подобное происходит со всеми иными утверждениями. Истинами они могли бы быть лишь в том случае, если бы выражали знание о целом бытии, – это гегелевский принцип, его концепция истины, но ни одно знание не охватывает всего бытия. Отсюда следует, что ни одно утверждение не является полностью истинным. Правда и заблуждение сливаются друг с другом, они не являются явными противоположностями. Итак, будучи убежденным в идентичности мысли и бытия, Гегель выводит из закона диалектики общий закон бытия. Процесс перехода от тезиса к антитезису являлся у него не только основой понимания, но и реального развития. За каждым состоянием бытия следует его отрицание, поэтому, вопреки широко распространенному мнению, отрицание не только не исключается из действительности, но является ее неотъемлемой составной частью. Гегель расширил взгляд романтиков (они осмыслили действия противоречивых сил в человеческой душе) на всю действительность. Постоянное преобразование бытия по обязательному закону является его сутью. Принципиальной сущностью гегельянства было убеждение в том, что каждая форма бытия является необходимым звеном развития. Начинание Гегеля было поистине масштабным: он хотел из природы бытия и его развития на основе одного принципа вывести все его формы. Это была самая универсальная философия, которая когда-либо была создана, философия, наполненная безграничной верой в силу человеческого разума. У Гегеля природа и дух являлись двумя основными формами, которые принимает бытие. Он также считал, что философия познает с помощью понятий, а значит, познает самым совершенным образом, ибо искусство только видит, а религия лишь воображает. Поэтому она является самой высокой формой духа. Итак, сущность гегельянства заключается в том, что оно является идеализмом объективным (бытие идеально, но не субъективно), логическим (природа бытия полностью логична, в ней нет иррациональных факторов), эволюционным (дух в природе бытия, поскольку развивается и порождает все более высокие формы бытия).

Во вступлении к "Феноменологии духа" Гегель говорит: истина является целостностью, что означает, что все имеет смысл лишь благодаря целостности. Однако это не неизменная целостность как постоянный или одинаковый порядок, идентичный абсолют, о чем утверждалось в фило-

софии Шеллинга. Гегель все время понимает целостность мира динамическим образом: "... целостью же является лишь такая сущность, которая, благодаря своему развитию, достигает своего окончательного конца". Целость подвержена внутренним изменениям, что является результатом действия не внешней силы, а ее собственной имманентной силы. Принцип развития Гегель описывает с помощью двух категорий. Одна из них – это *превращение в иное*, или *переход в то, что иное*, здесь речь идет о создании внешнего объекта, в котором объективируется идея. В своих последующих работах Гегель говорит о принципе отрицания. Следующая категория называется *опосредованием*, или *распознанием себя в том, что иное*. Содержанием этой категории является познание через объект смысла результата в контексте понимания мира как автономной и динамичной целости. Это означает постижение истины. При этом Гегель подчеркивает, что истины нет в самом результате, который перенимает проблему определения смысла объективного мира, не надея на эту проблему диалектическим измерением.

Гегель был философом Нового времени, его взгляды побеждали метафизическую рефлексиию. Он жил и творил в XIX веке и стал своего рода "отрицательным типом" в среде философов-современников, а неясность и сложность глубины содержания его работ стала объектом многих шуток. Когда в свет вышла книга "Тайна философии Гегеля", то в ней утверждалось, что Гегелю действительно удалось хорошо сохранить тайну своей философии. Его система очень обширна, и поэтому ее невозможно представить полностью в рамках этой работы. Мы остановимся лишь на некоторых основных мыслях. Одним из основных положений, на которые опирается гегелевская система, является убеждение в том, что все во вселенной может быть понято исключительно в категориях объективного или абсолютного духа, который в рамках мировой истории эволюционирует к трансцендентному самоорганизующемуся бытию. Гегель утверждал, что ранние фазы истории абсолютного духа не достаточны для объяснения событий, происходящих за пределами природы, за пределами истории. По Гегелю, все усилия и попытки конструирования системы, которая давала бы полные объяснения, были бы неудовлетворительными, поскольку они содержат противоречия. Начало мира, в категориях Гегеля, – это теории отдельных элементов. Неизвестно ни то, как они связаны, ни то, зачем они существуют. Поэтому любые понятия, отвечающие свойствам, существующим в мире, не достаточны для описания его целости. Абсолютный дух, для того чтобы быть лучше понятым, осуществляет синтез этих элементов по описываемому образцу. Однако это описание не является адекватным выяснением причины, по которой все это существует, потому что, пытаясь выработать полностью рациональное объяснение мира, можно продолжать открывать про-

тиворечивые элементы, или же, по крайней мере, явно не совпадающие или конфликтующие. И поэтому этот абсолютный дух эволюционирует на более высокий уровень – человеческий. Эти этапы представляют собой *марш ума по миру*, реализацию более полной экспрессии абсолютного, или объективного духа, который во время движения становится все более стройным объяснением вселенной. В теории Гегеля этот процесс изменений абсолютного духа носит логический характер, а в пределах нашего опыта он превращается в ряд исторических экспериментов. Логическое развитие составляет известную гегелевскую диалектику, в которой каждой попытке конструирования какой-либо констатации по поводу мира противостоит иная формулировка, а существующее между ними противоречие разрешает суждение, которое содержит частичные истины каждого из них. То, что часто представляется как конфликт между тезисом и антитезисом, в действительности является примером противоречия между двумя неполными понятиями, которые уже позже подвергаются синтезу в более общей формулировке. Абсолютный дух предстает у Гегеля как усилие, постоянно направленное на победу, или разрешение тезиса и антитезиса этой диалектики через конструирование все более высоких синтезов до того момента, когда, наконец, удастся достичь полной самореализации во всеохватывающем синтезе, который содержит все частичные истины в одной огромной истине. И тогда же оканчивается внутренняя логическая борьба, а вместе с ней приходит к концу и мировая история.

С прогрессом диалектики, с развитием вселенной, развивается также наше ее понимание. Однако прежде, чем мир станет полностью понятен, могут постепенно появляться частичные трактовки его структуры, в то время, как путь, по которому *шагает* его развитие, не является еще вполне рациональным, поскольку ум индивида в состоянии постичь лишь тот уровень связей, которые заключают в себе структуры экспрессии абсолютного духа. Поэтому вселенная в целом может быть понята в системе метафизики лишь тогда, когда абсолютный дух достигнет полной самореализации. Тогда же будут идентичны мысль и бытие, поскольку полное понимание и полнота вселенной сольются в единый предмет. Гегелевский подход нашел свое выражение в объективном идеализме. Он является окончательной трансформацией картезианской метафизики в теорию, гласящую, что лишь разум реален, и только ментальные действия наряду с их результатом могут служить основанием для объяснения мира нашего опыта. Гегель полностью объективировал идею и разум, придал им характер независимого и фундаментального неличностного бытия, лишенного каких-либо субъективных особенностей.

Абсолютный дух Гегеля стал реальной вселенной, которая внешне представляется как мировая история, внутренне же – как рациональный диалектический процесс, стремящийся к самореализации. Эта в некоторой степени метафизическая система представляет не простое описание объективной вселенной. Она сама по себе является абсолютным духом, воплощенным с помощью разума.

По мере развития своих положений Гегель отказывается от традиционной терминологии. Он не говорит о субстанции как о субъекте, а вводит новые термины, в основном, это дух, разум или разумная реальность. Это не означает изменения содержания, однако позволяет прояснить своеобразие гегелевского подхода. В "Феноменологии духа" он разработал понятие *дух*, который у него означал целый поток перемен, устанавливающих структуру ценностей. Понятие *дух* позволяет акцентировать роль знания и науки при определении ценностей, при этом он чувствует границы, в которых значимы человеческие творения. Однако понятие *дух* имеет у Гегеля и более широкий смысл, поскольку означает действительность, в которой человеческое сознание формирует определенную структуру ценностей.

Философия Гегеля в своем постижении истины становится самой высокой ценностью и самым глубоким посредником между объектом и субъектом. Наряду с философией Гегель признает и другие области духовной действительности (искусство и религия), в которых реализуются также другие социальные и культурные ценности. Наряду с понятием *дух* у Гегеля выступают также *разум* и *разумная действительность*. Разум означает динамику установления универсальных ценностей, или их объективацию и сознательное одобрение. Гегель считал, что разум создает сферу действительности. Это означает, что разум из того, что существует, выделяет ту область, в которой реализуются универсальные ценности. По мере исторического развития границы этой области изменяются. То, что было разумно, в определенных условиях может утратить свою разумность. Разум у Гегеля становится, следовательно, определителем прогресса. Он служит селекции и оценке социальных и культурных феноменов, т.е. выделению того, что прогрессивно, с точки зрения человечества. В то же время концепция разумной действительности вносит в гегелевское мировоззрение новые элементы, поскольку в процессе иерархизации ценностей она улавливает уничтожительные феномены, появляющиеся в результате утраты ценностей устаревшими институтами, теряющими свою разумность и универсальную значимость. Эта концепция позволяет установить роль нравственного зла и страдания в ходе человеческого прогресса. Она определяет неизбежную цену прогресса, позволяя подчеркнуть драматизм истории и расставание с утопическими иллюзиями относительно бесконфликтности прогресса. Гегель, разрабо-

тывая мировоззрение на основе понятий *дух* и *разум*, являет полную теоретическую самостоятельность. Он выстраивает оригинальную систему диалектического идеализма, в которой ключевая роль в установлении порядка и иерархизации ценностей отводится выступающим в различных видах осознанным феноменам. Идеализм трактует мир как динамическую ценность, а иерархизацию ценностей ставит в зависимость от силы отрицания, которая создает противоречия и уничтожает их. Суть диалектики составляет обособление *иного* и устранение противоречий в новой, более богатой целости. Эта диалектика определяет своеобразие гегельянства. Гегель был одним из идеалистов XIX века, основавшим школу. Его система, благодаря объективному характеру, огромному количеству рассматриваемых проблем и четкой структуре, была предназначена для распространения в учебных заведениях. Некоторое время гегельянство господствовало не только в Германии, но и за ее пределами. Гегелевская школа отличалась результатами, к которым приходили ее члены, поскольку его диалектический метод мог служить для доказательства и противоположных идей. Эта школа разделилась на правых (старогегельянская школа) и радикальных левых (школа младогегельянцев).

Еще при жизни Гегеля его доктрина столкнулась с отчаянным сопротивлением. Она критиковалась сторонниками других спекулятивных систем, но прежде всего, ее отрицательно оценивал Шеллинг, что было похоже на некие внутренние перепалки идеалистов. Эта система осуждалась также Шопенгауэром. Сторонники Гегеля тоже выступали против него с позиций реализма, а Фрис и Бенике с позиций эмпиризма. Французский литератор Стендаль в 1821 г. писал: "Эти якобы философские системы являются лишь темной и лихо написанной поэзией". Однако все это не повлияло на успех гегельянства. И когда Гегель умирал, то казалось, что его доктрина непобедима. Однако вскоре вновь развернулась острая борьба. Самый сильный удар по нему нанесли его ученики, гегелевские левые, которые перешли на позиции материализма и позитивизма. А примерно в 1870 г. в Германии наступил радикальный разрыв с этой системой и возврат к кантианству. Тогда же Гегель стал символом ложной трактовки философии, и примерно два поколения жили в презрительном отношении к нему. У. Джеймс писал в конце XIX столетия: "Способ гегелевского мышления точно такой, какой бывает после отравления перекисью азота".

Гегеля обвиняли в том, что его философия была конструкцией, не считающейся с фактами и позитивным прогрессом науки. Тем не менее, она сохранила сторонников и поклонников. Ее энтузиастами явились иностранцы. Таин писал: "Ни один из философов не поднялся до таких вершин. Этот Спиноза, умноженный на Аристотеля, опирающийся на

пирамиду науки, выстраиваемой на протяжении трех веков, ... остается лучшим мыслителем XIX века, а его концепция мира – самая глубокая и лучшая".

В то же время лорд Гэлдон уже в 1924 г. писал: "Я вообще думаю, что Гегель более, чем кто-либо другой со времен Античной Греции приблизился к окончательной истине". Гегельянство в конце XIX века нашло сторонников также в Скандинавии, а на рубеже XIX и XX веков оно стало мощным течением в Италии. Примерно в это же время оно вызвало волну нового интереса и признания на немецкой родине.

Гегелевское наследие по-прежнему является объектом противоположных оценок. Различные публикации книг на тему гегельянства вообще не содержат бесспорных обобщений или повсеместно признанных утверждений, в то же время они являются попытками сведения гегелевского наследия к традиции одной из живых философских тенденций. Одни представляют Гегеля как "протопласт диалектической логики", понимаемый как противоположность традиционной формальной логике. Другие же видят в Гегеле первооткрывателя диалектического и неустрашимого противоречия между человеческой личностью и социальным окружением с его злом инструкций, норм, институтов и предписаний.

Несомненно, не все идеи Гегеля сохранили прежнюю актуальность, а многие из них явно устарели. Однако, несмотря ни на что, гегельянство по-прежнему функционирует в культуре, поскольку наследие Гегеля является незаменимым инструментом мыслителей в их теоретических и идеологических спорах.

§5. ДЕЯКІ ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ТА ТЕХНІКО-ЕКОНОМІЧНІ АСПЕКТИ БІОЕТИКИ

И изгнать Адама, и поставил на востокъ
у сада Едемскаго херувима
и пламенный мечъ обращающійся,
чтобы охранять путь къ дереву жизни
(Бытіє: 3, 24)

Зрозуміла річ, розмірковуючи над сутністю біоетики, ми намагаємось розв'язати принципова важливі філософські проблеми. Хоча остаточно розв'язати їх неможливо, тому що вони спираються передусім на певні упередження, – а якщо бути чесними перед самими собою, – то на те, *у що віриться*. Звідси – постійно виникаючі дискусії й суперечки, намагання довести правоту одних і довести хибність ідей іншого.

У своїх роздумах стосовно сутності біоетики, як важливої і необхідної складової сучасної етики, професор Войцех Сломський, спираючись на існуючі концепції і праці, звертається до дослідження значного кола проблемних питань філософії загалом, а етики й біоетики зокрема.

Розмірковуючи над особливостями становлення біоетики, неможливо уникнути питання про її зв'язок з наукою та з процесами соціально-економічного і морально-релігійного розвитку сучасного суспільства. Адже неможливо розмірковувати над сутністю біоетики як такої поза специфікою розвитку економічного та науково-технічного прогресу, який надзвичайно швидкими темпами розвивався протягом другої половини ХХ сторіччя.

Чи можливою була б біоетика вже в кінці ХVІІІ – на початку ХІХ сторіччя, коли швидкість суспільних змін призвела до появи першої економічної теорії, – теорії віросповідання багатства? Чи можливою була б біоетика у зазначені часи, коли очікували, що якась така теорія буде спроможна повернути у суспільство утрачене гармонійне і врівноважене становище.

Час, або, іншими словами, напрям, в якому розвиваються фізичні процеси, просто був відсутній в природничих науках аж до появи термодинаміки у ХІХ сторіччі. Шотландський професор філософії Адам Сміт відкрив закон усесвітнього економічного тяжіння – *особисту зацікавленість*. Згідно А. Сміту, коли кожна людина керується особистими інтересами, а це парадоксально приводить до оптимальних результатів для економіки в цілому. Різні люди мають своєрідні таланти і здібності, і коли вони мають свободу для розвитку своїх талантів і їх застосування,

економічні показники ростуть на благо всіх. А усілякі штучні перешкоди заважають, оскільки система є саморегульованою.

Чи можна погодитися із законом скорочення прибутків, сформульованим Джоном С. Міллем, ідеологом лібералізму, в той час, коли Карл Маркс і Фрідріх Енгельс писали свій «Комуністичний Маніфест»? Зростання добробуту ніколи не встигатиме за зростанням населення. Надія – на досягнення соціально-економічної рівноваги шляхом звернення до кращої сторони людської природи і обмеженні народжуваності. Ідею економіки як гри, в якій сумарна вигода сторін дорівнює нулю, і страх перед зростанням народжуваності дав Європі священик, економіст і історик Томас Мальтус. Саме він умудрився так налякати сучасників загрозою перенаселення, що у результаті призвело до появи інструментів контролю народжуваності. Він стверджував, що вбогість і страждання неминучі у будь-якому випадку, а прогрес – химера. Подаючи убогим, ми лише погіршуємо загальне становище, оскільки збільшуємо кількість ротів. Але Мальтус, цей хрещений батько філософії песимізму, все-таки посприям утвердженню теорії змін і розвитку, що зробило можливим абсолютно новий тип мислення. Вже Чарльз Дарвін застосував історію до самої історії. Він показав, що зміни – це не відхилення від природного ходу речей або порушення рівноваги природи, але автентичний стан.

Швидше за все Ч. Дарвін не зумів автентично зрозуміти теорію Мальтуса. Проте Дарвін здійснив геніальну інтерпретацію песимістичних переконань Мальтуса з тим, щоб найкращим чином пристосувати їх до своїх власних поглядів. Боротьба за існування, яка для Мальтуса була причиною всіх негараздів, для Дарвіна стала рушійною силою еволюції, появи все більш досконалих організмів. Так біологія зробила вирішальний вплив на економічну філософію, хоча та відкидала біологію і її історичний метод на користь ньютонівської фізики і її статичного світу.

Еволюція є різновидом змагання, на кшталт олімпійської системи, – на вибування. Але правила еволюції виключно складні і містять великий елемент випадковості. Крім того, правила ці весь час змінюються. І все одно переможець буде виявлений, на незадоволення багатьох і багатьох з тих, хто програли. Ми з вами переможці: і той, хто написав цю книгу, і той, хто пише цю післямову, і ті, хто нас читає, ваші друзі і домашні вихованці, дерева у вас на дачі, і навіть хробаки у землі, словом, усе, що зараз живе на цій планеті. Усі інші – це ті, хто програли. Стверджують, що приблизно 99,99% всіх біологічних видів, які існували коли-небудь, зараз не існують. Усі вони просто вибули з участі в турнірі. Ми використовуємо умовний нахил кожного разу, коли задаємося класичним нерозв'язним питанням про те, як би протікало наше життя, якби не трапилися ті чи інші події або ми в якийсь момент ухвалили інші рішення?

Природа – це не пікнік з друзями. Безжальний відбір просуває те, що більш функціональне в конкретних обставинах. Давайте замислимося, а чи не ґрунтується і наше естетичне сприйняття буття (що вижило разом з нами) на імплантованій в наш мозок генетичній боротьбі за виживання. Краса, якою ми схильні наділяти квіти орхідеї чи яскраве забарвлення пір'я павича, і захоплення довгошиїми жирафами, є такими тільки тому, що підтверджують і підкреслюють еволюційні можливості до адаптації нашого мозку. Естетичне сприйняття – це щось на кшталт вбудованої сигнальної лампочки генетичного відбору. Ми радіємо, коли наш малюк починає ходити або говорити, і цінуємо собачу вірність; при всім тим, і дитина і зазначене вище одночасно корисні і приємні (і це взаємозалежно). У той же час ми уникаємо зустрічей з отруйними зміями і тримаємося подалі від погано пахнучих і сповнених бактерій і зарази сміттєвих баків, оскільки ці явища представляють загрозу нашому виживанню, а тому наші гени запрограмовані на естетичну огиду по відношенню до них.

Теорія Дарвіна далека від досконалості. У ній відсутнє задовільне пояснення механізму передачі сприятливих генетичних характеристик від одного покоління іншому. Дитина, як правило, схожа на своїх батьків, але навіть діти не є рівним поєднанням батьківських характеристик. Від чорного kota і білої кішки не вийде в точності сірого кошеняти. Звичайно, якби різні характеристики батьків змішувалися рівномірно, то це привело б до пом'якшення всіх істотно відмінних рис кожного з них і появи рівномірно розподіленої маси біосубстанції. Замість цього природа з року в рік породжує на світ потомство із зростаючим рівнем складності, різноманітності і спеціалізації. І таку множинність кольорів і відтінків важко пояснити.

Відповідь запропонували в 1953 році учені Френсіс Крік і Джеймс Уотсон, які вперше описали унікальну структуру молекули ДНК. На початку 1960-х стало можливим розрізнити окремі «слова» генетичного коду, а до середини 1960-х – повністю «зламати» його шифр. Сьогодні, на початку XXI століття, складено повну «карту» геному людини. Усе наше біологічне минуле, усі генетичні передумови нашого майбутнього стануть відкритою книгою. Усі слова в цій книзі написані за допомогою чотирьох «хімічних» літер: А (аденін), С (цитозін), G (гуанін) і Т (тіамін) в різних комбінаціях. Усі організми, які коли-небудь жили і нині живуть, створені відповідно до схожих одна на одну і просто складених інструкцій, що написані однією мовою. Нова генетика – це одна з найбільших інтелектуальних революцій усіх часів, оскільки біологічне стало можливим описати цифрами.

Саме життя, – відтворення клітин і їх впорядковане об'єднання в системи різної складності, – це є процес, який цілком узгоджується зі

сферою інформаційного менеджменту. Життя у фундаментальному сенсі цього слова – це питання розповсюдження інформації. Тіло – це набір тканин, що утілюють біологічну інформацію. Завдяки пре-програмуванню клітини тіла «знають», хто вони і чим повинні займатися. Не потрібно навчати яйце як ставати куркою, – воно і так знає. Можливо, саме інформація вдихає життя в матерію. Отримуючи Нобелівську премію в області медицини (1969) Макс Дельбрук запропонував як жарт, посмертно присудити й Аристотелю премію за відкриття ДНК: Філософ припускав, що форма курки міститься вже в самому яйці. На жаль, Дельбрук не включив в число співавторів Рене Декарта.

Серйозних заперечень заслугове положення, що генетична інформація складає основу не тільки анатомії живої істоти, але також і її поведінки. Класичні гуманісти не хочуть вірити цьому і наполягають на тому, що у людини є душа, і що ця душа і всі духовні явища не залежать ані від тіла, ані від усієї біології. Тільки бездушні тварини керуються інстинктами; ми ж, люди, вище за це. Та і прихильники біхевіоризму так само скептичні, вони стверджують, що рефлексі і поведінка є результатом навчання. Згідно цих поглядів, свідомість людини при народженні – чистий лист паперу.

Але генетика відкидає всі ці положення (чи вірування?). Ми не можемо навчитися тому, до чого ми не маємо генетичної схильності, як би нас не заохочували. Людський мозок запрограмований на вирішення певних типів завдань за допомогою певних, заданих типів процесів, стверджують апологети генетики.

Те, що ми, люди, на відміну від наших найближчих родичів мавп, уміємо користуватися граматиною, не означає, що ми колись виявилися працелюбнішими і наполегливішими; просто завдяки генетичним змінам ми розвинули новий специфічний для нашого біологічного виду інстинкт. Мова, яка у своїй усній, а потім і у письмовій формі стала основним засобом культурного обміну і розвитку, поза сумнівом, має біологічне коріння. *Незважаючи на численні дослідження і припущення учені так і не довели ані божественної, ані соціальної природи мови.* Тому слід припустити, що ми навчилися тому, до чого були здатні навчитися. По суті, саме інформація в наших генах визначає, «хто ми є».

Як наслідок «природа людини» дійсно існує і вона у вирішальному ступені визначає не тільки наші здібності до мов, але і нашу поведінку, і нашу культуру в цілому. Новонароджений (натус) – це не чиста сторінка, а носій програми, яка, з одного боку, надає колосальні можливості розвитку, здатності до навчання і взаємодії з навколишнім світом, а з іншого боку, одночасно, має специфічну структуру і специфічні обмеження застосування, які однозначно визначені біологічною

історією. Це судження генетики розвивається в руслі традиції астрологічного тлумачення.

Ріднить їх ще й те, що ані астрологія, ані сучасна генетика не ставлять перед собою завдання з'ясувати, чому *ця істота* народилася саме *тут і зараз*.

Важко все-таки звільнитися від нормального відчуття універсальної зумовленості, пануючої в нашому Всесвіті. Як не дивно, але до цих пір розвиток генетики не відмінив пануючих уявлень про суть людської свідомості, про особливості людського пізнання світу і людської культури.

Так, у генетики є одна важлива властивість: вона працює. Досягнення останніх років у вирощуванні культурних рослин і порід домашніх тварин вражають. Тому вже не доводиться серйозно сумніватися ні в її методах, ні в теоретичних основах. Наше знання про природу людського виду зростає приголомшуючими темпами. Складання генетичної карти генома людини, тобто приблизно ста тисяч генів, розподілених в хромосомах, є хімічною формулою людської істоти. Цей неймовірно довгий текст обсягом до мільярду слів, еквівалентний 800 Бібліям, не просто доступний для прочитання, він дає нам інформацію про наше минуле і майбутнє, і його можна навіть редагувати!

Вражає еволюція методів пророцтва і спостереження. Так, для астролога епохи Відродження і Нового Часу цілком достатньо було знати точний час і місце народження натуса і картина його справжнього і майбутнього життя могла бути задовільним чином описана. Були певні передумови і механізми «заглянути» і в минуле натуса. Рене Декарт, якого не цілком влаштовували інтуїтивно-пророчі прозріння астролога, які вимагали особливих здібностей і мистецтва, мріяв дізнатися, що складає усі частини сім'я будь-якого виду тварин і людини. При цьому він сподівався, що з цього вдасться вивести чисто математично всю фігуру і будову кожної частини досліджуваної тварини чи людини. Він також сподівався, що тоді вдасться вирішити і зворотну задачу: із знання особливостей тіла вивести знання (формулу?, ген?) сім'я.

Нині генетики вважають, що маючи в своєму розпорядженні знання про свої генетичні передумови, люди можуть вперше за всю свою історію планувати своє життя, виходячи з достовірно базової інформації. Вони можуть вибирати найбільш відповідну кар'єру і освіту, планувати народження дітей від найбільш відповідного по генному набору партнера, вирішувати які вживати продукти і таке інше. Утім, тривожить те, що і власті, і працедавці отримують доступ до інструментів бездоганного тестування працівників і службовців. Таким чином меритократія, за влучним зауваженням шведського біолога Торбьорна Фагерстрьома, матеріалізується в принципово нову форму «генократії».

Подібний розвиток подій, звичайно, викличе певний протест з боку класичних гуманістів, для яких образливий сам факт, що природжені здібності людей будуть порівнювати і ранжувати. Подібно тому, як ми сприймаємо концепцію «виправлення імен» Конфуція, також важко буде спростувати «природність» такого процесу порівняння і ранжування, – адже в цьому полягає природний відбір. Розвиток буде безупинним, по тій простій причині, що цей інструмент реально працює, і принцип «людина на своєму місці» або зайнята «спорідненою працею» надзвичайно цінна для усіх зацікавлених сторін. Буде проголошено, що деякі види робіт настільки важливі, що в даному випадку мета виправдовує засоби. І саме тут прорве дамбу. Коли табу порушується в одній сфері, його неможливо зберігати для суспільства в цілому, а особливо для плюралістичного суспільства.

Може відбутися те, про що в різних формах мріяв в ідеалі Платон (а услід за ним Т. Кампанелла), що практично насаджували король Філіпп II Іспанський і Гітлер: зв'язок між сексуальністю і відтворенням потомства зникає. Секс стає швидше хобі, проявом індивідуальності, без яких-небудь бажаних або небажаних наслідків. Відтворення ж все більше відбуватиметься під жорстким лабораторним контролем. Питання про те, хто чий батько, буде знято. У результаті маніпулювання генами стане можливим вже на ембріональній стадії уникнути появи у майбутньому ракових захворювань, хвороби Альцгеймера, алергії і цілого ряду інших. Також в значній мірі стане можливим програмувати потомство і навіть наділяти його якостями, які ми раніше навряд чи розцінювали як «людські».

Адже впродовж всього ХХ сторіччя біологічну еволюцію і культурний розвиток розглядали як недотичні феномени. А інтерес дослідників в основному обертався навколо того, як суспільне середовище впливає на людську поведінку, а зовсім не як людські інстинкти формують суспільство. Ця точка зору має ідеологічне підґрунтя, – в основному, завдяки тому, що в спотвореній формі теорія еволюції, разом з іншими квазінауками, так часто використовувалася шарлатанами для виправдання різного роду расистських і інших людиноненависницьких ідеологій.

Ряд сучасних мислителів вважають, що в інформаційній парадигмі розділення культури і природи виглядає застарілим. Культура – це нова версія природи. Мабуть, відмираючі гуманістичні інститути капіталізму все сильніше наполягатимуть на введенні обмежень застосування генних технологій. Будуть рости вимоги встановлення жорсткого контролю з боку держави і наукових експертів над будь-якими дослідженнями, що стосуються усіляких буржуазних табу. У багатьох випадках подібні вимоги знайдуть відгук в середовищі політиків, а в окремих випадках

більш менш серйозні обмеження генетичних експериментів вже введені. Але все це вже не так важливо.

Можливо, найбільш просунуті генетичні дослідження вже протікають у тиші закритих від стороннього ока лабораторій в законспірованих приватних володіннях. Крім всього іншого, іудео-християнські уявлення Заходу про святість унікальної особи не є універсальними. У інших частинах світу, наприклад, в Азії, погляд на цю проблему значно менш сентиментальний, тому там дослідження протікають практично безперешкодно. Процес акліматизації суспільства навряд чи обійдеться без потрясінь і конфліктів. Радикальні нововведення в області медицини завжди викликали запеклі дискусії і зустрічали опір з боку груп, чий моральний авторитет піддавався загрозі. Наприклад, пересадка рогівки ока, узятій у тільки що померлих людей.

У суспільстві, де немає центрального органу, що регулює моральність, навіть парламенту, розвернеться мовчазна боротьба між зацікавленими групами за вплив і право визначати допустимі норми і практики. Те, що неетичне сьогодні, завтра буде прийнято повсюдно. Незважаючи ні на що, люди прагнутьимуть все більш широко застосовувати досягнення медицини в цілому і генних технологій, зокрема. В інформаційному суспільстві править не той, хто голосує, а той, хто споживає. І це відбулося з штучним заплідненням. Як тільки з'ясувалося, що є значне число бездітних сімей, які жадають мати дітей і можуть щедро сплатити за своє щастя, як відповідна можливість з'явилася. Сьогодні зачаття в пробірці – рутинна процедура. Найближче майбутнє готує нам цілий ряд подібного «нетократичного способу ухвалення рішень» – поза політичною системою, поза впливом більшості. Головне в цих швидких змінах те, що концепція «природного» все більше втрачає своє значення. Чим більше ми дізнаємося про історію нашого біологічного і культурного розвитку і устрій людського суспільства, тим очевидніше представляється штучним зіставлення природи і культури, що раніше здавалося очевидним. Природа і культура – це дві надзвичайно складні системи управління інформацією. Обидві підкоряються одному і тому ж закону: закону природного відбору. Обидві демонструють одну і ту ж внутрішню логіку: рух від простого і часткового до все більш складної взаємодії у все більшому масштабі.

Різні групи населення у боротьбі за право мати велику свободу самовизначення вступають у взаємодію з подібними їм групами в рамках усесвітньої електронної мережі. Стратегія ізоляції не має майбутнього. У віртуальному світі протистояння між локальним і глобальним представляється уявним. На думку журналіста Роберта Райта, нинішня ситуація виносить на порядок денний стару як світ ідею створення глобальної держави.

Сучасна економіка своєю життєрадісністю і прагненням переступити через раціональність здатна звести з розуму фінансистів, які здобули класичну освіту, а також біржових аналітиків. Це означає, що міфічна концепція «нової економіки» і економіка визначена як «глобалізація», є насправді двома різними речами. По-перше, це стара економіка в абсолютно новому світлі, у якій, в результаті зміни парадигми, всі колишні моделі і розумові процеси замінюються новими. Нові моделі, сконструйовані на основі нових ідей, повинні бути значно точнішими, ніж попередні. По-друге, нова інформаційна технологія надає всім охочим можливість брати участь в «ненульових» іграх абсолютно нового типу. Співпраця приймає несподівані форми, абсолютно нові типи інформації стають цінними, і нові стратегічні альянси стають все більш інтенсивними і проникають усюди. Виробники, дистриб'ютори і покупці все більш тісно зв'язані один з одним в електронні співтовариства. Справжнє розуміння першого феномена розвіє зауваги і непевність, пов'язані з другим. Влада в інформаційному суспільстві у результаті опиниться у тих, хто зрозуміє і справиться із непевністю.

Підводячи деякі підсумки сказаному, відмічу, що філософсько-методологічна підоснова генної технології полягає в тому, що на словах пропагуючи змінюваність й ідею еволюції, на практиці генетики утверджують постійність і застій. Принципове і послідовне питання: «Що відбудеться зі світом, в якому пануватиме свавілля генетика, вихованого у дусі «філософії стабільності добра і корисності», які розуміють саме так, як уважає цей генетик?», – не ставиться. Але якщо ж трапиться так, що реалізується означена філософія, то відбудеться щось дивне, якщо не страшне, але точно непередбачуване. Недаремно Господь Бог, вигнавши Єву й Адама, які згрішили, з раю, поставив у древа життя ангела з вогненним мечем.

Тим самим, Він вказав, що істоти, які не здатні самостійно еволюціонуючи пристосовуватися до змінних умов навколишнього середовища, приречені загинути дочасно. Але при цьому Він не позбавляв їх можливості скуштувати відому частку задоволення і *страждань*. Спроба звільнити людину від страждань, зберігши право на задоволення, – абсурдна. Фатальний закон взаємозбігання протилежностей, про особливу форму справедливості якого говорив Геракліт, працює абсолютно і невідворотно.

Отже, має стати зрозумілим, що сучасна людина, яка живе у світі, сповненому досягнень науки і техніки, не може не використати певну частину їх для вдосконалення своєї власної людської природи. При цьому тонка діалектика гедонізму, садизму і мазохізму повсякчас провокує у практиці суспільного буття загалом дискусійні теми абортів, клонування, трансплантації тощо. Людське й машинне у такий спосіб рап-

том виявляються надзвичайно очевидними, примушуючи знову і знову замислюватись над тим, чим є людина: мислячим очеретом, творінням богонатхненним, а може лише тільки простою машиною. Саме у цьому трикутнику припущень, що спираються усього навсього на певну парадигму вірування, і полягає суть суспільно значимих дискусій лікарів, моралістів, кібернетиків та філософів. А тому стає зрозумілим, що абсолютно правильної вичерпної відповіді на усі часи і для усіх не існує. Але життя виду «*homo sapiens? sapiens?*» поки ще продовжується, а тому для певної категорії людей у залежності від їх соціально-економічного та психофізичного стану, означені проблеми мають суттєве значення навіть на рівні латання або й заміни дефектних «деталей» і «вузлів».

Раздел второй

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ КУЛЬТУР И МИРОВОЗЗРЕНИЙ

§1. КОММУНИКАТИВНЫЕ МОДЕЛИ

В своем исследовании я исхожу из того, что передача сообщения возможна лишь с использованием символов. При этом информация должна быть закодирована отправителем, т.е. выражена с помощью символов (чаще всего языковых знаков), а затем расшифрована получателем. Процесс расшифровки сообщения можно разделить на два этапа: получение сообщения и его интерпретация, т.е. понимание через придание значений знакам, входящим в это сообщение. Само понимание сообщения не является достаточным условием коммуникации, поскольку может случиться так, что получатель проинтерпретирует (поймёт) сообщение лишь более или менее соответственно с намерением отправителя, что часто может случаться в практической жизни или, что еще хуже, например, встречается полная невозможность раскодирования сообщений. О коммуникации как об общении можно говорить лишь тогда, когда значения, приписываемые получателем отдельным символам близки или идентичны значениям, которые этим символам придал отправитель.

Существует множество коммуникативных моделей, большинство из которых, однако, являются слишком простыми, чтобы точно выразить процесс коммуникации в организации. К самым простым относится линейная модель, предполагающая лишь существование отправителя, получателя и коммуникативного кода. Роль цели передачи сообщения учитывает модель Х. Ласвелла. Для идентификации цели передачи Ласвелл предлагает анализ отправителя, содержания, использованного средства сообщения, аудитории, а также результата получения сообщения.

В свою очередь, модель К.Е. Шеннона и В. Вайвера учитывает также возможные искажения (шумы), возникающие в процессе передачи сообщения от отправителя к получателю. Эта модель состоит из восьми элементов: источника (отправителя, передатчика), передачи (содержание сообщения), кодера, служащего переводу содержания на язык символов, канала (медиума) с различной пропускной способностью, декодера, расшифровывающего закодированное сообщение, получателя, обратной связи, шума. Роль, которая в этой модели приписывается шумам, вытекает из факта, что модель была разработана для удовлетворения потреб-

ностей телекоммуникации, а не для теории общественной коммуникации¹.

Еще более сложной является модель, учитывающая также возникновение обратной связи между отправителем и получателем сообщения, как фактора, влияющего на процесс коммуникации. Эта модель предполагает, что роль отправителя и получателя сообщения относительна, довольно часто отправитель и получатель выступают в одном лице (если мы примем во внимание, например, невербальные сигналы). Кроме того, следует заметить, что обратное сообщение может быть передано не только по тому же самому каналу, по которому была послана полученная информация, но и по какому-либо иному. С этой, второй, ситуацией мы встречаемся в том случае, когда обратным сообщением является действие, предпринятое получателем под воздействием полученного сообщения. Отсутствие обратного сообщения может означать то, что первоначальное сообщение не достигло получателя, а, следовательно, подверглось искажению по вине передающего канала или же не было понято. Невелика роль обратного сообщения также в случае простых информаций, не требующих высокой точности понимания, особенно таких, которые должны быть срочно переданы.

В свою очередь, согласно Д. МакКуэйлу, коммуникация как таковая происходит на нескольких уровнях, которые этот автор укладывает в схему пирамидальной формы. Место, занимаемое в схеме данной платформой коммуникации, зависит от количества входящих в нее отдельных коммуникативных актов. Итак, в основании пирамиды располагается интерперсональная коммуникация, содержащая самое большое количество коммуникативных актов, происходящих, однако, в уме участника коммуникации, который перед отправкой сообщения рассматривает различные варианты его формулировки. Верхний уровень занимает межличностная коммуникация (между двумя или тремя лицами), далее следует групповая коммуникация (в пределах общественных групп), институциональная коммуникативность, организационная, а также массовая. Модель Г.Р. Миллера принимает во внимание кроме отправителя, получателя, кода и канала, также коммуникативные компетенции отправителя и получателя, их взаимные отношения, жизненный опыт, и, наконец, ситуативный контекст. В свою очередь, в модели В. Шрамма акцент по-

¹ М. Zalewska, *Komunikowanie się jako podstawa relacji społecznych*, w: *Metody organizacji i zarządzania. Kształtowanie relacji organizacyjnych*, pod red. W. Błaszczyk, Warszawa 2006, s. 157.

См. также: J.W. Newstrom, K. Davis, *Organizational Business Communication*, New York 1989; P.I. Morgan, *Organizational Behavior and Management*, Dubuque 1989; N. J. Adler, *International Dimensions of Organizational Behavior*, Boston 1986; R. Ross, *Speech Communication*, Englewood Cliffs 1983.

ставлен на многоаспектность, сложность коммуникативного процесса. В этой модели не выделяются отправитель и получатель сообщения, в тоже время предполагается, что передача и кодирование сообщений происходит одновременно между всеми участниками коммуникации. Существует также модель-посредник, в которой выделяются отправитель и получатель, однако, при этом предполагается одновременность передачи и получения сообщений. Участник коммуникации передает сообщение с помощью одного или большего числа каналов, при этом одновременно он как получатель декодирует сообщения, передаваемые по другим каналам².

Коммуникация в какой-либо организации зависит не только от организационной структуры, но также от целого ряда иных элементов, входящих в организацию, т.е. от целей, людей и технических средств. Все эти факторы влияют на состояние коммуникативных процессов в организации.

Способ коммуникации, т.е. выбор получателем сообщения, а также его содержания, зависит, прежде всего, от места, занимаемого индивидом в организационной структуре. От места в организации зависит также способ реализации целей, в том числе в равной степени как общих целей деятельности организации, так и целей коммуникации, таких как наставление, демонстрирование, информирование, мотивирование, установка добрых взаимоотношений и т.п. Между целями коммуникации и структурой организации устанавливается достаточно тесная зависимость. Для коммуникации "вниз" (передача от менеджеров подчиненным) характерно наставление, мотивирование, демонстрирование и, конечно же, информирование. Этот род коммуникации часто начинается на вершине организационной структуры, а сообщения передаются на все более низкие уровни этой структуры вплоть до исполнителей. В противоположном направлении движутся информационные потоки в случае коммуникации "вверх". Цель такой коммуникации заключается в передаче информации от исполнителей к руководителям, и, естественно, в данном контексте нет речи о мотивировании и наставлении. Коммуникация "вверх" более восприимчива к помехам, поскольку информация проходит через отдельные управленческие уровни, где она подвергается фильтрации и селекции, так как часто руководители низовых структур определенную информацию считают несущественной и малоинтересной для своих руководителей³. Для "горизонтальной" коммуникации (между сотрудниками тех же самых ячеек) характерно, в свою очередь, стремление установления хороших отношений. Здесь отсутствуют формальные

² Ср. J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, Wrocław 2006.

³ Ср. R.W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, Warszawa 1998, s. 563.

процедуры коммуникации, характерные двум предыдущим направлениям.

Условием коммуникативного процесса (в отличие от отдельного акта коммуникации, или же односторонней коммуникации) является обратная связь. Можно выделить два типа данной связи: оценивающая связь (позитивно и негативно), а также недооценивающая связь. Позитивно оценивающая связь служит поддержанию отношений, созданию впечатления, что собеседник является самым важным элементом коммуникативного процесса. Они очень важны, например, в мотивировании работников на выполнение заданий. Для правильного течения процесса коммуникации, ставящей своей целью передачу информации, особенно важны негативные обратные связи, поскольку они позволяют отправителю сориентироваться в том, что его сообщение не получило правильной интерпретации. Однако, с другой стороны, обратные сообщения с негативной оценкой могут вызвать у собеседника защитную реакцию и привести к срыву процесса общения. Наконец, связи, не содержащие оценки, позволяют получать информацию об эмоциональном отношении получателя сообщения к передаваемому содержанию, могут также помочь четко сформулировать мысль или же склонить кого-либо к обдумыванию определенных содержаний.

В непосредственных контактах между людьми внимание отправителя сконцентрировано на отправителе. Это означает, что способ понимания сообщения зависит не от намерения отправителя и формы его высказывания, но также от того, как он воспринимается участниками организации (в том числе от его компетенций, знания, опыта, престижа, убеждений и т.п.)⁴. В первую очередь, именно непосредственные контакты членов организации позволяют отличить сообщение от общения. В первом случае целью отправителя является желание получения пользы (например, реализация получателем какого-либо задания) или же намерение осуществить совместную деятельность. Во втором случае, речь идет, прежде всего, о поддержании неформальных связей между людьми, а также об удовлетворении личного любопытства или потребности акцептации⁵. Поскольку это неформальное и не связанное непосредственно с целями организации общение происходит с использованием времени, которое работники могли бы посвятить работе, то многие менеджеры считают, что оно вредит организации и должно быть сведено к минимуму. Однако, с другой стороны, общение ведет к "интеграции" коллектива, являющейся, в свою очередь, одним из основных условий производительности и трудовой активности.

⁴ Ср. А. Potocki, *Komunikacja wewnętrzna w przedsiębiorstwie*, Kraków 2001, s. 12.

⁵ Ср. L. Grzebiuk, E. Trzebińska, *Jak ludzie porozumiewają się?*, Warszawa 1978, s. 23.

В коммуникации можно провести грань между явным знанием, связанным с образованием и опытом участников организации, и тайным знанием, в большей степени зависящем от интуиции и здравого смысла, однако, часто исключительно необходимым при решении проблем. Поэтому многие организации стараются использовать именно это тайное знание, организуя, в числе многих методов "мозговую атаку" или внедряя специальные техники ассоциации фактов⁶. Предполагается, что распространение и использование этого знания в организации в значительной степени зависит от уровня неформальных контактов ("общение").

С точки зрения систематизации видов передаваемой информации технические средства общения можно разделить на средства, позволяющие передавать тексты, языки и картины. Для передачи текста до недавнего времени служил факс, однако его место все чаще занимает электронная почта (подобно тому, как стационарный телефон сменяется мобильным телефоном). Для результативной передачи сообщений важен правильный выбор средства передачи сообщения (например, не следует высылать электронное письмо товарищу, который сидит за соседним письменным столом), а также выбор соответствующей формы сообщения для данного средства. При телефонном разговоре собеседники не видят друг друга, т.е. из процесса общения исключается язык тела, благодаря которому в непосредственном разговоре можно сориентироваться, слушает ли собеседник сообщаемое, понимает ли его, соглашается ли с ним. Правильный подбор слов в данном случае важнее, нежели при непосредственном контакте⁷. Однако, отправитель обладает возможностью поинтересоваться мнением собеседника, поэтому не исключена возможность обратной связи. Телефон является идеальным средством передачи информации, которую необходимо передать как можно быстрее⁸. Выбор канала зависит также от потребностей и требований получателя, а также от значимости информации. Сложное содержание должно быть передано с использованием канала, который позволит получателю тщательно и многократно познакомиться с ней, т.е. оно должно быть передано в письменном виде. В тоже время непосредственная передача сообщения может служить мотивацией для членов организации.

В пределах словесной коммуникации можно различить коммуникацию вербальную и письменную. Различия между ними свидетельствуют о влиянии, оказываемом средством передачи информации на

⁶ I. Nonaka, H. Takeuchi, *Kreowanie wiedzy w organizacji*, Warszawa 1999.

⁷ Ср. А. Potocki, R. Winkler, A. Żbikowska, *Techniki komunikacji w organizacjach gospodarczych*, Warszawa 2003, s. 88.

⁸ Ср. U. Gros, *Analiza systemu porozumiewania się w organizacji*, „Przegląd Organizacji” 1993, № 3, s. 11.

способ общения. Итак, письменная коммуникация вообще более официальна (за исключением электронной почты), сведена исключительно к информационному пласту (хотя определенную роль могут играть использованные стилистические средства), для нее характерно более тщательное обсуждение данного предмета, отсутствие возможности получения мгновенного ответа, пространственная удаленность участников коммуникации и т.п.

Одним из видов высказывания, в котором часто соединяются вербальное, письменное и визуальное сообщение, является публичное выступление, т.е. собрание, конференции, съезды, лекции и т.п. Некоторые из этих выступлений (например, на собрании) часто являются постоянным элементом коммуникационной структуры организации. В таком выступлении должна быть строго выдержана определенная форма, т.е. присутствовать название (тема), строго определенное содержание, а в конце также итоговые формулировки самых важных выводов. Публичное выступление является сообщением, направленным ко многим получателям, поэтому оно должно ориентироваться на неоднородный уровень аудитории и ее перцепционные возможности. В данном случае имеется в виду не только ясность и понимание сообщения, которые могут достигаться путем исключения символов, не вызывающих у части получателей никаких ассоциаций, но также достижение целей, которым служит данное выступление. Итак, следует избегать растянутости, дополнять вербальное сообщение аудиовизуальным сообщением, неоднократно повторять основные идеи, что облегчит слушателям их запоминание, а в случае более длительных выступлений использовать небольшие перерывы, например, в виде рассказанного анекдота.

Реализация целей требует передачи информации о них отдельным организационным ячейкам. Эта информация должна быть доходчивой и понятной каждому из членов организации, поэтому она должна ориентироваться на индивидуальные черты и компетенции. Сообщения, касающиеся целей действия не должны содержать непонятные понятия, неясные интерпретации предыдущих концепций, или же непонятных с точки зрения ячеек отдельных уровней модификации плана действия.

Передача полной и понятной информации о целях деятельности организации важна также с точки зрения личной мотивации членов организации, ангажирующей их для реализации данных целей. Поскольку уровень этой ангажированности зависит не только от конкретных потребностей индивида, но также от совершаемой им оценки шансов на успех или неудачу данного начинания. Такая оценка возможна лишь на основе адекватного знания о целях и стратегиях деятельности.

С точки зрения мотивации, надзора и контроля внутри организации существенной является форма сообщений. Сообщения, касающиеся

целей, должны быть объективны, т.е. лишены выражений, содержащих личную оценку, типа "по-моему", "я считаю" и т.п. Недостаточной также является односторонняя передача (т.е. от менеджеров к отдельным ячейкам и рядовым сотрудникам), поскольку такая передача не дает гарантий того, что информация была понята, согласно с намерениями отправителя. Лишь обратное сообщение позволяет оценить, была ли правильно понята информация о целях, оно дает также возможность дополнить информацию или скорректировать ее неверную интерпретацию.

Для эффективного общения исключительно важна удовлетворенность членов коллектива выполняемой работой, их взаимоотношения, при этом появляется обратная зависимость, поскольку на качество коммуникации оказывает влияние общая атмосфера в организации и ангажированность членов.

Деформации в процессе коммуникации возникают или в результате неправильного выбора канала (средства передачи информации), или несоответствия формы сообщения (системы знаков), несоответствия возможностям (компетенциям, образованию, опыту и т.д.) получателя. В организации этого рода деформация появляется, в основном, во время обмена информацией между отдельными ячейками, группирующими специалистов из различных областей, которые используют собственный профессиональный жаргон.

Итак, существует своего рода конфликт между дифференцированием участников организации и условиями четкой коммуникации. С одной стороны, дифференциация людей, а, значит, разнообразие позитивного и негативного опыта, способность решения определенных задач, а также черты характера, несомненно, являются капиталом организации, однако, с другой стороны, это разнообразие может осложнить нахождение "общего языка", что, в свою очередь, ведет к нарушению коммуникации.

Иным источником деформации в обмене информацией может служить информационная перегруженность получателя, возникающая тогда, когда получатель получает больше информации, чем способен осмыслить. Для организации это означает исключение из использования информации, несущественной для принятия решений (управления) и их исполнения. Этого можно достичь путем группировки информации и определения пространств решения (руководство) по отношению именно к этим группам. Критерием к группировке информации должны быть потребности отправителя и получателя. Преградами, осложняющими коммуникацию внутри организации, является также сокрытие части информации от руководителей из-за опасения негативной реакции начальников, за что часть вины ложиться на самих руководителей, которые часто неохотно воспринимают негативную информацию.

Фактором, деформирующим процесс коммуникации, может выступать также ситуационный контекст. По сути, этот контекст всегда сопровождает коммуникацию и определенным образом воздействует на значения символов (вербальных и особенно невербальных), но в то же время он не ведет к деформированию коммуникации, если является идентичным для каждой из ее сторон. Однако иногда случается так, что участники общения считают, что для каждой из сторон контекст является одним и тем же, в то время, как в действительности отправитель и получатель сообщения воспринимают этот контекст неодинаково.

Автономия членов группы и удовлетворенность от выполняемой работы во многом зависит не только от объема компетенции и требований, но также от структуры общения. Можно выделить несколько типов структуры общения в зависимости от отношений между участниками коммуникации. Одним из этих видов является структура в форме звезды, в которой отдельные участники организации сгруппированы вокруг одной личности, чаще всего лидера, занимающего центральную позицию. Каждое сообщение сначала передается этому человеку, а затем переправляется соответствующему адресату. Отдельные члены организации не имеют возможности общаться между собой. Противоположностью структуре звезды является структура в форме круга, в которой отсутствует человек, являющийся центральным звеном, контролирующим распространение информации. Информация передается от одного участника к другому, причем каждый из участников может общаться лишь с двумя другими. Похожей структурой является структура в форме цепочки, с единственной разницей в том, что оборот информации не замкнут. Еще одним из типов является структура, допускающая возможность общения каждого из участников с любым другим членом организации.

Есть основание говорить также о стиле общения, который зависит от так называемой организационной культуры, т.е. обязательного в данной организации комплекса норм, ценностей, шаблонов поведения членов группы⁹. Стиль общения, в свою очередь, влияет на качество отношений между участниками организации, а также на их общее самочувствие. Выделяются четыре основных стиля общения: дружеский, патерналистский, аналитический, диктаторский. Любой из этих стилей может быть одинаково результативен в разных организациях (например, диктаторский стиль оправдан в военных организациях или спортивных командах, патерналистский в научных или образовательных институтах и т.д.). В границах отдельных стилей общения информационные потоки могут протекать хуже или лучше в то время, как удовлетворенность участников группы зависит как от подбора соответствующего стиля, так

⁹ Ср., напр., В. Karloef, *Strategia biznesu, koncepcje i modele*, Warszawa 1992.

и от четкости передачи информации. Лишь благодаря четко функционирующей коммуникации члены организации могут узнать о том, что они ценимы руководством и руководство проявляет заботу об их благе. Стил ь общения можно улучшить путем соответствующего психологического тренинга, например, ассертивности или открытости¹⁰. Все эти факторы следует принять во внимание во время планирования структуры коммуникации в группе, состоящей из представителей различных культур.

Следует различать коммуникативный канал и внутриорганизационную сеть передачи информации. В каждой организации существуют определенные "пути" передачи информации, создающие внутреннюю информационную сеть (*network*). "Организационная система, – пишет Ц. Сикорский, – означает способ общения людей в организации в условиях определенного разделения труда и размещения властных полномочий"¹¹. Создание этих сетей обусловлено тем, что в случае их отсутствия каждый из членов организации должен был бы общаться со всеми другими, а количество таких контактов лавинообразно нарастало бы вместе с ростом числа организаций.

Коммуникативные сети можно разделить на формальные (официальные) и неформальные (неофициальные). Официальные сети, – это просто способ управления информационным потоком, спланированным в зависимости от организационной структуры, ее целей, количества сотрудников, внешнего окружения и т.д. Неофициальные сети создаются спонтанно и служат не только обмену информацией, но также и поддержанию товарищеских отношений между членами организации.

Каждая организация должна иметь не только внутреннюю систему обмена информацией, но также общаться с внешним окружением. Для результативного и, по возможности, бесконфликтного функционирования организации в социальной среде самым существенным является четкое определение ее самой главной цели существования ("миссии"). Эта цель должна быть выражена эластично, что позволит приспособлять ее к меняющимся внешним условиям настолько точно, чтобы социальное окружение могло правильно распознавать действительные цели организации. Определяя эту цель, следует принять во внимание не только интересы и предпочтения членов организации (или ее наиболее влиятельных участников), но также ожидания и интересы социального окружения. С этой точки зрения, четкая коммуникация между организацией и ее социальным окружением выступает ее ключевой задачей¹².

¹⁰ Cp. J. Stankiewicz, *Komunikowanie się...*, s. 38.

¹¹ C. Sikorski, *Relacje komunikacyjne...*, s. 72.

¹² Cp. M. Bielski, *Organizacje. Istota, struktura procesy*, Łódź 1996, s. 90.

Особенно важным в процессе общения является распознавание и учет культурных различий. Эти различия всегда являются причиной определенных стереотипов, ожиданий, способов оценки, незнание которых может привести к нарушению общения и даже к его разрыву. Как заметил Г. Ховстед, организация, участники которой общаются с представителями других культур, должна учитывать несколько существенных факторов. Во-первых, в отдельных культурах по-разному определяется дистанция, разделяющая руководителей и подчиненных (дистанция власти). Кроме того, следует помнить о существовании определенных ценностей и норм, которые либо не существуют в родной культуре, либо не занимают в ней видного места. По-разному может определяться также уровень автономии индивида в коллективе (индивидуализм – коллективизм), а также отношения между полами¹³.

В условиях системной трансформации большинство организаций вынуждено постоянно реформировывать свою структуру, в том числе внутреннюю систему коммуникации. В виду необходимости перемен особенно важным представляется то, чтобы эта система не блокировала информационный поток о действительном состоянии дел и возможных слабостях организации. Условием успеха перемен является, кроме искренности и открытости, формулирование диагноза проблем, выработка совместного видения будущего, а также формирование и поддержка ощущения абсолютной необходимости перемен¹⁴. Как следует из сказанного, все эти требования могут быть выдержаны лишь в условиях четко функционирующей системы коммуникации.

¹³ Ср. G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 21.

¹⁴ A. Nalepka, P. Buła, M. Patkaniowski, *Sposoby pokonywania oporu wobec zmian w restrukturyzowanych przedsiębiorstwach*, w: *Zmiana warunkiem sukcesu. Opór wobec zmian. Szansa czy zagrożenie?* Под ред. J. Skalik, materiały konferencyjne, Łądek Zdrój 1999, Prace Naukowe № 842 Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2000, s. 184.

§2. РОЛЬ ИДЕЙ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ АВГУСТА ТЕШКОВСКОГО

Тешковский Август – философ, автор концепции „философии действия” и историографии, которая обосновывала мессианские идеи польских романтиков, экономист, общественно-политический деятель, родился 12 сентября 1814 года в Сухой (около Седльце), а умер 12 марта 1894 года в городе Познань.

Обращаясь вкратце к биографии мыслителя, отмечу, что преждевременная смерть матери Августа Тешковского привела к тому, что его воспитанием занялась баронесса де ла Хайе, некогда воспитывавшая З. Красинского, с которой он уехал в Италию. Вернувшись в Польшу, он окончил гимназию в Варшаве, где одним из его учителей был Б. Трентовский. В 1831 году он поступил на учёбу на философский факультет Ягеллонского Университета в Кракове. Позже обучение он продолжил в университетах Берлина и Гейдельберга, где в 1838 году получил докторскую степень. В 1838–1840 годах он путешествовал по Англии, Франции и Италии. Вернувшись на родину, обосновался сначала на территории, занятой российскими войсками, но по причине преследования властями в 1843 году он переехал в Веженицу, что около Познани. В том же году вместе с гегельянцем К.Л. Михеле он основал Берлинское философское общество. В 1848 году философ был избран в Прусский парламент, занялся политической деятельностью. Он явился одним из основателей и лидеров Польской Лиги (объединявшей около 40 тыс. человек), которая, практически, была вторым, неофициальным, правительством Познаньского княжества. После роспуска Лиги прусскими властями в 1850 году он продолжил свою патриотическую деятельность.

В 1852 году Тешковский выступил с предложением организации университета в Познани, а в 1857 основал Познаньское общество Друзей наук. В 1860–1862 годах он был председателем Польского кружка в прусском парламенте. В 1870 году Тешковский прекратил политическую деятельность и на собственные средства основал в Жабикове около Познани Высшую Сельскохозяйственную школу. В 1872 году он возглавил Общество Друзей наук, а в 1873 году стал членом Академии Умений.

Основными философскими трудам Тешковского явились следующие: докторская диссертация «Труд об ионической философии как вступление в историю философии», «Введение в историографию», «О кредите и обращении», «Бог и палингенез», «Отче наш». Им также было издано «Введение в историософию», «Бог и палингенез» и более мелкие научные труды 1838–1842 гг. (Варшава, 1972 г.). Также он писал работы

по общественной, экономической, юридической и литературной тематике. В статье «О сочетании стремлений и умственного труда» он первым из польских философов предложил философское обоснование программы „работы от азав”, которая стала важнейшим лозунгом польских позитивистов.

Тешковский – один из ярчайших представителей польской философии, в которой универсальные аспекты переплетались с национальными, исконно польскими. Он был гегельянцем, хотя на его взгляды влияние оказали Ш. Сен-Симон, Ж.М. Гёне-Вронский и К.Л. Мишель. Основной своей научной целью Тешковский считал углубление и развитие тех плоскостей философии, которые не были в достаточной степени рассмотрены Г.В.Ф. Гегелем. Гегелевская логика, в особенности его диалектический метод, были поддержаны Тешковским, гегелевская же историография казалась ему наиболее слабой частью системы Гегеля. И именно с неё он начал углублять гегелевскую философию; он отрицал разделение истории на 4 эпохи, заменяя такое разделение традиционным. Различая эти методы периодизации истории, он не ограничился лишь изменением разделения эпох. Тешковский, в отличие от Гегеля, считал, что историограф на основании знаний о прошлом может предвидеть будущее. Поэтому диалектика истории Тешковского должна не только представлять собой рефлексию по отношению к прошедшим событиям, но и иметь прямое отношение к будущему. В своей историографии Тешковский усомнился в утверждении об исключительной роли государства, которое Гегель считал „божественной идеей на земле”. По мнению Тешковского, более первичным, а, следовательно, более важным, чем формализованная государственная структура был „народный дух” – элемент, не зависящий от политической ситуации, существующий в тот или иной момент. На этом основании Тешковский утверждал, что государство не исполняет никакой исторической роли – такую миссию могут выполнять только народы. Данный взгляд обосновывал концепцию мессианского миссии польского народа: хотя польское государство в данный момент не существует, но, тем не менее, у польского народа есть исключительная миссия, заключающаяся в духовном искуплении человечества.

Представленная Тешковским во "Вступлении" трёхступенчатая периодизация истории включала в себя древнюю эпоху (прошлое он определял как эпоху чувства или эпоху искусства), христианскую (настоящее – эпоха мысли и идеи) и будущее (эпоха действия, которая, объединяя чувство с мыслью и природу с духом, приведёт к тому, что, человек станет не только существом чувствующим и мыслящим, но, прежде всего, существом созидющим). Такая периодизация приводила к выводам, отличным от выводов Гегеля. Хотя философия Гегеля была

для Тешковского кульминацией в развитии философии, он не был согласен с утверждением, что она не подлежит пересмотру. Он считал, что философия Гегеля завершала некую эпоху, которую Тешковский называл эпохой мысли. Философ утверждал, что после Гегеля наступит очередная эпоха, в которой будет развиваться новая философия. Философия эта, называемая Тешковским „философией действия”, должна перейти от теоретических утверждений к практической деятельности. Она должна заниматься проблематикой, которую философия до сих пор обходила стороной, особенно, экономическими и социальными проблемами, а её главной целью должно являться изменение общественных отношений. По мнению Тешковского, такое изменение должно произойти исключительно эволюционным путём, поскольку Тешковский считал действие лишь усовершенствованием того, что останется, некое изменение действительности, производимое с целью её совершенствования.

Он считал, что совершенство не достигается путём разрушения, поскольку любая деструкция по своей сути является злом. По этой причине он не принимал революционных методов, ибо любая революция приводит к уничтожению действительности. Его философия действия оставалась в оппозиции к философии представителей гегельянства левого толка.

Тешковский вёл полемику и с К.Л. Мишелем о природе Бога и бессмертия души. Он подчёркивал суть Бога, противопоставляя её гегелевскому взгляду, согласно которому Бог является единственным духом, приходящим к самостоятельному знанию с помощью человека. Тешковский был приверженцем теории, объединяющей идею прогресса с теорией реинкарнации; в соответствии с идеей палингенеза, воскрешение тел является не одноразовым актом, а процессом развития в новых телах „бессмертного зародыша духа”. Эти процессы совершенствования человека, продолжающиеся на протяжении нескольких перевоплощений, в конце концов, приводят к состоянию, при котором люди, благодаря самоочищению могут достичь спасения. Чтобы обосновать это утверждение, Тешковский ссылался на труды пифагорейцев и Платона. Несмотря на провозглашение столь необычной теории спасения, Тешковский провозглашал также свою лояльность к церкви и подчёркивал её исключительную роль в истории. В своей историографии он превратил Иисуса Христа во Всевышнего не только второй, но и третьей – последней эпохи истории человечества. Под влиянием I Ватиканского Собора он стал приверженцем экуменизма и международного сотрудничества в мировом масштабе. Для реализации этих идей он хотел основать всемирный суд народов и собор человечества.

Несмотря на сильное влияние философской мысли Гегеля, Тешковский стремился освободить польскую философию от иностранного

влияния. Хотя полностью реализовать эту задачу ему не удалось, тем не менее, его мессианская философия действия явилась интересной попыткой создания самостоятельной национальной философии.

Август Тешковский, взгляды и деятельность которого до сих пор поражают научный мир, принадлежит, несомненно, к гениальнейшим умам XIX века. Признание и восхищение вызывают его всестороннее образование и широта научных интересов, плодотворная общественная и организационная деятельность, а также постоянная актуальность научных трудов, которые он оставил после себя. Тешковский является не только гениальным философом, польским гегельянцем, но также и передовым экономистом, великим патриотом, защитником свершений польского народа в XIX веке, общественным деятелем, организатором современных форм научной жизни, меценатом искусства, инициатором научного прогресса на всех этапах обучения и инициатором развития сельского хозяйства.

Тешковский получил всеобщее признание как философ, оригинальный интерпретатор и критик философии Гегеля. Он является автором многочисленных, часто противоположных направлений мышления в философских и научных системах. Прежде всего он – автор замечательных научных работ: "Введение в историософию", "Бог и палингенез" и "Отче наш", в которых польский философ представил собственную философскую систему, позднее названную "философией действия". Он открывает в человеке существо, наделённое не только способностью проявлять чувства и рефлексию, но одновременно и активного субъекта, изменяющего окружающую действительность. Человек, объединивший природное и культурное начало, преумножает свою активность и способен изменить мир. На действии Тешковский выстраивает не только свою философскую теорию, но и реализует её в практической организаторской и общественной деятельности, которую он вёл главным образом в Великой Польше. Именно здесь "этнос действия", "этнос труда" и "этнос органической работы" нашли наибольшее понимание и признание со стороны общественности, внося тем самым свой вклад в прогресс, современность, предприимчивость и богатство всего региона.

Глубокое патриотическое воспитание, которое Тешковский вынес из родительского дома, а также получил от своих воспитателей, вызвало его к активному участию в ноябрьском восстании. Отец, опасаясь связанных с ним репрессий, вывез сына в Краков, где в гимназии св. Барбары Август завершил своё образование, получив в 1832 году аттестат зрелости. Оказавшись в атмосфере интеллектуальной жизни Кракова, ещё будучи гимназистом, он не без успеха изучал различные научные течения той поры. Он имел для этого и соответствующую теоретическую подготовку, и опыт, полученный во время путешествий за границу. В

1832 году поступил на учёбу на философский факультет Ягеллонского Университета. Благодаря широте интересов Тешковского, он во время учёбы, помимо изучения философии, слушал лекции по антропологии, всеобщей истории, истории польской и итальянской литературы и педагогики.

В 1832 году он уехал в Германию, где продолжил учёбу в Берлинском университете. Здесь же и окончательно сформировались его философские взгляды. После защиты докторской диссертации, Тешковский вновь предпринял поездку во Францию, где участвовал в лекциях и научных заседаниях в Сорбонне и Collage de France. Он также прислушивался к заседаниям парламента, а также посещал производственные предприятия, фабрики, в особенности, предприятия сельского хозяйства. Он также предпринимал многочисленные поездки в Англию, изучая существовавшие там в ту пору общественные, политические и экономические отношения. Там он познакомился с практической реализацией экономической теории Адама Смита, Дэвида Риккардо и Роберта Мальтуса.

Вернувшись в 1840 году в Польское Королевство, он с головой окунается в водоворот общественно-культурных событий в Варшаве, которую, по политическим причинам вынужден был вскоре покинуть, переехав в Великое Княжество Познаньское. Как выросший в сельской местности, он интересовался сельскохозяйственной проблематикой. В 1845 году он принял активное участие в Сельскохозяйственном конгрессе в Берлине, на котором выдвинул идею об участии пролетариата в прибыли от сельскохозяйственной деятельности помещиков. Восхищённый достижениями Франции, в особенности в сфере сельского хозяйства, он купил небольшое поместье в Провансе, где несколько лет плодотворно работал над идеей будущего сельского хозяйства. Жизнь и работа на селе и общественно-научные интересы Тешковского к сельскохозяйственной проблематике были оценены французами, что выразилось в том, что его, в виде исключения, как иностранца в 1847 году избрали в качестве делегата на Национальный Сельскохозяйственный Конгресс в Париже.

В этом же году, в возрасте 33 лет, он вернулся на родину и стал постоянно проживать в Веженице, около Познани, где и провёл последние 47 лет своей активной жизни. Там же он продолжил активную общественную, научную и депутатскую деятельность. Будучи послом в Прусском Сейме, Тешковский являлся председателем парламентского Польского кружка. Совместно с Либельтом он возглавлял познаньскую делегацию на Славянском съезде в Праге в 1848 году. Он организовал Познаньское Общество Друзей наук, председателем которого он избирался трижды. Возможно, в 1853 году он также принимал участие в Конгрессе статистики в Брюсселе, а в 1893 году он возглавил подготовку к Обще-

польскому Съезду юристов и экономистов в Познани, а также вёл его заседания. Ведя постоянную активную общественную, организаторскую и научную деятельность, философ умер 12 марта 1894 года.

Успехи сельского хозяйства на западе Европы, а также предоставление Великой Польше роли сельскохозяйственного резерва, по вине стечения исторических обстоятельств, потерявшей независимость, стали теми факторами, которые вдохновили Тешковского на плодотворный труд в сфере совершенствования сельскохозяйственного образования, в котором он также видел возможность защиты национальных интересов польского народа. Поэтому на территории своих имений, в особенности в Веженице, помимо значительных библиотечных собраний, он стремился использовать более совершенную сельскохозяйственную технику, в соответствии с новейшими достижениями. Доказательством тому являются его консультации и обширная переписка с центрами европейского сельского хозяйства и с польскими и всемирно известными природоведами, экономистами, общественными деятелями, с такими, например, как Титус Дзелиньский и Ипполит Цегельский. На страницах журнала "Землянин" Тешковский писал: "Теперь уже слепая рутина не может вести крестьянина, возродился дух спекуляции. В сельском хозяйстве есть некоторые правила, некоторые неизменные аксиомы, из которых при помощи естественных наук была разработана по научному точная и правильная структура фермерских хозяйств. Давайте сравним наше сельское хозяйство с сельским хозяйством Бельгии, Англии, Германии и увидим, как мы от них отстали". Осознавая необходимость совершенствования сельского хозяйства, Тешковский, оказывает всемерную помощь в создании экспериментальных хозяйств и научно-исследовательских сельскохозяйственных станций. Он также ведёт активную деятельность, будучи членом Познаньско-Шамотульского Сельскохозяйственного общества, а также члена правления Центрального сельскохозяйственного общества.

Благодаря своим настойчивым стараниям и значительной финансовой поддержке, он способствовал основанию в своём имении в Жабикове сельскохозяйственной школы. Второго июля 1889 года он формально передал своё имение в Жабикове Центральному сельскохозяйственному обществу, предназначив его на нужды основанной сельскохозяйственной школы. Открытие школы имело место 21 ноября 1870 г., при этом сбылись мечты многих общественных деятелей и просветителей Великопольши, в особенности самого Тешковского. Эта школа явилась единственным высшим учебным заведением на польских территориях, принадлежащих Пруссии, которые были особенно отсталыми в образовательной сфере в целом, в особенности в сфере высшего образования. Жабиковская школа явилась исключением, она открылась вопреки намерениям

и без помощи прусского правительства, исключительно по инициативе и при материальной поддержке Августа Тешковского. Она не имела формальных академических прав, но реализуемая в ней программа обучения была весьма обширной и современной, соответствующей требованиям и уровню знаний, необходимых для ведения современного сельского хозяйства. Помимо собственно практических (профессиональных) предметов, программа включала в себя естественные основы земледельческого и животноводческого производства, большое количество хорошо подобранных экономических и общественных дисциплин, а также основы переработки сельскохозяйственной продукции. В программу обучения также входило, помимо прочих дисциплин, сельскохозяйственное строительство, машиноведение, использование и выращивание леса, сельскохозяйственная и лесная мелиорация, экономика и организация сельскохозяйственного производства, садоводства и овощеводства. Программа была в значительной мере приближена к современным программам обучения в высших сельскохозяйственных школах и европейских сельскохозяйственных университетах. Программа вызывает обоснованное изумление и признание дальновидности её теоретиков и практиков, которыми были Юлиуш Ау, Антоний Семпоёвский, Щенсны Кудейка и Юзеф Риволи. Выпускники жабиковской школы получали всестороннюю подготовку, необходимую для ведения современной сельскохозяйственной деятельности, и на практике использовали современные достижения биологических, технических и экономических наук.

Жабиковская школа была важной кузницей кадров для динамично развивавшегося тогда сельского хозяйства Великопольши и, несмотря на непродолжительную, почти семилетнюю деятельность, она оказала значительное влияние на повышение уровня культуры в регионе. Она была исследовательским центром и центром применения научных достижений. Она не только готовила специалистов для профессиональной деятельности, но и развивала собственную научную деятельность в сфере сельского хозяйства и лесничества.

Спустя 13 лет после смерти А. Тешковского, в 1919 г., его многолетние стремления открыть в Познани университет были воплощены: открыли Пястовский университет, который в 1920 г. был переименован в Познаньский университет, в состав которого, помимо философского и юридического факультета, вошли также факультет земледелия и лесничества. Кадры, научная, педагогическая работа и материальные ресурсы опирались на достижения Высшей Сельскохозяйственной школы в Жабикове и внесли, несомненно, огромный вклад в развитие науки и сельскохозяйственного образования в Великопольше. Свидетельством их оценки и признания являлось присвоение Сеймом Речи Посполитой в 1996 г. Сельскохозяйственной Академии в Познани имени Августа Тешковского.

§3. ОСОБЕННОСТИ НЫНЕШНЕЙ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В СВЕТЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЙ О ЕЁ БУДУЩЕЙ ГИБЕЛИ

Множественность изменений, существенно отличающих внутреннюю жизнь современных постиндустриальных стран Европы, США и Японию сравнительно с тем, что происходило в них еще совсем недавно в 1940-50-е годы, вызывает растущую обеспокоенность в обществе, которая находит свое выражение в выступлениях ряда государственных и политических деятелей. Достаточно показательны в этом плане и участвовавшие выступления в печати общественных деятелей, социологов, политологов и литераторов. Значительный общественный резонанс в последние пару десятилетий вызвали работы Д. Белла, Б. Гейтса, Ж. Делёза, Г.Д. Снукса, А.Д. Панова, Н.Н. Моисеева, А.П. Назаретяна, Э. Вайцзеккера, Э. Ловинса, Л. Ловинса, В.Л. Иноземцева, Дж. Сороса, О. Тоффлера, Э. Фромма, Ф. Фукуямы, И. Валлерстайна, У. Эко, С. Хантингтона, А. Барда и Я. Зодерквиста, П.Дж. Бьюкенена и др. В работах указанных ученых сквозит беспокойство о судьбах человечества, подвергаются глубокому анализу особенности постиндустриального, информационного, межэтнического, межконфессионального развития большинства передовых и экономически развитых стран мира.

Ученые пытаются глубоко исследовать процессы, происходящие в семье, в образовании, в культуре и религии, выделяя как внутринациональные факторы происходящих изменений, так и факторы глобального социально-экономического, межцивилизационного воздействия, характерные для мира на рубеже XX-XXI вв. Весьма значима в этом смысле работа Патрика Бьюкенена «Смерть Запада»¹⁵. Исходная идея автора заключается в том, что вымирание населения в странах западной цивилизации и усилении иммиграции – основные угрозы США и западной цивилизации. При этом автор имеет в виду также Австралию и Японию.

Несомненно, что со времени Великих географических открытий сначала Европа, а позже и США обеспечивали господствующее положение в мире евро-атлантической цивилизации, основанной на принципах гражданского общества и либеральной экономики. В значительной мере эта цивилизация опиралась и на ценности христианской религии. Сегодня у некоторых апологетов евро-американской культуры ностальгия по утрачиваемому статусу таковой пробуждает чувства страха и неуверенности о ее будущем.

¹⁵ П.Дж. Бьюкенен. Смерть Запада. – М., 2004.

Потребность выяснить обоснованность опасений относительно гибели западной цивилизации, основные аргументы pro et contra, а также возможные перспективы развития социально-экономических отношений в рамках глобализации и развивающейся информатизации и составляет цель настоящей статьи.

Естественно, что основными источниками настоящего исследования могут быть альтернативные оценки и пророчества прежде всего самих евро-американских ученых и философов. Мне понятно, что особенно внимательного анализа требует аргументация, приведенная П. Бьюкененом, который на большом фактическом материале и весьма обеспокоено рассмотрел многие процессы, произошедшие в США в последнее полувековье. Действительно, известный нам опыт истории свидетельствует о различных вариантах гибели культур, государств, наций и империй. В одном случае это является результатом военного поражения; в другом – результатом поглощения другими государствами или империями; в третьем – результатом распада или разъединения. Возможно, что других вариантов Бьюкенен и не допускает. Поэтому вполне естественно, что и грядущую гибель западной цивилизации он рассматривает в рамках известных ему перспектив. Скорее всего, – это поглощение западной цивилизации культурами третьего мира.

Каковы же свидетельства гибели Запада? П.Дж. Бьюкенен отмечает четыре проблемы: 1) вымирание населения; 2) массовая иммиграция людей разных цветов кожи, верований и культур, ставящая под угрозу культурную целостность Запада; 3) доминирование антизападной культуры, религии и морали; 4) распад государств, исчезновение государств как общественного феномена¹⁶. Одним из орудий разрушения западной культуры стала как раз культурная революция, которая вовлекла в сферу своего влияния прежде всего поколение, родившееся во второй половине 1940-х годов. Жертвами культурной революции в США стали семья, религия, патриотизм, мораль, а в целом – устой духовности, формировавшейся столетиями.

Впрочем, во всей логике рассуждений Бьюкенена просматривается принципиальное противоречие, а точнее – недосмотр. Если радио, телевидение, наконец, массовая культура сыграли столь злую шутку с Америкой и Европой, то почему нельзя допустить, что этого не произойдет с иными странами и культурами? После решающих битв культурной революции на Западе второй половины 1960-х прошло ни много ни мало 40 лет! Кстати, и в Китае в те же годы проходила культурная революция, но кровавая, с многомиллионными жертвами. И я, – советский сверстник

¹⁶ Бьюкенен П. Смерть Запада. – С. 313.

активных участников тех революций, тоже писал «дацзыбао» на газетах «Правда», «Красная Звезда» и «Известия»...

Бьюкенен своей работой очередной раз показывает, что множество людей все еще пытаются латать дыры старой системы. И ничего с этим не поделаешь: увы, налицо господство старых стереотипов. Мрачный скептицизм, а то и отчаяние просматривается в словах Бьюкенена даже, когда он верит в торжество поруганной ныне Божественной истины. Даже, если бы по темпам прироста населения западный мир смог бы тягаться со странами третьего мира, то и это не обеспечило бы сохранения привычного положения Запада.

Да, писать о будущем очень хочется, очень хочется быть пророком. И пророчества иногда сбываются. Писать о будущем сложно в принципе, но возможно тогда, когда какие-то контуры уже все-таки намечены. И мне представляется, что есть одно основание, которое позволяет, по крайней мере достаточно аргументировано подискутировать с автором цитированной работы. Определенные догадки мы можем сделать, исходя из того, какую роль выполнили средства массовой коммуникации в той же Америке в 1960 – 1970-е годы. А нынче роль информационных технологий в развитии исторического процесса стала еще более очевидной. А. Бард и Я. Зодерквист уверены, что новая социальная, культурная и экономическая парадигма приобретает реальные очертания: «Главной движущей силой этого процесса является продолжающаяся революция в области информационного менеджмента: дигитализация и удивительно быстрое развитие электронных сетей»¹⁷. Вполне очевидным следствием этого являются радикальные изменения в интеллектуальной среде обитания, что вынуждает нас серьезно корректировать свое поведение. Важно и то, что появляются новые социальные нормы, что приводит к новому представлению о том, что есть норма.

Анализируя особенности постиндустриального общества, В.Л. Иноземцев полагает, что сегодня принадлежность человека к тому или иному классу определяется не имущественным положением или социальным происхождением, а представлением человека о собственном месте в обществе. Перспективы человечества, вступившего в постиндустриальную эпоху, не вполне определены, хотя мера свободы здесь больше. «Уже постиндустриальное общество открывает широкие, едва ли не безграничные возможности перед теми, кто разделяет постматериалистические цели и в соответствии с ними прежде всего совершенствует собственную личность, – замечает В.Л. Иноземцев. – Но способны на это главным образом те, кто отличается высокой образованностью и привержен идеям прогресса знания... По мере превращения науки в

¹⁷ Бард А. и Зодерквист Я. Нетократия. – С.-Пб., 2004. – С.34-35.

непосредственную производительную силу роль этого класса будет возрастать. Однако очевидно, что способность продуцировать новые знания отличает людей друг от друга в гораздо большей степени, чем материальное богатство; более того, эту способность нельзя приобрести мгновенно – она в значительной мере определяется на генетическом уровне, обусловленном межгенерационными отношениями»¹⁸. Таким образом, сегодня ценится уже не формальное образование, т.е. информированность, а именно знание как способность к созиданию, к самостоятельной творческой деятельности.

Сложная в своей противоречивости современная жизнь затрудняет восприятие мира в рамках привычных образов и стереотипов, порождая при попытках своего теоретического толкования ряд фантазмагорических объясняющих концепций. Очевидно, наиболее влиятельной среди распространённых концепций-химер в последние десятилетия выступает постмодернизм, привычные художественные образы которого демонстрируют многообразие форм вживания и выживания, предполагающего преодоление отчуждения в современном обществе.

Влиятельным явлением современности выступает и глобализация, вне поля действия которой немислимо как современное социально-экономическое, так и современное философско-мировоззренческое мышление. В этой связи можно сказать, что даже признанным авторитетам жанра антиутопий многое из происходящего ныне и не снилось. Но именно это и оказывается неотъемлемыми частностями нашего внешнего существования в мире, разные аспекты проявления которого зафиксированы с приставкой «пост».

Нынешний этап развития глобализованного общества демонстрирует как новая преобладающая информационная технология изменяет все, в том числе и язык. Старые слова приобретают новые значения, а с изменением языка изменяется и образ мышления. Существенным представляется радикальное переосмысление таких базовых понятий как **знание** и **истина**. Так происходит в силу изменения представлений о том, что для нас важное и неважное, возможное и невозможное. Но, очевидно, что самое главное коренится в нашем понимании того, что есть **реальность**. Реальность принимает новые образы, поскольку новые технологии вторгаются в наше сознание, вызывая в нем новый и неожиданный мир идей и возможностей. Объективно, человечество вступает в новую культурную и экономическую эру.

Всякая эра в истории человечества опирается на определенную парадигму как некую совокупность представлений и ценностей, объеди-

¹⁸ **Иноземцев В.Л.** На рубеже эпох. Экономические тенденции и их неэкономические следствия. – М.: ЗАО «Издательство «Экономика»», 2003. – С. 210.

няющих людей в сообщество. Коперник в свое время разрушил привычную для его современников парадигму, заявив, что Земля вращается вокруг Солнца. Понятно, что большинство людей этого сразу не приняли. Даже в преподавании и пользовании науками математико-астрологическими в Ягеллонском университете после открытия Коперника практически ничего не изменилось. Как свидетельствует Хенрик Барыч, краковские математики продолжали традиции прошлого¹⁹. Первая попытка преподавания учения Коперника с демонстрацией его расчетов была сделана профессором астрономии Хилари из Вишлицы лишь в 1551 г. Но, как заметил Барыч, в это время массово молодые краковские магистры уезжали на юг, в Италию. И то же сделал Хилари, переквалифицировавшись в лекари. А в итоге умер от заразы на Новый 1555 год. Во второй половине XVI в. в Кракове были и другие попытки преподавания учения Коперника. Так, профессор Валентин Фонтанус – шестикратный ректор университета, в 1578-1580 гг. с помощью астролябии объяснял теорию Коперника²⁰. Но прошло время и теорию приняли, сделав из нее практические выводы.

Подобное происходило и при переходе от физики Ньютона к физике Эйнштейна. Многие отвергали общую теорию относительности из простого соображения, что Эйнштейн предполагал, что понятие «пространство» означает что-то, что можно «изогнуть», а прежние представления о пространстве описывали его как постоянное и однородное. Но человек не принимает двух противоположных точек зрения одновременно. Либо одна, либо другая: земля не может одновременно двигаться и стоять на месте, а пространство не может быть одновременно плоским и искривленным. Поэтому переход каждого человека от одной парадигмы к другой всегда моментальный и полный и состоит он не в том, чтобы добавить вновь открывшиеся факты к уже известным, а в том, что новые либо уже известные факты, высвеченные в новом свете, полностью изменяют нашу картину мира. Осознавая, что прежний взгляд на мир устарел и больше не может объяснить то или иное непонятное явление, и его нельзя отрицать или игнорировать, мы вынуждены избавляться от огромного количества ненужных знаний.

Применительно к реалиям нового информационного общества возникает непростая ситуация для того, кто пытается найти надежные ориентиры в мире, создаваемом электронными сетями. Проблема прежде

¹⁹ **Barycz Henryk.** Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu. – Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Skład główny w ekspedycji wydawnictw Polskiej Akademji umiejętności, 1935. – S. 392.

²⁰ **Adamczewski Jan.** Mikołaj Kopernik i jego epoka. – Warszawa: Wydawnictwo Interpress, 1972. – S. 74.

всего в том, что сеть дает не просто факты (информацию), а в том, что она задает свои мировоззренческие ориентиры. Важно и то, что очевиден переизбыток информации. То, что кажется свежей информацией и новыми идеями, может на поверку оказаться вчерашними новостями, а то и полным бредом, осмысление которого – это пустая трата времени и сил, дорога в тупик. Прежние рецепты успеха быстро устаревают, хотя редко кто признаёт необходимость отказаться от старого.

Нынешний потребитель массовой информации повсеместно зависим от творцов ее, от их произвола и редакторских установок. Думаю, что софисты Горгии или Продик Кеосский со своими софизмами ныне выглядели бы невинными шалунишками на фоне проделок рядовых корреспондентов, нынешних ньюсмейкеров. Например, 12.12.2009 г. половину Киева лишили горячей воды. Мэр города Л. Черновецкий говорит группе журналистов, что он по утрам пять минут принимает холодный душ, поэтому лично от отсутствия холодной воды не страдает. Но при этом мэр сочувствует тем людям, которые лишены привычной и нужной им услуги. Что делают журналисты, как он информируют аудиторию? «Мэр советует киевлянам принимать холодный душ!», «Мэр не реагирует на проблемы граждан» и т.п.

Отличие происходящих в современном обществе изменений в том, что раньше, в прежней парадигме, после некоторого более или менее длительного периода потрясений она обеспечивала нас твердой почвой под ногами. Во времена Горгии и Платона, И. Ньютона и Г. Форда люди знали, что после всех колебаний, рано или поздно все успокоится. А теперь придется привыкать к тому, что стабильность уходит в прошлое, что единственно постоянная вещь – это сами изменения. Приходится вспоминать Гераклита Эфесского: «Всё течёт». Теперь уже недостаточно просто думать или думать по-другому; теперь надо быть в состоянии постоянного переосмысливания идей.

Современные ученые, социологи и публицисты много говорят об аномалиях и кризисах нашего времени. Очевидно, что аномалии как явления специфические, нельзя предвидеть и трудно подогнать под существующую парадигму. Сегодня аномалии повсюду: в обществе, в культурной жизни и в экономике. Изменяются представления о политике, идеологические стереотипы недавнего прошлого рушатся, прежние представления о пожизненном трудоустройстве и автоматическом продвижении по служебной лестнице отходят в прошлое. А кто-то зарабатывает громадное состояние, занимаясь бизнесом, неслыханным ранее.

В периоды появления большого числа аномалий, есть два варианта возможных действий. Первый, попытаться втиснуть новый феномен в старую систему понятий. Именно так люди всегда поступали с научными аномалиями: латали и штопали старые теории, и некоторое время

такой подход выручает, пока окончательно не становится ясно, что прежняя теория безнадежно устарела. Признав, что старая система изжила себя, мы оказываемся ввергнутыми в кризис, который требует нового мышления. Очевидно, что мировой социально-экономический кризис, начавшийся значительно ранее явного экономического кризиса на рубеже 2008-2009 гг., зародился в недрах старой капиталистической парадигмы и демонстрирует ее глубокие противоречия.

Одни говоря, что падает гривна, злотый, рубль, иена, другие то же говорят о долларе, евро и фунте стерлингов. И все говорят верно – ведь цена золота растет неуклонно. Естественно, что это необходимо приводит к тому, что изменяется наше представление о ценностях материальных: суммарная масса которых также неуклонно увеличивается. Столетиями, накопленные богатства (золото, драгоценности, здания, деньги, наконец) представлялись достаточно стабильными, по крайней мере в достаточно длительной обозримой перспективе. Богатства, которые накапливались в последние 50-60 лет в сравнительно стабильных странах, в условиях более менее предсказуемой экономики, вдруг начали подвергаться переоценке в ситуации кризиса.

Признавая последнее обстоятельство как реальность сегодняшнего дня, признаем и то, что сегодня существенно возросла стоимость 1) орудий труда, 2) рабочей силы и 3) интеллекта как такового. Деля сумму накопленного обществом богатства в виде банковского капитала и сбережений в различных формах на неуклонно возрастающую стоимость первого, второго и третьего, приходится признать, относительная стоимость прежних богатств становится изо дня в день ниже и ниже. Но самое главное – это то, что значительная часть их становится все более и более виртуальной: многие из них давно не востребуются и, может быть, никогда не будут востребованы. Если парадигма нынешней стабильности – это изменения, то эти самые изменения выступают как новая реальность. Таким образом, реально ценным становится нечто, получаемое здесь и сейчас, поскольку завтра оно девальвируется.

Можно подумать, что в обществе возникает нечто, что кажется принципиально новым, никогда прежде не бывшим. Но это не так, ибо это было уже, было в веках прежде нас, просто мы не удосужились понять. Банальна истина: богатства богатствам рознь. «Блаженны нищие духом», – утверждал Иисус Христос, «Не будьте привязанными к вещам», – увещевал Будда. И мы видим, что Учители человечества были правы. Правда, во время, когда они проповедовали, их слушатели вполне успешно могли пользоваться посудой, инструментом и утварью, доставшимися им от дедов и прадедов. Время шло медленно, поэтому и сделанное слушателями проповедей могло послужить, в свою очередь, и их внукам.

Не то сейчас. Электрическим чайником, сработанным двадцать лет тому, едва ли можно воспользоваться сейчас, ибо конструкция принципиально нова. Пишущая машинка и арифмометр – раритеты. Персональный компьютер середины 1990-х сегодня вызывает удивление у школьника средних классов, да и способностей у него не хватит для пользования такой штукой. Мобильный телефон и Интернет – это вообще массовые явления лишь с конца прошлого века. Все приходится переосмысливать, приходится признавать, что многие необходимые вещи – это фантомы, которые уходят в прошлое. На смену им все быстрее и неотвратимее ненадолго приходят новые для того, чтобы тоже вскоре уйти в небытие.

Жизнь все больше предстает перед нами как мелькание, как калейдоскоп вещей, образов, клипов, рекламных роликов, впечатлений. Следует признать, что интерес перемещается в сферу впечатлений! Опять на повестку дня выступает забытое требование «Хлеба и зрелищ». Что касается зрелищ, то их более чем достаточно. С хлебом хуже.

Но не менее важными остаются моменты научности, доказательности, обоснованности, прогнозируемости и верифицируемости предлагаемых версий исторического развития человечества. Собственно это можно считать целью настоящего экскурса в историю учений и понятий, призванных дать целостную картину человеческой истории.

Большой и изначально трудной в исследовании перспектив человеческого является постановка вопроса о том, в какой степени развитие человечества осуществляется целесообразно. Сам вопрос раздваивается на два других: существует ли Некто, определивший направление развития человеческого общества? и способно ли человечество как целое сформулировать и реализовать цель своего развития? Весь нынешний опыт человеческого сообщества позволяет на второй вопрос дать отрицательный ответ: человечество не имеет *сознательно сформулированной* цели. Но если всё же у человечества есть цель, пусть им и не сознаваемая, тогда Тот или то, что определило эту цель, на каком-то этапе рассчитывает достичь её реализации.

Мы должны быть искренними и ответственными в постановке принципиальных философско-мировоззренческих вопросов, а вопрос о смысле и цели развития общества относится как раз к таковым. Да, в рамках материалистических и естественнонаучных концепций над постановкой этого вопроса присутствует некое табу. Хотя, когда речь идет о смысле и цели жизни отдельно взятого человека, а порой и о группе или о некотором ограниченном сообществе людей, то формулировать и определять смысл и цель не возбраняется.

Своеобразие человеческого бытия в мире заключается в том, что совокупность возможностей у каждого из нас ограничена. Если внима-

тельно посмотреть на жизнь и задуматься над своим индивидуальным поведением, то можно увидеть, что мы похоже обречены прибегать всегда к одним и тем же возможностям. И это интересно! Но это не значит, что парадигму индивидуальной и групповой деятельности кто-то определил нам навечно. Если таковая нас ныне не устраивает, значит, нам надо прислушиваться к тем, кто мыслит в рамках иных мировоззренческих и религиозных парадигм.

Для того, чтобы сделать глубокие и убедительные выводы относительно истинности той или иной парадигмы нам необходим определённый опыт, накопленный тысячелетней историей развития человека и общества. Но дело в том, что нам не дано непосредственно знать наших далёких предшественников в их повседневности, страстях, поисках, жадности к жизни или понимании бессмысленности жизни, хотя все мы и несём в себе груз жизнесмысленных проблем и усилий, которые были присущи нашим далёким и не очень далёким предкам.

Трудно возразить против того, что изменения в бытии современного человека в сравнении с тем, каковым оно было даже сто лет тому назад, – ощутимы. Но что это за изменения? Они касаются прежде всего средств коммуникации, радио, телевидения, телефонии, персональных компьютеров, сферы быта, синтетических материалов, средств передвижения и др. Если же обратиться к другим сферам гуманитарных коммуникаций, то обнаружится, что в области межчеловеческих отношений изменения несущественны. Просто масштабы отношений здесь стали значительно больше в силу техногенных факторов. Едва ли и проблема смысла человеческого существования радикально изменилась за последние пять тысячелетий. Точно также и относительно отдельно взятого человека достаточно трудно рассуждать о степени его эволюции. Проблема кроется прежде всего в том, что в этой области мы не имеем определённых критериев. Более определённо можно говорить об изменениях присущих человечеству или говоря более обобщённо – вселенскому человеку. Ведь человечество, безусловно, связано со Вселенной, со своей истинной родиной, с той безграничностью и бесконечностью, где разворачивается величественное действо, где сталкиваются силы гигантские и неотвратимо-закономерные. Посредством телесного, душевного и духовного бытия каждый человек существует в сфере влияния человечества, ощущая свою причастность к чему-то неизмеримо более высокому. Поэтому размышления о смысле жизни неминуемо приводят к осмыслению иерархии начал, определяющих суть человека: дух-душа-тело.

Современные физики говорят о том, о чём всегда говорили определённо оккультисты и неопределённо правоверные богословы. Открытия современной физики свидетельствуют о преобладании в науке массовых представлений о существовании потоков разнообразных элемен-

тарных волн и вибраций, взаимодействие которых как раз и позволяет воспринимать любой объект как единое тело.

Отдельно взятый человек – это относительно небольшой и недолго существующий организм, который вынужден прокладывать свой путь среди планетарных и космических сущностей, неизменно превышающих его своими размерами и силой. Впрочем, каждая индивидуальность представляет собой относительно независимую органическую целостность, где много сил динамично взаимодействуют в определённом режиме, который определяет жизненное предназначение и связь с другими целостностями во Вселенной. Индивидуальность по сути не может отличаться от организованного Целого-Космоса. Естественно предположить, что каждый из нас есть частичный аспект этого Целого. В более ограниченном значении каждый человек есть конкретный «аспект» человеческого рода.

Сегодня стало очевидным, что кризисные явления современности подвинули ряд исследователей к представлениям об эволюционном или цивилизационном кризисе. О том, что историю человечества следует рассматривать в рамках объединённой теории эволюции биосферы и ноосферы, пишут А.П. Назаретян, Г.Д. Снукс, А.Д. Панов и др. В частности, последний, обобщая имеющиеся точки зрения, пишет: «Самое, пожалуй, важное, что эволюция до сих пор происходила в направлении последовательного усложнения структуры и удаления планетарной системы от состояния термодинамического равновесия»²¹. А.Д. Панов считает целесообразным использовать гипотезу, согласно которой в истории планетарной системы можно выделить ряд революционных переворотов – фазовых переходов, которые отделяют друг от друга качественно различные стадии в эволюции планетарной системы.

Введение понятия синергетической модели истории позволяет оперировать целостными представлениями об эволюции биосферы и общества. В результате А.Д. Панов выделил 19 планетарных революций или фазовых переходов во всей истории жизни на Земле. Оказалось, что длительность исторических эпох, как промежутков между фазовыми переходами, последовательно сокращается, что ещё раз подтверждает известную мысль об ускорении исторического времени. Ещё более важно, что промежутки между революциями сокращаются в среднем в одной пропорции. Оказалось также, что масштабная инвариантность охватывает в целом как чисто биологическую, так и уже включённую в неё социальную эволюцию.

²¹ **Панов А.Д.** Завершение планетарного цикла эволюции? // Философские науки. – 2005. – №3. – С. 43.

К тому же оказывается, что масштабная инвариантность ограничена во времени и предполагает очередное явление сингулярности истории. Таковую сингулярность предсказывают уже около 2015 года. Естественно, что проведенный Пановым анализ, позволил ему сделать соответствующие выводы и попытаться дать ответ на вопрос: «Что за сингулярностью?» Симптомами её можно считать предкризисное состояние человечества, в котором можно увидеть нечто из того, что уже было в истории: а) исчерпание ресурсов и экологический кризис; б) неуправляемая волна терроризма напоминает ситуацию накануне городской революции. Причём масштабы нынешнего кризиса несоизмеримы с бывшими ранее, что может предвещать глобальную катастрофу²².

В свете аргументов А.Д. Панов о перспективе кризиса стоит припомнить события 1830-1840-х годов, обозначенные им самим как эпоха второй промышленной революции. Известно, что в 1844 году ожидался конец света. Европа замерла, хотя научно-техническая мысль отнюдь не дремала. Чем закончились ожидания – известно: буржуазными революциями, научными открытиями, колоссальными техническими новшествами. Понятно, что история человечества в том виде, *как мы её знаем*, когда-то закончится. Понятно многим аналитикам и то, что стабилизация, а то и уменьшение численности населения в постиндустриальных странах – явление знаковое. Но оно столь же знаковое и для стран, где динамика роста численности населения ещё достаточно высокая. А чем это может закончиться, история неоднократно демонстрировала в виде различных экспансий.

В исследовательских публицистических и научно-фантастических работах их авторы часто оценивали то, что человечество делает верно, в чём заблуждается, что должно делать. Во всей этой триаде подходов авторы заинтересованно или взволнованно переживали перспективы развития человечества, размышляли над тем, каким должно стать человечество и какими качествами следует наделить человека, чтобы он был достоин своего призвания. Естественно, что много было морализаторства.

Впрочем, есть небольшая часть философов и мыслителей, которые считают, что сначала следует уяснить, может ли вообще человек стать иным, приобрести «желательные» для тех или иных функций качества. Проблема упирается в понимание сущности человека. Есть ли в человеке такое начало, которое позволяло бы человеку становиться другим? Воля, – отвечают одни. До воли ещё надо достучаться, – замечают другие. Третьи полагают, что люди – это по сути машины, управляемые внеш-

²² Панов А.Д. Завершение планетарного цикла эволюции? // Философские науки. – 2005. – №4. – С. 45.

ними обстоятельствами. Даже искусство, поэзия и модные философии рассматриваются здесь как творения человека-машины.

Но, оценивая аналитику и пророчества А.Д. Панова, можно учесть мнения и других учёных, которые лишь отчасти углублялись в зыбкую и неопределённую материю глобальных пророчеств. Я имею в виду плеяду американских учёных, исследователей постиндустриального общества, экономистов и социологов, оставивших существенное наследие. И я имею в виду прежде всего тех мыслителей, которые предполагают, что «не хлебом единым».

Последнее замечание мною сделано, поскольку в исследовании А.Д. Панова чувствуется дух «материализма». Конечно, исчерпаемость материальных ресурсов Земли очевидна, если такими же темпами как сегодня достаточно долго будут расходоваться нефть, газ и пр. Но нельзя исключать роль больших изменений в области автомобилестроения, электроосветительной и холодильной техники, строительных технологий, утилизации отходов и пр.

Хотя историю Земли как планеты солнечной системы исчисляют в 4-5 млрд. лет, но едва ли развитие жизни на Земле шло последовательно и всегда по восходящей. Поэтому важно, какая философско-мировоззренческая парадигма кладётся в основание исследования. Как видно из концепции А.Д. Панова, он мыслит в категориях «одноразового» бытия человечества на Земле. Вот, к примеру, он видит вторую революцию на Земле как «кембрийский взрыв», происходивший 590-510 млн. лет назад. Показательно и название работы А.Ю. Розанова «Что произошло 600 миллионов лет назад» (М., 1986), на которую ссылается А.Д. Панов. А произошло, по их сведениям, то, что в течение нескольких десятков миллионов лет «вымирает примитивная многоклеточная фауна Венда» и «возникают практически все современные филогенетические стволы многоклеточных животных, включая позвоночных».

В свете многих противоречивых фактов и гипотез предположения А.Д. Панова могут иметь совершенно иное значение, чем он хотел им придать. Так же как нельзя исключить и того, что к 2015 году население Земли может поразить какой-нибудь «архигрипп» или «суперспид», «суперцунами» или неизвестное ныне космическое воздействие. Впрочем, и серьёзные судьбоносные события мирового значения тоже происходили «неожиданно». Например, кто знал, что 28 июня 1914 года в Сараево Гаврило Принцип расстреляет австрийского престолонаследника Франца Фердинанда, и сразу же начнётся первая мировая война, унесшая миллионы жизней.

Можно утверждать, что с возникновением мира техники обнаружилось масштабное воздействие человека на естественную природу. Вследствие этого возникла природа очеловеченная. Но ведь возникнове-

ние мира техники привело к возникновению и мира информационной техники. Можно даже более категорично утверждать, что всякое техническое устройство – это устройство информационно-техническое!

И всё же, рассуждая об особенностях нынешнего этапа развития человечества, целесообразно акцентировать внимание не только на научно-технической, но и на социально-экономической составляющей общественного развития. Существенные изменения, произошедшие в постиндустриальных странах за последнее десятилетие, продуцируют ряд новых идей и представлений о месте человека в этом обществе. Так, А. Турен утверждает, что в постиндустриальной социальной структуре классу технократов противостоит подавленный класс исполнителей и отчуждённый класс из представителей устаревших профессий, членов замкнутых региональных сообществ и т.п. Таким образом, по его мнению, происходит переход от общества эксплуатации (индустриального) к обществу отчуждения (постиндустриальному).

Сложная в своей противоречивости современная жизнь затрудняет восприятие мира в рамках привычных образов и стереотипов, порождая при попытках своего теоретического толкования ряд фантазмагорических объясняющих концепций. Очевидно, наиболее влиятельной среди распространённых концепций-химер в последние десятилетия выступает постмодернизм, привычные художественные образы которого демонстрируют многообразие форм вживания и выживания, предполагающего преодоление отчуждения в современном обществе.

Влиятельным явлением современности выступает и глобализация, вне поля действия которой немислимо как современное социально-экономическое, так и современное философско-мировоззренческое мышление. В этой связи можно сказать, что даже признанным авторитетам жанра антиутопий многое из происходящего ныне и не снилось. Но именно это и оказывается неотъемлемыми частностями нашего внешнего существования в мире, разные аспекты проявления которого зафиксированы с приставкой «пост».

На современном этапе глобализации очевидно главное затруднение, испытываемое современным постиндустриальным обществом, которое в основах своей идеологии всё чаще обнаруживает признание отсутствия цели. Именно в таком контексте и Умберто Эко замечает: «Современная Америка не понимает ни смысла, ни роли, которую должна играть страна-лидер»²³. Собственно, и раньше внимание на целесообразности общественного развития не заострялось, но общество массового потребления окончательно запуталось в перспективе, занявшись удовлетворением всё возрастающих сиюминутных потребностей. Распростра-

²³ Умберто Эко // «День». – 28 сентября 2006 г.

нённое желание правительств и народов стран с высокоразвитой индустрией «быть сильными» вовсе не означает, что быть сильным и действовать исторически целенаправленно – это понятия взаимно коррелирующие. В этих условиях более комфортно чувствуют себя жители с традиционными ценностными установками, более приверженные естественной жизни, более глубоко чувствующие свою причастность к природному.

Ныне глобализация преобразует внутренние социально-экономические отношения, разрушает культурные табу, жёстко отсекает всяческий партикуляризм, не упускает возможности наказать неэффективность, пользуется случаем всячески поощрять лидеров эффективности. В то же время глобализация углубляет отчуждение: а) между странами с различными религиозными, этническими и культурными традициями; б) между людьми с различным уровнем образования и различным мировоззрением; в) между различными поколениями людей, которые по-разному воспринимают динамику коммуникаций и воспитаны в разных системах массовой культуры.

Глобализацию нельзя сводить только к рыночным и экономическим параметрам, ибо важнейшими в плане проявления её последствий оказываются культурно-информационные последствия, которые также играют решающую роль в формировании обстоятельств бытия человека. Именно под влиянием пропагандируемых средствами массовой коммуникации стереотипов и ценностей, которые в подавляющем большинстве случаев коммерциализированы, происходит отчуждение человека от окружающего мира, непосредственно находясь в котором он чувствует себя всё более и более неуютно.

Современного человека окружает всё более сложная повседневность, ставшего где-то чуть ли уже не самодовлеющим и самостоятельным, мира техники. Причём, окружающий нас мир техники, ввиду его огромности и повсеместности, порождает ещё и иллюзию его простоты, поскольку всё большая масса людей выступают всего лишь потребителями услуг технических устройств, и не особенно задумываются над особенностями процессов, происходящих во внешне вполне привлекательном «чёрном ящике». Сегодня далеко не каждый собственник автомобиля в состоянии обслуживать его, и незначительно число специалистов, способных профессионально разобраться в неполадках персонального компьютера.

Сегодня очевидной реальностью становится виртуальный мир, как мир чуждый здравому смыслу. Первоначально выступая как атрибут теоретического в фундаментальной науке, виртуальное стало сегодня и атрибутом повседневности. Здесь виртуальное – это мир фантастических возможностей, мир удачи, торжества случая, мир возвышения посред-

ственности над окружающими, мир пренебрежения интересами другого. Отсюда и получается, что бытие современного человека – это бытие в пленительной неотвратимости повседневных иллюзий.

Одним из беспокоящих, неприятных и необъяснимых феноменов современного глобального общества становится «новый коммунизм», истоки которого я усматриваю в своеобразии современной финансово-кредитной системы: в мировой экономике вращаются огромные денежные массы, которые её кредитуют за счёт населения. По большому счёту, – это «ничейные» деньги. Тем, кто их накапливает на своих счетах (будучи уверен в их возврате в любой момент), они «сегодня» ещё не нужны. Но эти деньги реально существуют для тех, кто наверху финансовой пирамиды ими пользуется сегодня; эти деньги помогают тем, кто на вершине пирамиды власти определяет с их помощью сегодняшнюю и завтрашнюю политику. Сегодня они могут легко манипулировать ценообразованием, могут легко выплатить изрядную сумму денег «нужному» человеку. И скорее всего им никогда и не перед кем за это не придётся отвечать. Но чем дальше, тем большее количество потребителей будут пользоваться этими заимствованиями.

На основании вышесказанного можно сделать некоторые выводы. В первую очередь они касаются потребности людей каким-то образом прогнозировать перспективы и особенности дальнейшего развития общества. Особенно острый интерес вызывают те предсказания, которые носят глобальный характер и относятся к сравнительно коротким промежуткам времени. До сего дня развитие общества происходило в русле наращивания материального и технического потенциала. Хотя при этом много говорилось и о возможности и желательности изменений в нравственно-интеллектуальной сфере, что способствовало бы ускорению прогресса в обществе. Но последнее всегда оставалось на втором плане в силу абстрактности и чрезмерного идеализма.

Вот и теперь научная общественность получила возможность ознакомиться с «вертикалью Снукса-Панова», названной «таинственным открытием» современности. Австралийский экономист²⁴ и российский физик в очередной раз на научной основе напомнили о феномене «пульсации», о чередовании периодов ускорения и замедления в космической истории, с которой связана и история Земли. Актуальность открытия в том, что значимые изменения могут произойти уже в ближайшее десятилетие. Как всегда в ситуации гипотетической можно, сославшись на предшествующий опыт, сказать, что эсхатологические варианты невозможны, ибо до сих пор всегда были ошибочными. Можно сказать вслед

²⁴ **Snooks G.D.** Why is history getting faster? Measurement and explanation // Философские науки. – 2005. – №4. – С. 51-68.

за А.Д. Пановым, что изменения грядут, и время их настало, а посему следует или смириться с «распадом цивилизации», или энергично про-рабатывать пути будущего развития, пути «парадоксальные», связанные с существенным выходом за рамки современной научной парадигмы. Можно избрать и третий путь – путь скепсиса относительно аргументов и фактов, лежащих в концептуальной основе «вертикали».

Наконец, хочу подчеркнуть, что космоконцепция Снукса и Панова не догматична и не апеллирует ни к какому иному авторитету, кроме разума интересующегося ею читателя. Скорее эта концепция предлагается в надежде, что она поможет разъяснить некоторые трудности, возникающие в голове у тех, кто до этого времени был привержен другим доктринам. Большинству учёных понятно, что нет безошибочного раскрытия этого сложного предмета, включающего всё под Солнцем и над ним также. Непогрешимое объяснение авторов внушало бы недоверие к ним, а так есть возможность ещё раз задуматься над быстротечностью жизни и, возможно, подвинуть власть предрержащих в финансовом и политическом мире на какие-то разумные действия. В равной мере это может касаться как многочисленных «интеграторов-глобалистов», так и не менее многочисленных «сепаратистов-деинтеграторов» и антиглобалистов.

§4. ПРОБЛЕМА ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Время в современной, высокоспециализированной науке и раздроблённой на различные направления философии, как, кажется, тоже имеет множество форм, каждая из которых отражает относительный характер этой категории. В физике и астрономии речь идёт о физическом, астрономическом, звёздном времени, солнечном (то есть, лунном) или же эфемерно зависящим от взаимного отношения движения небесных тел, находящихся в одной плоскости, в истории природы и географии мы ведём речь о геологическом и географическом времени, в биологии – о биоритмах и биологическом времени, в истории общества и социологии – об историческом времени, хронологическом и социальном времени, в психологии – об индивидуальном чувстве времени и о психологическом времени (внутреннем), в химии появилось понятие химического времени, в лингвистике важно отличать грамматическое время от лексико-семантического времени, в искусстве важное значение имеет артистическое время как одна из важнейших категорий повествования.

Дж.Т. Фрейзер различает шесть слоёв действительности и шесть соответствующих этим слоям уровней времени:

- атемпоральность (на уровне частиц, не имеющих массы покоя);
- протемпоральность (время микромира);
- эотемпоральность (космологическое или астрономическое время);
- биотемпоральность (время жизни организмов);
- ноотемпоральность (время человеческой жизни, психологическое время);
- социотемпоральность (время функционирования общественных институтов, историческое и социальное время).

Философы считают, что, объектом их исследования является метакатегория времени как такового. Появилась даже особая философская дисциплина, исследующая суть времени и его различные аспекты – темпорологию и темпоралистику. Но чем является общеполитическое время, из философских трудов, выяснить невозможно, поскольку существуют как минимум четыре основных онтологических метода понимания этой категории в философии: метафизическое, феноменологическое, индивидуалистическое и прагматическое, не говоря уже о сотнях их оттенков. В функционально-прагматической методологии, которую я представляю в данной статье, в основном речь идёт не о времени как таковом, а об антропологическом времени, то есть, о времени как категории человеческого опыта.

В основе кантовского понимания человеческого опыта лежат две основные категории, которые, не понятно почему, никогда не подвергались взаимораспространению, хотя их функциональное взаимоотношение как, кажется, очевидно. Этими категориями являются категории **времени** и **пространства** как формы интеллектуальной акцептации, а категории **субстанции, процесса и взаимоотношения** как формы трансцендентальной антиципации. В основе функциональной онтологии Канта лежит идея единства опыта, которое достигается путём взаимоотношения умственных переживаний и умственной деятельности. Итак, категория отношения, служащая для корреляции между собой всех элементов опыта является основной системообразующей категорией человеческого опыта и основным объясняющим правилом в функционально-прагматической методологии. Поэтому В. Татаркевич определяет в своей *Истории философии* концепцию И. Канта как онтологический реляционизм. Две оставшиеся пары категорий (время-пространство и субстанция-процесс) выполняют, скорее, структурную или формальную функцию, то есть, служат для формирования двух сфер человеческого опыта – чувств и разума.

Взаимоотношения субстанции и процесса образуют ряд вторичных понятий, а именно, понятия **субъекта, предмета, существования и изменения**. Относительно простым объяснением понятий субстанции и процесса является их взаимное определение: субстанция является тем, что может существовать, изменяться, действовать или пребывать в состоянии, процесс же является тем, что образует субстанцию, квалифицирует её как субъект или предмет, попросту, является её основной характерной чертой. Другим возможным и, одновременно, прагматически удобным объяснением сути субстанции и процесса, как кажется, является, их связь с основными категориями апперцепции – пространством и временем. Субстанцией в человеческом понимании мира является всё то, путём функциональной корреляции связано с пространственными наблюдениями. Следовательно, каждая субстанция характеризуется некой пространственной локализацией (реальной или воображаемой). То же касается и понятия процесса. Всё, что функционально взаимосвязано с временными переживаниями, понимается человеком как процесс. Поэтому также можно сказать, что процессом является то, что имеет временной характер.

Я хотел бы задуматься над тем, как мы узнаём о времени, думаем и говорим о нём. Ведь мы не можем видеть свои умственные способности, своего зрения, слуха, обоняния, прикосновения или вкуса, что уж говорить о таких априорных возможностях их образования, которыми являются время и пространство? Но мы можем думать о продолжительности тех или иных процессов или о месте нахождения тех или иных

предметов. Дадим более развёрнутый ответ на вопрос: относится ли те понятия времени и пространства, которыми мы оперируем, в актах мышления и говорения, непосредственно к видимым нами вещам и замеченным нами изменениям? Отмечая факт, выраженный фразой «*Я вижу машину, которая едет по улице*», мы говорим не о времени существования конкретных единичных предметов и не о времени существования каких-либо зрительных восприятий того или иного предмета здесь и сейчас, а о настоящем времени как синхронном отношении между какими-то общими процессами „говорения”, „видения” и „езды”, которые проявляются вместе с общим понятием о говорящем, общем понятии о наблюдающем субъекте и о каком-то общем понятии о машине. Ведь мы не можем воспринимать подробностей и думать о подробностях непосредственно, минуя понятийную сетку, характерную для нашего представления о мире.

Мои размышления будут посвящены не столько времени и пространству как первичным категориям чувственного опыта, сколько вторичным понятиям времени и пространства как элементам образа мира, производным отношениям между понятиями процесса и субстанции. Время и пространство будут рассматриваться в рамках стыковых отношений в парах: **пространство – субстанция** и **время – процесс**. Это означает, что понятие пространства будет восприниматься как взаимоотношения как минимум двух субстанций, а понятие времени как взаимоотношения как минимум двух процессов. Эти отношения могут быть как качественные, так и количественные. Качественное отношение между субстанциями может быть названо **свойством**, а количественное – **пространством**. В свою очередь, качественные отношения между процессами порождают **функции причины, цели, результат** и **условия**. А взаимное количественное влияние процессов даёт функцию **времени**. Все прочие количественные характеристики процесса, такие как **быстрота, ритм, интенсивность, темп, динамизм** и **продолжительность** являются производными понятиями времени.

Следовательно, время и пространство как понятия образа мира являются всего лишь количественными отношениями между процессами или между субстанциями. Такой способ понимания вовсе не нов: он был известен Аристотелю, к нему обращался св. Августин, использовал его и Лейбниц. Но лишь Иммануил Кант предложил разумное разъяснение одновременно количественного, и в то же время антропологического характера времени и пространства. Но мы должны, тем не менее, отличать время и пространство как основные категории умственной апперцепции, первичные по отношению к понятиям субстанции и процесса, а также время и пространство как вторичные вспомогательные умственные и семиотические категории, выполняющие функции арбитров поня-

тий субстанции и процесса. Это утверждение очень важно с методологической точки зрения, поскольку от него зависит понимание функциональной концепции опыта И. Канта и прагматической концепции опыта В. Джеймса, которые были приняты за основу представленной в данной статье функционально-прагматической методологии гуманитарных наук.

Один из теоретиков праксиологии Л. фон Мицес высказался по этой проблеме следующим образом: „Понятия изменения и времени неразрывно взаимосвязаны. Деятельность всегда направлена на изменение, поэтому находится в потоке времени. Человеческий разум в целом не способен представить себе идею безвременного существования и безвременной деятельности”. Подобный способ понимания времени как функции действия мы находим и у других авторов: „[...] если существуют некие следы, которые человек может объединить со временем [...], то касаются они не самого времени как физической реальности, но лишь цикличности и очерёдности событий (изменения пор года, дня и ночи, развития организма – созревания старения и умирания, очерёдности впечатлений – ранее, позднее, сейчас; ожидание – как процесс возможности появления чего-либо и т.д.)”.

В рамках функциональной методологии мы не можем ничего сказать о существовании времени как некоего временного бытия в обычном смысле понятия существования, но и нет возможности обойтись без этой категории при мышлении и говорении о каком-либо процессе. До Канта никто не смог сформулировать онтологической сути времени, что помогло бы выяснить его парадокс существования – не существования, то есть то, что время является формальной функцией внутреннего чувства человека, то есть антропологической категорией, образующей формы чувственного опыта. Парадокс существования – не существования времени состоит в том, что, не существуя как бытие (субстанциональное или процессуальное), сам он является одним из формальных условий существования любого возможного опыта.

Современность вывела на первый план понятие прогресса. Смысл понятия «прогресс» двоякий. С одной стороны, оно означает реальное явление, эмпирический процесс развития, измеримый и сравнимый. Наиболее отчётливо в этом значении прогресс заметен в области техники, но говорится также и о социальном прогрессе, интеллектуальном, нравственном прогрессе и т.д. С другой же стороны, под «прогрессом» понимается идея или идеал, который становится средством человеческого восхищения и целью его действий. Более того, он становится импульсом веры в то, что мир (действительность), находящаяся между прошлым и будущим, регулируется идеей прогресса, что означает, что он проходит путь развития «вверх», и это движение имеет однозначно позитивный характер. Люди, которые верят в прогресс, располагают силь-

ным аргументом в свою пользу. Развитие цивилизации, определяемое наукой и техникой, укрепляет убеждение о силе идеи прогресса. Любой человек видит, что прогресс приводит к образованию сил, позволяющих человеку управлять материей, жизнью и, в большей степени, самим собой.

Однако действительность показала и другую сторону медали: мрачную и катастрофическую. Реальной становится опасность не только внезапной, самоубийственного атомного уничтожения в случае войны, но и угроза уничтожения мира в результате в результате катастрофического и мирного по своим целям использования технической мощи. Это приводит к существенным изменениям в прочно существовавшем до сих пор способе восприятия прогресса как позитивной ценности. При его оценке очевидно сомнение и скептицизм. Связана ли с понятием прогресса лучшее будущее, если уже сейчас заметно превращение прогресса в регресс? Возможно ли вообще лучшее будущее? Проф. Кшиштоф Михальский директор Института Наук о Человеке в Вене говорит: «В Соединенных Штатах большинство людей убеждены, что их детям будет жить хуже. И это настоящая революция современного сознания. Даже во времена Великого кризиса люди не были столь пессимистичны. Они верили в то, что, хотя и наступило временное ухудшение, но со временем оно может наладиться, и жизнь вновь будет всё лучше и лучше. Сегодня мало кто верит, что в исторической перспективе жизнь может стать лучше. Уже даже мало кто верит в светлое будущее демократии» (Газета «Выборча» от 01.03.1997 г.).

Кажется, что эти сомнения касаются прогресса в идеологическом смысле и вытекающих из этого утопических предвидений, а это не равнозначно с критикой прогресса, как реального факта, как характерной для человека способности использовать знания о природе в процессе своей умственной деятельности. Одновременно с разрастанием страха и сомнения в прогрессе появляются концепции, которые призывают к поиску путей избегания апокалипсиса. Весьма интересной кажется предложение профессора Ханса Йонаса в книге «Принцип ответственности» (Platon 1996, с. 410), в которой представлен результат многолетних философских размышлений о положении человека и мира, которое определяется современной научно-технической цивилизацией. Автор разделяет расширяющееся беспокойство о будущем мира, сам радикально формулирует точку зрения о том, что сохранению баланса в природе, рано или поздно, но обязательно, привести к мировой катастрофе. Поэтому формирование соответствующего симбиоза жизни людей в природе имеет экзистенциальный и онтологический смысл. Оно требует действий, определённых этикой ответственности, охватывающей пространство окружающей человека действительности.

Ответственность как в юридическом, так и в моральном смысле, является ответственностью силы, поэтому она должна быть соизмерима с мощностью техники (и результатов ее воздействия), которой человечество в настоящее время оснащено. То есть, она должна касаться не только частной жизни, но и жизни всего общества. Несомненно, это ставит более сложные, чем когда-либо, задачи перед совестью человека. Ничего удивительного в том, что фактически от неё зависит будущее мира. Автор считает, что следует перестать смотреть на будущее через призму надежды и всевозможных пророчеств о счастье, которое обязательно наступит. Разумное внимание необходимо обратить на трудности, опасности и несчастья, которые можно предвидеть. Необходимо концентрировать сознание на том, что порождает естественный страх – поскольку именно он мобилизует интеллект и все эффективные действия, способные победить зло. Именно такое, порождённое воображением, «эвристика страха» может быть более эффективной, чем восхищение видениемрая в борьбе за сохранение человека и мира.

Цивилизацию преимущественно рассматривают как направление прогресса человечества. Наиболее ранние определения цивилизации были тесно связаны с понятием прогресса. Прогресс определялся как позиционирование оцениваемого результата продолжительного процесса, во время которого человечество сначала отдаляется от состояния дикости, затем постепенно избавляется от варварских черт. Процесс этот обычно понимали как совершенствование людей и их взаимоотношений, сопровождаемое расширением их знаний о природе. В некоторых случаях наибольший акцент ставился на нравственный и интеллектуальный прогресс, в других случаях – на улучшение политического строя и общественных отношений, в других же – улучшение материального положения, но всегда речь шла об изменении в лучшую сторону, трактуемое как «предназначение рода человеческого» (Гизо). Иногда (например, у Фергюссона), эквивалентом цивилизации было понятие гражданского общества. В этом контексте о цивилизации говорилось в единственном числе, исходя из убеждения, что все общества рано или поздно входят на путь, ведущий ко всё большей рациональности и лёгкости нравов, к правлению закона, к миру, к мещанской жизни, разделения труда, обуздания животных инстинктов, отказа от насилия.

Часто полагали, что цивилизацией является состояние, достигнутое в современности странами Западной Европы, а также считалось, что лишь вопросом времени является приобщение к цивилизации существующих диких и варварских народов. Эта концепция, разработанная деятелями французского и шотландского просвещения, получила в дальнейшем развитие и была популяризована эволюционистами. Несколько другой характер имела концепция культуры, разработанная мыслителя-

ми немецкого просвещения. Они сделали больший акцент на нравственное и интеллектуальное совершенствование человечества, заметно меньшее значение придавая изменениям политических и социальных институтов, а также изменениям в сфере техники и экономики. Сходство более ранних концепций культуры состояло в том, что в обоих случаях в центре внимания был прокладывающий себе дорогу общечеловеческий процесс; менее же развитые отдельные общества являются более или менее цивилизованными. Такое значение термина цивилизации подтверждалось в языке общения, хотя в общественных науках оно уже ушло в историю вместе с идеей деятелей Просвещения о всеобщем прогрессе. Подобное значение в этих науках имеет термин "модернизация".

Но вот уже Август Тешковский усомнился в правильности гегелевского разделения истории мира. По его мнению, история разделяется на три этапа. Гегель говорил о прошлом и настоящем, а Тешковский ведёт речь также и о будущем. Он различал:

Прошлое – древние времена, эпоха искусства;

Современность – христианская эпоха мысли;

Будущее – должно быть эпохой действия.

Философию Гегеля он считал завершением эпохи мысли. Сейчас должна наступить эпоха действия, то есть, осуществления идеалов. Человечество должно взять судьбу в свои руки. Должно наступить объединение немецкой и французской частиц – гегелевской философии и французского действия.

По традиции история философии основывается на современной немецкой философии и простирается до так называемой „популярной философии”. Ведущие представители классического немецкого идеализма (до Гегеля включительно) располагают основные размышления над историей, скорее, за пределами своих научных изысканий. Поэтому налицо парадокс, что сильное влияние всего философского течения, в особенности гегельянства, имеющее место в польской философии девятнадцатого века, в период между восстаниями, вытекает из непосредственного историософского контекста. Частичное выяснение этого парадокса следует усматривать в особых обстоятельствах исторического развития польской философии того периода, который вынуждал объединять чисто теоретические философские рассуждения с практической плоскостью идейной борьбы за сохранение национального сознания.

Формирующее в значительной степени основу этого сознания историческое сознание (поляков), лишённое естественной опоры в виде суверенного государственного образования, требовало, возможно, внешней историографической „подстройки”, образуя в результате благодатную почву также и для развития и отечественной философии истории. "Введение к историографии" (1838) Тешковского вне всякого сомнения

образует в этом контексте полностью зрелое теоретическое достижение польской философской, историографической рефлексии, которое в своей концепции „историографии”, конкурирует с традиционным толкованием понятия „философии истории”, входящее (как минимум, в этой узкой сфере) в равную полемику с доминирующей в то время в Европе философской системой Гегеля. Однако, как нам представляется, формирование идеи (польской) „национальной философии”, полностью сформировавшейся в 40-х годах XIX века, в трудах философов, в особенности Трентовского и Либельта (и не без опосредованного, хотя и заметного влияния Лекций о славянской литературе Мицкевича), в более долгой перспективе ослабил первоначальную теоретическую силу той оригинальной концепции.

Идея „национальной философии”, неразрывно связанная (в большой степени по причине успеха "Пряток" Трентовского) с программой „национального воспитания”, оказывает опосредованное влияние на изменение первоначального характера философии истории Тешковского, что отразилось в его окончательной редакции первого тома "Отче наш" (1848). Под влиянием гегелевской логики теоретическое трактовка философской рефлексии в конце концов уступает в философии Тешковского место практическому трактовке, согласно которому философия истории, отождествляемая теперь с функцией своего рода всеобщей мобилизации (Славян), подчинённой программе воспитания, в более широком смысле – идее практической подстройки национального сознания. Внешним проявлением такого своего рода смещения акцентов является, помимо всего прочего то, что, по сравнению с выданными на немецком языке "Введением в историософию", адресованным, несомненно, европейскому читателю, "Отче наш" написан на польском языке и адресован, в основном, польскому читателю. Оба эти историографических проекта польского философа довольно сильно отличаются друг от друга, убеждение же самого Тешковского о центральном значении концепции "Отче наш" (в философской системе в общем) не выносит такого отличия, и, маскирует его. Основным тезисом данной статьи, в связи с этим, является предположение, что система Тешковского содержит в себе не до конца разрешённый конфликт между теоретической и воспитательной (то есть, в более широком значении – практической) функцией историографической рефлексии.

Литература:

1. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznan 1923;
2. M. Klepacz, *Idea Boga w historiiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ywczesnych pr.Nedyw umysłowych*, Kielce 1933;
3. J. Keller, *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1948;

4. Wojtkowski, *August Cieszkowski, 1814–1894*, w: *Wielkopole XIX wieku*, Poznań 1969, II 141–174;
5. Walicki, *Dwa mesjanizmy. Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, 9–88;
6. J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979;
7. J. Jaron, *Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, w: *Intelektualisci rodem z Podlasia*, Siedlce 1997, 91–104;
8. G. Kubski, *Egzegetyczne procedury Augusta Cieszkowskiego w „Ojczyźnie”*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 8 (1998), 61–78;
9. R. Palacz, *August hrabia Cieszkowski, czyli filozofia polska między spekulacją a czynem*, w: *tenże, Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa 1999, 205–219.

§5. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ КАК СРЕДСТВО КОММУНИКАЦИИ

Литература и изобразительное искусство России эпохи реформ, в особенности с 1860-х годов, несёт на себе яркий отпечаток ожидания социально-экономических преобразований. Русская литература и русское изобразительное искусство вполне определенно отобразили эти ожидания. Большое внимание в эту эпоху уделено было и исследованию содержательного богатства русского языка многими отечественными лингвистами и этнографами, в числе которых М.А. Максимович, Н.В. Гоголь, В.И. Даль, А.А. Потебня, И.С. Тургенев, П.П. Чубинский, а также многие и многие другие учёные, философы, писатели, художники и поэты.

Несомненно, прошедшие десятилетия отдалили от нас сущность их духовных исканий. И хотя к идеям указанных мыслителей многократно возвращались на протяжении всего XX века, важно понять именно их мысли, обретшие жизнь в классических художественных образах, порожденных влиянием определённых исторических реалий.

Отмечу, что художественное произведение есть следствие порой сознательного, а порой и бессознательного усилия художника. Художник творит, вкладывая в свою работу идеи, эмоции и чувства, которые ему желательно в неё вложить. Возможно, поэтому художественное произведение детерминировано художником, его субъективным миром.

Ценность искусства измеряется мерой сознательного усилия художника, хотя обычно её измеряют мерой бессознательного. В творениях объективного искусства нет ничего случайного. Так, у А.К. Саврасова был яркий всплеск объективного сознания и он остался нетленным образом в картине «Грачи прилетели». Только в образе, взятом из действительности, т.е. в объективном творчестве, может быть разрешён конфликт между индивидуальным и коллективным на основе символического, творчески высвобождающего действия.

Обращение к ярким образцам русского художественно-изобразительного и литературного искусства XIX столетия это и обращение к философии языка той эпохи. Сегодня много работ философов и культурологов посвящены именно философии языка, но при этом часто упускают из виду то обстоятельство, что философия не всегда очевидна только лишь вследствие своей причисленности к рубрике философии. Творческий процесс философичен уже потому, что писатель и художник обращаются к анализу сущности жизни, включая в этот процесс понимание, красоту, интуицию, а порой и азарт и благоговение перед жизнью.

Всё последнее столетие российское общество подвергалось преобразованиям. Сначала хотели монархии с демократическим лицом, потом создавали социалистическое общество, а позже, вдохновлённые его иллюзорными успехами, взялись за строительство коммунизма. Потом взялись за капиталистическое строительство. По-видимому, прошлое нас ничему не научило, хотя много разумного было сказано в России во весь XIX век! В значительной степени существующее положение вещей явилось следствием господства в обществе системы определённых философско-мировоззренческих принципов. Категориальный строй мышления объективно отображал их и на уровне научного познания, и на уровне общественной психологии. На каком-то этапе общественного развития, правда, обнаружилось, что славянский мир, угнетённый коммунистической идеей, нуждается в крутом повороте к здравому смыслу, но, как всегда, – нет пророка в своём отечестве.

Мировоззрение социально обусловлено, поскольку мыслящий человек погружён всеми своими помыслами, чувствами и всем своим образом жизни в конкретную общественную среду. Поэтому он и не может к окружающей его действительности относиться беспристрастно и равнодушно, как посторонний наблюдатель. Мировоззрение также ориентировано на познание отношения духа и материи, природы и общества, природы и сущности человеческого сознания, познаваемости мира, смысла жизни, Абсолюта, вечности и смерти, бесконечности и бессмертия, счастья и красоты, возможного и случайного и многого другого, без чего немислимо полноценное человеческое искание истины.

Мировоззрение наряду с такими качествами человека, как способность анализировать, систематизировать, обобщать имеющиеся в его распоряжении факты, может оказаться связанным со способностью гипертрофированно представлять действительность. Знаменательно также и то, что восприятие действительности опирается на видение мира сквозь призму не только индивидуальных предпочтений, но и господствующих в обществе теорий, концепций и стереотипов. Здесь важно уметь отделять существенное от преходящего, закономерное от случайного. Разумение и воля, готовность действовать неразрывно скорректированы с пониманием и убеждением. Убеждения есть у каждого человека, а опираются они или на веру, или на идеалы и моральные нормы.

Мировоззрение – сугубо индивидуальное явление, а посему оно может включать в себя всё перечисленное выше, а может включать и только часть, и то незначительную. Поэтому оно может быть и бесстрастным и неразумным, безвольным и лишённым способности понимания. Увы, в нём могут отсутствовать и идеалы, и высшие духовные ценности.

Образы явлений, окружающих нас в жизни, как осмысленные комбинации ощущений предполагают постижение действительности в совокупности всех составляющих её фрагментов, отражаемых в словах. Единство субъективного смысла образа жизни с объективными предпосылками его содержания представляет собой сложную структуру. Образ – это еще и сумматор внешних и внутренних сигналов. Образ всегда конкретен, поскольку суммирует сигналы, пытаясь определить их действительный характер. Результат суммирования различных данных различается ещё и в словах.

Творчество художественно, и поскольку оно является таковым, оно находит отклик в чувствах и мыслях современников и потомков. Поток творчества обнаруживает естественное единство. Трудность заключается в том, чтобы понять, почему творение состоялось именно в таких образах, а не в других. Но для того, чтобы понять это, надо обратиться ко всей совокупности духовного опыта эпохи, в атмосфере которого продуцируются те или иные произведения литературы, скульптуры, живописи. Непременной составляющей этого опыта является всё богатство языка, образов традиционной культуры, психологии народа.



Представление об истоках происхождения художественного образа, об **образообразовании** в художественном творчестве включает в себя

многообразные аспекты отображения окружающей нас реальности, личностно-психологический фактор и социально-нравственную компоненту.

Представление об образообразовании усложнено и наличием множества определений понятия «художественный образ», и сложностью как эмпирического, так и теоретико-познавательного освоения специфичности образа. Природа образа двойственна, поскольку на чувственной ступени познания образ формируется через ощущения, на рациональной ступени познания – через понятия. И весь этот диалектический по сути процесс оказывается, ко всему прочему, ещё и подверженным неотвратимому воздействию воображения.



Образ — это понятие фундаментальное, ключевое, так как лежит в основе широко употребляемых понятий *«образование»* и *«многообразие»*. К слову образ тесно примыкают *«обработать»* и *«обрамить»*, что является далеко не случайным для языка явлением, поскольку формирование образа немислимо вне обработки чувственного и рационального материала, вне ограничения его какими-то рамками, какими-то границами. Несомненна корреляция понятий «образ» и «форма». Существует корреляция и самого *понятия* и понятия *образ*. Образ рассматривают порой как одно из основных понятий теории познания, характеризующее результат познавательной деятельности субъекта. Если это так, и понятие отражает существенное в предметах и явлениях действительности, а также и связи между ними, то *образ* и *понятие* по своему содержанию достаточно близки. «Обобщённая форма» оказывается принципиально необходимой для бытия понятия, а *образ* есть не что иное, как *обобщение различного*.

С точки зрения И.Н. Крамского, много занимавшегося теорией искусства, «образ – это концентрированное изображение действительно-

сти, фокус, собирающий воедино рассеянные впечатления от жизни»²⁵. Я полагаю также необходимым подчеркнуть, что, с точки зрения понимания процесса словообразования, имеет принципиальное значение вычленение структуры понятия и составляющих его элементов.

Реконструкция структуры понятий позволяет видеть живой язык во всем многообразии его проявлений. Не исключается целесообразность обнаружения корней слов, связываемая с идеей о том, что они суть результат многократно повторявшихся практических действий человека. При этом важно не доводить исследование до побуквенного анализа языка, который был характерен для некоторых учёных-искусствоведов и литераторов. Ведь и К.Д. Бальмонт, определявший эмоциональный смысл русской азбуки, и А. Белый, указывавший на глубокую значительность звуков «р», «д», «т» в поэзии А. Блока, не смогли научно аргументировать свои выводы²⁶. Да, они не были здесь ни первыми, ни последними, но можно ли вслед за Л.С. Выготским утверждать, что поиски К.Д. Бальмонта и А. Белого, а также других исследователей вульгарны, а теория, поскольку многократно подвергалась решительной критике, бесплодна. Попытки оценить роль отдельных звуков позволяют проникнуть глубже в ткань творчества относительно других, но в эмоциональном смысле понимание их наиболее затруднено, а потому они и уязвимее для критики. Так, поэт Б. Пастернак и написал, желая имитировать лёгкий шелест женского платья, стихи в соответствующем звуковом ряду, включающем звуки *ж* и *ш*:

Но нежданно по портъере
Пробежит вторженья дрожь.
Тишину шагами мера,
Ты, как будущность, войдёшь...

Автор «Живого Великорусского языка» В.И. Даль в своей работе подтвердил диалектическое содержание процесса познания мира слов и понятий. Закон языка он увидел во взаимосвязанности слов, в том, что не только глагол или имя, но и всё гнездо слов появляются зараз, что существенно помогают понять многие образы русского классического искусства. Это искусство достигло своего апогея в XIX в. в произведениях А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Н.А. Некрасова, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова-Шедрина, В.Г. Перова, Н.В. Неврева, А.К. Саврасова, И.Е. Репина, И.Н. Крамского и др.

²⁵ Коваленская Т.М. Крамской об искусстве. – М., 1960. – С. 17.

²⁶ Выготский Л.С. Психология искусства. – М., 1987. – С. 65-66.

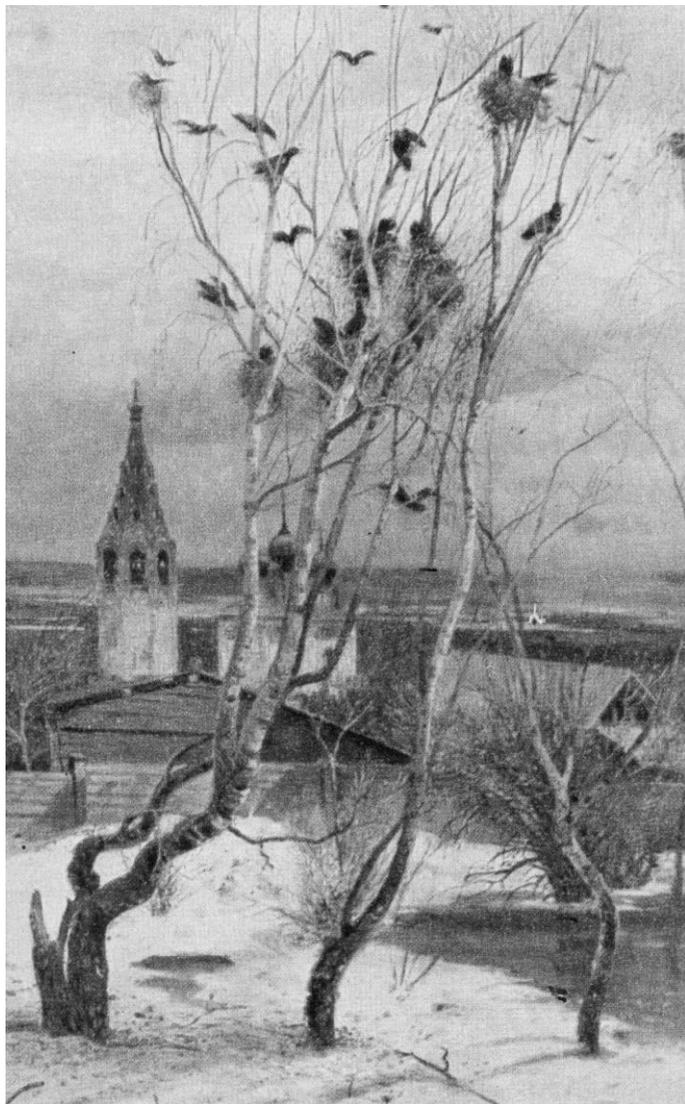


Ныне же аутентичное прочтение образов, введённых русскими классиками в искусство практически невозможно, ибо мы не сможем мыслить сегодня точно в тех же образах и понятиях, что и люди, жившие в середине XIX в. И поэтому мы несём известный груз непонимания нашего исторического опыта. Можно, естественно, и обратить сказанное: оттого, что мы исказили наш исторический опыт, мы не можем понять образы давних лет. Истина же, очевидно, в том, что и первое, и второе суждения верны, комплементарны и нуждаются в согласованном рассмотрении.

Дабы приблизить наше понимание культурного наследия прошлого к подлинности этого прошлого, надо вернуться к подлинному языку, который принадлежал той культуре. Также обращаем внимание на распространённую практику исключения человека-творца из результата его творчества. Хотя критики (современники исследуемого произведения) не игнорируют совсем эту составляющую творческого процесса, но чаще художественный образ трактуется как некое бесчувственное (а порой и сверхчувственное) отражение действительности. А между тем, подчеркивал Г.В.Ф. Гегель, «художественное произведение – это всеобщее достояние, как бы произведение всех. Каждое поколение передает его, украсив, следующим, продолжая тем работу над освобождением абсолютного сознания»²⁷. «Приукрашивая» произведение, живущее в общественном сознании, независимо от того миф ли это, или народные сказки, широко известные картины или произведения литературы, это самое сознание все больше и больше элиминирует индивидуальное, творческое человеческое искание образа. Забывается множество частных, присущих эпохе, видение ею самое себя в различных слоях общества. Забывается та социально-историческая действительность, дух которой жил в художнике.

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т. – М., 1973. – Т.4. – С. 78.

Хорошей иллюстрацией сказанному выступает широко известная картина А.К. Саврасова «Грачи прилетели» (1871). Содержание картины, получившее выражение её названием «Грачи прилетели», становится её



понятием, а возможно и интуитивно схваченным выражением политической истории России второй половины XIX века. Хотя множество толкований содержания «Грачей» происходит в «любительском» стиле. Вот, 116

например, обобщение, которое сделал В.А. Петров: «Уже в самом необычном названии картины слышится радостное провозглашение наступления утра года человеком, которому внятен язык природы, для которого всё в ней исполнено глубокого смысла и значения»²⁸. Но так ли уж необычно название картины, и можно ли безоговорочно согласиться с идеей её образа как символа радостного пробуждения природы? «На пустыре, огороженном забором, – пишет Ф. Мальцева, – совершалось великое чудо – природа пробуждалась от зимнего сна. Весенний удивительный свет, наполнивший собой всё изображенное пространство и по-разному осветивший его, чуть позолотил снежный бугор у забора и самый забор, лужи растаявшего снега открыли землю ...на обозримых дальях обнажились проталины земли... Всё волновало естественностью увлеченного мгновенья, красотой живописи и гармонией цветового строя... В таком скромном, но пленяющем облике предстала перед художником русская весна... Созданный Саврасовым образ остаётся и теперь непрестанно манящим к себе человека и рождающим в его душе те же сложные чувства грусти и радости, какие рождает и самый приход весны»²⁹.

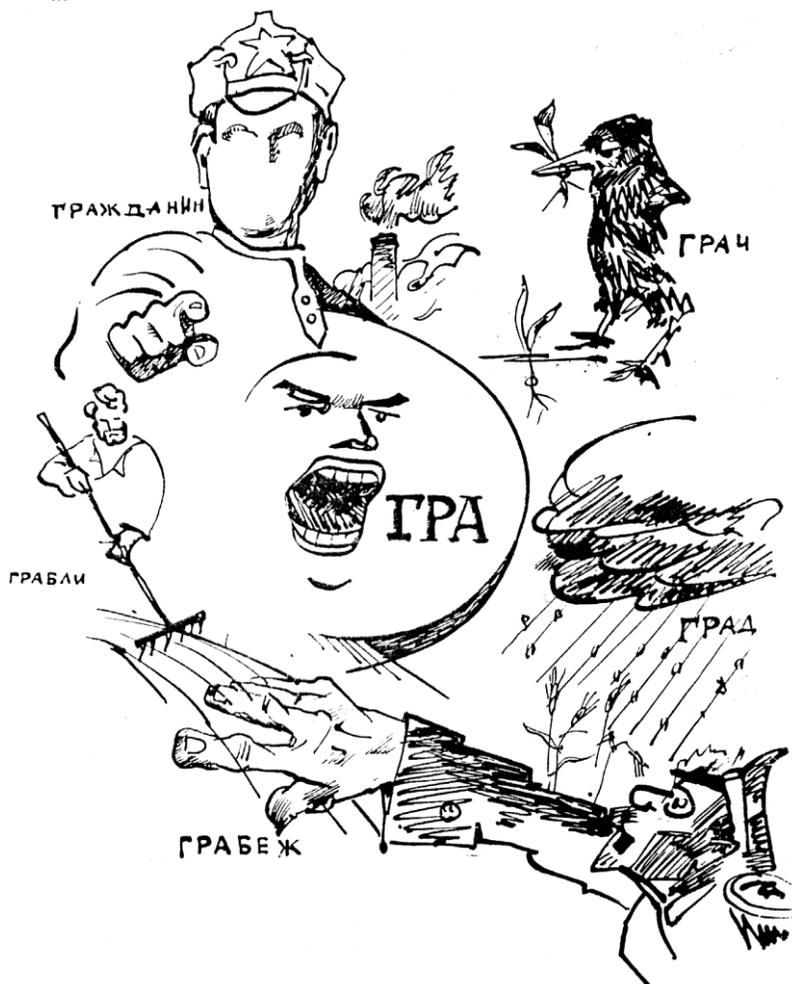
На первый взгляд, содержание картины и её название соотносимы, хотя Саврасов мог бы назвать картину лаконичнее – *«Грачи»*. Но осознанно ли художник выбрал название? Здесь однозначный ответ затруднён, ибо сам автор промолчал, а исчерпывающе охарактеризовать происхождение художественного образа трудно. Поэтому, давайте-ка, сознательно выберем окольную тропинку, на которую не часто забредают исследователи. Попробуем сочетать несколько срезов анализа процесса образования. При этом всегда будем помнить, что художник — это живой, страстно и непредсказуемо приобщённый к многообразию жизни человек, порой страдающий от избытка счастья, а порой и просто страдающий. Тогда придётся пристально всмотреться в то, насколько компетентно владел он богатством образности русского языка, и насколько это богатство воздействовало на его творчество. Наконец, мы учтем и то влияние, которое могли оказать и оказали на него различные сопутствующие жизненные обстоятельства.

Как бы ни отличалось искусствоведение своей спецификой, но оно по природе своей является наукой, а значит, должно развиваться в тесном переплетении с языкознанием, политической экономией, литературой, философией и другими отраслями знаний. Художественный образ

²⁸ Саврасов А. Из собрания Государственной Третьяковской галереи/ Автор-составитель В.А. Петров. – М., 1983. – С. 20.

²⁹ Мальцева Ф. Поэт русской природы. Саврасов и московская школа живописи // Художник. – 1980. – №6. – С. 51.

«Грачей» для любителя, доверяющего естественному впечатлению, предстает вне изобразительного языка, вне субъективного мира чувств художника.



Я уверен, что много жизненных впечатлений должны были сойтись воедино в творческой интуиции художника, чтобы возник образ, столь популярный и известный как образ прилетевших по весне грачей. Ведь и самих прилетающих весной грачей немногие из нас замечают, порой не умея и отличить грача от ворона.

Известный русский художник Алексей Кондратьевич Саврасов (1830-1897) входил в Товарищество передвижных художественных выставок, которое действовало в 1870 – 1923 гг. в России, будучи создан-

ным по инициативе самих художников. Несправедливо большие доходы, получаемые чиновниками Академии художеств от произведений художников, которые обыкновенно экспонировались на различных академических выставках, лишали художников части столь необходимого для многих из них заработка. Это не прошло мимо наблюдательного Саврасова, и поэтому он одним из первых подписался под уставом Товарищества.

Хотя «Грачи прилетели» считают одним из шедевров пейзажной живописи второй половины XIX в., не лишне вспомнить замечание критика В.В. Стасова: «Несчастья, беды, безумия, бедность, страдания, несправедливость, насилия, лишения – вот что всего более занимает места в жизни людей. Значит, понятно, чем должны наполняться создания тех художников, которые хотят быть правдивы и искренни»³⁰. Так, может быть, поистине несчастья, бедность и насилия в большей степени, чем другие причины, обусловили художественное творчество А.К. Саврасова, а не одна только любовь, которую хотелось бы увидеть многим исследователям его творчества. Оседлав деревца, имущий класс с подobaющей высоты созерцает убожество бедных, снисходит к ним, вообще говоря, созерцательно, не проникаясь их подлинными бедами и отрывая от себя лишь те крохи, отсутствие которых не замечается. Поэтому естественно предположить, имеющей достаточное основание и предлагаемую идею о том, что не лишена картина Саврасова изрядной доли рационализма и гражданственности.

Осознание связи искусства с действительностью, как и связи науки с практикой, важно для понимания процессов практической и познавательной деятельности. Для нас несомненно, что пейзаж Саврасова очеловечен, хотя непосредственно человека на полотне нет. Важно понять, как оказался мир человеческой несправедливости зашифрованным в образах картины. Я уверен, что не идиллическое видение пробуждающейся природы водило рукой художника, и вовсе не желание с предельной точностью отобразить виденное. Да и мог ли пребывать в идиллическом состоянии человек, которого с семьей фактически изгнали из квартиры при художественном училище, где как преподаватель он прожил ряд лет? (С 1864 г. Саврасов был уже надворным советником со старшинством).

Мысль о «Грачах» появились у Саврасова во время его проживания в Ярославле. В Молвитино, селе в Костромской губернии, он и написал первый этюд с грачами в 1871 году, где-то вскоре после дня Герасима-грачевника, праздновавшегося в марте. Проблема жилья и тогда остро стояла перед художником.

³⁰ Стасов В.В. Избранные сочинения. Живопись. Скульптура. Музыка: в 3-х т. – Т. 3. – М., 1952. – С. 129.

Образ грачей появился далеко не случайно. Что есть грач, кроме того, что он есть птица весенняя? В Толковом словаре В.И. Даля слово *грач* значит многое, поскольку оно находится в семье сродственных слов, возглавляемой глаголом *грать*. Грать, по Далю, означает: гракать; каркать; шумно играть, оглушая криком. Это все относится к птицам, названным *вороньем*: ворон, грач, галка. Но *грать* еще означает и *грачить*=*грабить*. Само же слово *грабить* также многозначно, что надо учитывать в данном контексте. Здесь и грабёж земли граблями, здесь и грабёж как открытое насилие. Смысловое единство этих двух модификаций слова грабёж сейчас практически утрачено, что иллюстрирует и популярный «Словарь русского языка» С.И. Ожегова. В словаре, на протяжении ряда изданий его, слово *грабёж* дано только во втором из приведенных нами выше смыслов. Это объясняемо, ибо Даль жил в ином, отличном от нашего, **не-посредственном** языковом окружении своего времени. Здесь мы бы даже употребили украинский аналог понятия – **безпосередній**. Ибо **без-посередній** как раз и означает, обходящийся без посредников, не нуждающийся в посредниках. И это важный момент, поскольку в языковой ситуации того времени не было нужды во вмешательстве толкователей. «Живой великорусский язык» воспринял у народа Даль, хотя и Н.В. Гоголь (1848) тоже мечтал об издании такого объяснительного словаря великорусского языка, «который бы выставил, так сказать, лицом русское слово в его прямом значении, осветил бы ощутительное его достоинство, так часто не замечаемое»³¹.

Так все же, почему грачи? Да потому, что грабят! Занимаются грабежом земли своими крепкими когтями. Но грабят и во втором значении этого слова по Далю. Послушаем наблюдательного человека, который, хотя и не первым наблюдал жизнь грачей, но высказался глубже иных. Л. Семаго пишет: «Есть в репутации этой птицы и тёмные пятна. Жалуются на неё бахчеводы Приазовья и нижнего Поволжья. Если в радиусе действия колонии посеяна кукуруза, с появлением её всходов грачи, словно солдаты на учении, неторопливо шагая вдоль рядков, вытаскивают из почвы мягкие проросшие зерна, собирая с некоторых участков до трети посеянного»³². Для крестьянской общины, что грачи, что град, выпавший совершенно неожиданно в пору созревания урожая, были естественными напастями. Градовая туча, разразившись над посевами, над созревающими культурами, приносила ущерб не меньший, чем налеты колонии грачей с их диким грабежом.

³¹ Тихонравов Н.С. Заметки о словаре, составленном Гоголем// Сборник Общества Любителей Российской словесности на 1891 г. – М., 1891. – С. 113.

³² Семаго Л. Грач // Наука и жизнь 1984. – №11. – С. 160.

Естественно допустить, что *гра* – это некоторый пракорень многих слов, в которых сейчас трудно отметить очевидную похожесть. При всей дискуссионности предположения целесообразно задуматься над содержанием ряда сродственных слов. Осязаемый союз слов грабить, грабить, град (с небес), гракать, грамота, грач, граять выражается общим для них пракорнем *гра*.

Обнаруживаются и свидетельства «грамотности» грачей. «Протравливание зерна неприятными на вкус веществами не останавливает грачей, – пишет Л. Семаго. – Набрав в рот, сколько уместится, летят они к воде и там полощут добычу, прежде чем нести её к гнезду»³³. Несомненна связь слов «грамота» и «грабить», да и грамотный индивид субъективно отождествлялся с грабящей братией, ибо требовались значительные средства для содержания лиц, владевших грамотой. Грабёж градной тучи и грабёж властью связаны с недобором значимой части урожая. Исчезая в слове «грач», слово «град» вносит свою лепту смысла в него. Поэтому можно говорить и о туче грачей.

Почему всё-таки грачи? Да потому, что в атмосфере наступающей весны пореформенной России наиболее уютно себя чувствовали и чувствуют шумливые дружные грачи, которым поистине «на Руси жить хорошо». Коренной москвич Саврасов жил в атмосфере Москвы, и он хорошо знал, что в столице можно украсть и пострелять милостыньку, и ограбить свежего ночлежника, хлопнуть по затылку и раздеть догола. А в южных районах России, в Курской, Воронежской, Орловской областях слово «грачить» означало грабёж кем-то кого-то.

Но кроме грачей на полотне есть и ещё кое-что. Приведём впечатление В.В. Стасова от увиденного им полотна: «Весь перед картины загорожен, словно решеткой, тоненькими, жиденькими, кривенькими, длинненькими деревцами, кажется, гнуцимся под тяжёлым для них грузом грачевых растрёпанных гнезд, повсюду приткнутых на их вершинах; тут же, наверху и внизу на земле, копошатся и прыгают грачи»³⁴. Естественно, ранняя весна, деревья стоят голые. Возможно, случайно, что натура представляла собой тоненькие, жиденькие, кривенькие деревца. Может быть, что такими они предстали в воображении художника, или он намеренно выбрал такую натуру. Всё это, пожалуй, из области предположений. Но если образ грачей выбран как образ насильников-врачей, то здесь обоснованно предположение, что подвергаемый ограблению слаб, жиденек, хотя и способен выдержать на своих опять же тоненьких, длинненьких стволах груз многочисленных гнездовых грачей.

³³ Там же. – С. 161.

³⁴ Стасов В.В. Избранные сочинения. Живопись. Скульптура. Музыка: в 3-х т. – Т. 3. – М., 1952. – С. 363.

И самому художнику, и народу тоже нелегко выдерживать тяжкий груз, но ведь держат же, хоть и гнутся и стонут.

Социальная незащищенность трудящихся людей, зарабатывающих себе на хлеб каждодневным трудом, а в их рядах объективно оказывается и художник, очевидна в российской действительности. В известном смысле в таком социуме можно было обнаружить схожесть с утыканным гнёздами деревом. Гнездо к тому же можно рассматривать и как олицетворение угнетения. *Гнездо - Гнесты - Гнёт* — вот связка, семейство сродственных слов. Здесь же напрашивается и другая связка: *Дерево – Дерёт – Драть*. И она тоже кое-что может прояснить, дабы через неё лучше осмыслить бедность, постоянную нужду, фактическую нищету жизни народа, а на этапе творения исследуемого образа, и семьи самого художника.

Да и картина называется «Грачи прилетели», а не просто «Грачи» потому, что назвать картину просто «Грачи», было бы упрощённой констатацией многократно встречающегося события. В данном же случае речь шла о некоем значимом явлении, о повторяющемся явлении природы. Конечно, можно было бы в общем понять, что на полотне отобразена ранняя весна, что природа пробуждается и т.д. Но *прилетели*-то ведь *снова!* И это важно. Прилетели снова, и снова гнутся слабые деревца. И снова деловито снуют грачи по оттаявшей земле. И едва выткнувшееся что-то из земли, освободившееся из-под снега, клюют. И укрепляют, достраивают, восстанавливают свои гнезда. Так ведь совершенно и Россия, спустя десятилетие после реформы 1861 года, проведенной так, чтобы ни в малейшей степени не ослабить положения помещиков, приводила себя в порядок. Упрямо и настойчиво утверждались в своих правах «новые грачи», но не менее упорно, хотя и постепенно, приходили в чувство, потерявшие временно жизненную определённую бывшие. Но всё-таки «прилетели»... Вот оно что здесь главное. И никуда от этого не деться. И надо, стая и смиряясь перед неотвратимым и неизбежным, гнуться...

Образы полотна потому и жизненны, что находят отклик в душе каждого человека, вдумчиво всматривающегося в казалось бы привычное для него. Можно сказать, что интуиция художника, будучи воплощённой в ткань зримого художественного образа, явила потрясающий образец универсального образа, достаточно легко воспринимаемого зрителем, принадлежащим к миру изображённого, всеми фибрами своего телесного и душевного бытия.

Давайте глазами крестьянина пореформенной России взглянем на картину. Чего мог он ожидать от прилёта грачей в очередной раз? Снова год беспросветного труда, постылых унижений и бесконечного ожидания удачи, везения и как результат — недостаток урожая, который не

гарантирует порой даже и выживания, не говоря уже о зажиточной жизни. Вот почему крестьянин тоже не мог остаться равнодушным, стоя возле этого полотна. Поэтому не удивительно, что и в конце 1880-х годов, когда уже спившийся, опустившийся Саврасов жил в Москве, любимым и популярным мотивом его были всё те же грачи, картины с которыми шли нарасхват.

Пронзительностью красок смог осуществить художник проникновение в сложную психологию человека-труженика, отнюдь не чуждого поэтического и со-**образного** восприятия природы. Знаменательно также, что Саврасов неоднократно на протяжении 1870-80-х гг. посещал пушкинские места, делал массу зарисовок. А поскольку он ещё и находил утешение в стихии народных песен, то понятно, почему и бурлацкая ватага нашла место в его творчестве. Естественно, поэтому что картина «Волга под Юрьевцем», с бурлаками на переднем плане, была написана именно Саврасовым и именно в 1871 году. Удивительное, не правда ли, совпадение со временем написания «Грачей»!

«Радостное пробуждение природы» в «Грачах», говорят нам. Но ведь и жестокая, угнетаемая, а потому порой и бессмысленная в своей беспросветности жизнь, добавлю я, апеллирую к «Бурлакам». Как же эти противоположности могли совместиться так сразу, вдруг, в творчестве одного художника, страдающего, как и многие честные, думающие его современники, собратья по кисти и по перу? Могли, поскольку в этих полярных по видимости образах зафиксировано одно: гнёт, грабёж.

Одеревеневшая, искривившаяся от постоянно униженного, подавленного и бесправного положения трудовая Россия, по-видимому, по мысли художника, уже неспособна была выпрямиться и сбросить с себя гнёт чиновных гнездовий. Вот такие вызывает ощущения и переживания общеизвестное полотно «Грачи прилетели», если взглянуть на него не только глазами любителя природы, т.е. **абстрактного натуралиста**, но и включив в понятие и социально-экономическую реальность, и реальные жизненные коллизии субъекта творчества, и то, что мы называем нравственно-эмоциональным аспектом его мировосприятия.

Эта реальность многообразно отобразилась в творчестве крупнейших художников и мастеров слова. Нет возможности в одной работе дать всестороннюю картину пореформенной России, так как подобная картина складывается лишь на основе всего опыта эпохи и опыта людей в последующих поколениях, но опыта людей, способных подняться над океаном частных и только так увидеть существенное. Диалектика творчества ещё и в том состоит, что существенное вновь возвращается в частности. Конечно, живя в одной общественной атмосфере с другими художниками и писателями, А.К. Саврасов то существенное, что он уви-

дел в жизни общества и в своей сопричастной к общественным проблемам жизни, выразил своеобразно.



«Бурлаки на Волге» И.Е. Репина (1844 – 1930) более известны зрителю, и они в большей степени побуждают давать оценку миру, который запряг человека в ярмо. Содержание картины столь очевидно, что разъяснять его социальную подоплеку нет необходимости. Это не «Грачи», где требуется известное допущение «второго плана» картины. Практически та же окружающая действительность, но несколько иные коллизии привели Репина к образу «Бурлаков», ставшем для него центральным в известный период творчества в 1870-1873 годы. Мироощущение мерзкой, грязной, оборванной, в гнилых и расплзающихся на

теле одеждах России, и её народа, было близко творческой интеллигенции и тогда, и позднее. «Россия, нищая Россия...» рефреном стучало в сердцах и думах художников-передвижников, и от этого признания некуда уйти.

Существующее положение вещей в общественной и в индивидуальной жизни побуждает не только к художественно-образному выражению его, но и к определенным выводам, которые художнику, в отличие от писателя или публициста, высказать не так просто. Здесь приходится более полагаться на то, что изображённое сможет разбудить фантазию зрителя, что, войдя в соприкосновение со всей совокупностью его житейского опыта, образ получит известное мысленное продолжение. Поскольку же образ никогда, по сути, не может быть окончательно завершённым, ибо материальная его основа, жизненные условия общества продолжают развиваться, то от той точки, где остановился один художник, надо идти дальше.



Для Н.Г. Чернышевского тоже ведь далеко не безразлично было, как мы будем работать дальше. Российская действительность, в которой труд чем дальше, тем больше *традиционно* обесмысливался, к сожалению, не давала поводов для оптимизма. Отсюда и кирсановский анализ дохода коммерческого предприятия от продажи товаров. Впрочем, М.Е. Салтыков-Щедрин уже в 1880 году писал: «Передо мной воочию метался тот «повинный работе» человек, который, выбиваясь из сил, надрываясь и проливая кровавый пот, в награду за свою вечную страду получит кусок мякинного хлеба. Есть что-то мучительно загадочное в этом сопоставлении мякинного хлеба и вечной страды. Каким образом выработалось это сопоставление, и почему оно вылилось в такую неподвижную форму, что скорее можно разбить себе лоб, чем видоизменить её?»³⁵. Вопрос мучительный, вечный. «Ужели на этот вопрос никогда не будет другого ответа, кроме: не твоё дело?». Сегодня мы ещё больше убеждаемся в том, что ответ на этот вопрос – дело практическое.

И что было в те времена в России, то в существенном и осталось сегодня по-прежнему. Если, говоря устами диссертанта Н.Г. Чернышевского, «бедность действительной жизни – источник жизни в фантазии», то, сделав действительную жизнь обеспеченной, можно значительно ослабить фантастическую составляющую ее. А уж чего-чего, но фантастики в наших прогнозах всегда хватало. Ибо не было никогда у нас того, что в других странах уже давно составляет самую основу общежития, «просто благоустроенной жизни» (П.Я. Чаадаев), а потому не было непринужденности ума и правильности в душевной жизни человека. Оттого в задумчивости и стоит сегодня перед «Грачами» наш современник. И стоять будет.

А ведь были попытки. Правда, попытки скорее интеллигентного свойства, но направленные на то, чтобы как-то изменить действительность сию. Многие в романе «Что делать» Н.Г. Чернышевского увидели желание революционизировать российскую жизнь, а для идеолога и вождя Октябрьской революции В.И. Ленина эта книга была даже настольной. Но мало кто сумел увидеть в Рахметове нового человека-практика, искавшего ответ на проклятые вопросы, поставленные временем и предшественниками. Вспомните, ответ на вопрос, *почему мы нищие*, Рахметов искал в Северной Германии, Австрии, в Швейцарии, во Франции, в Англии и других странах Европы и Америки.

Нет, Рахметов не одеревенел на российской почве. Он жаждал изменений отнюдь не по принципу «сначала развалить, а потом строить». Рискну предположить, что он понимал, что если не усвоить лучшее из европейской жизни, то станут реальностью слова попутчика, ехавшего

³⁵ Салтыков-Щедрин М.Е. За рубежом. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 36.

по Германии с Салтыковым-Щедриным в 1880 г.: «Вот увидите, что скоро отсюда к нам хлеб возить станут»³⁶.



Нас долго учили иному, что все особо выделенные образы отечественной классики XIX века непременно были революционерами или должны были выработаться в них. Так получилось потому, что «когда сложившиеся фразеологизмы, пропагандистские шлакоблоки десятилетиями трутся один о другой, в воздухе повисают тучи шлакоблочной пыли; она хрустит на зубах, от неё отплевываются... но её и глотают, ибо пыль вездесуща»³⁷. В действительности же не все шли в революционеры, хотя и мечтали о возможности переустройства российской действительности. Как раз в этом смысле творчество А.К. Саврасова поучительно, являя собой образец сложного для реконструкции ассоциативно-понятийного строя мышления.

³⁶ Там же. – С. 33.

³⁷ Камянов В. Где тонко – там не рвется // Новый мир. – 1989. – №8. – С. 327.

Раздел третий

ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ ИСТИНЫ

§1. К ВОПРОСУ О НАУЧНОМ, ВНЕНАУЧНОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ВИДЕНИИ ИСТИНЫ

*Я на то родился и на то пришелъ въ міръ,
чтобы свидетельствовать объ истине*

[Иоанн 18, 37]

В 1817 году в Москве император Александр I участвовал в церемонии закладки на Воробьёвых горах храма Тела, Души и Духа. Более пятисот тысяч человек собрались в этот день вокруг монарха. Но дело не пошло. Увы, песок...

Знаменательно, однако, что храм хотели воздвигнуть во славу триединой и неразделимой сущности человека, ибо в целостности своей человек только и способен постигать и постичь истину. Досадно, однако, то, что благая идея на избранной основе-почве не могла быть воплощённой. Говорят, что человек греховен. Возможно, что и каждый таков. Но бывают грехи разного рода. В одном случае это происходит от того, что слишком любят своё тело, всячески стараются его ублажать. В другом случае причиной согрешения выступает мятежная душа, – экзальтированная в своей немотивированной мотивации эмоциональность. В третьей же ситуации, также достаточно распространённой, причиной греха оказывается дерзкое желание постижения духа или истины слабыми техническими средствами, которыми располагает ныне человечество. И этот грех, грех сциентизма, который присущ прежде всего ряду представителей научного сообщества, состоит в признании идолов особого рода – идолов науки. В основе его лежит жажда объяснения, а то и оправдания, всего сущего средствами эмпирической науки.

Проблема истины лежит в плоскости целостного человеческого видения мира. Трудно назвать имя известного учёного, мыслителя, философа или богослова, который в своих исканиях не апеллировал бы к истине. Трудно назвать и какой-нибудь период из писаной истории человечества, когда бы не размышляли о природе и сущности истины. Нынче же в эпоху, когда «иметь» значит больше чем «быть», очевидно, перестали понимать человека как воплощение мира, как микрокосм. Человек стал существом весьма абстрактным – он стал всего-навсего сред-

нестатистическим потребителем. Такого рода представления ушли далеко в сторону от столбовой философской традиции, которая соотносила мир в человеке и человека в мире, что и было путём, подвигающим к истине.

Проблема существования и сущности истины породила многообразные толкования и представления о ней. Я полагаю, что той глубины и напряжённости дискуссий о сущности и природе истины, которой она достигла в Новое время, ни до того времени, ни после того времени не было. Так, в частности, в своих работах Г.В. Лейбниц (1646-1716) писал об истинах вечных, всеобщих и необходимых, об истинах гипотетических, инстинктивных и нравственных, об истинах метафизических, случайных, физических, об истинах разума и факта и др. Однако абсолютной истины он ни разу не упомянул. Размышляя о глубинном происхождении вещей, Лейбниц подчеркнул: «Но чтобы показать несколько яснее, каким образом из вечных, или существенных, и метафизических истин проистекают истины временные, случайные, или физические, мы должны признать, что... сущность сама по себе стремится к существованию» [1; т.1, 283].

Указанные мысли Лейбница становятся понятнее, когда он анализируя учение Платона о вечных сущностях, подчёркивал: «С полным основанием он утверждал, что чувства сообщают нам скорее иллюзии, чем истины, что дух заражен знанием единичного, находится под влиянием телесного и различных аффектов и только путём ясного познания вечных истин он способен абстрагироваться от материи и достигнуть совершенства. Что есть в нашем духе врождённые идеи..., что наше совершенство должно быть связываемо с какой-то причастностью Богу» [1; т.1, 193].

Имея в виду многозначность и сложность соотнесения представлений о знании, познании, правде, правдивости и истине, автор настоящей работы своей целью ставит, исходя из имеющегося в философской, оккультной, апокрифической и богословской литературе материала, выяснить основные мотивы расхождений в определении природы и сущности указанных понятий.

Понятно, что исходить надо из анализа тех исследований и концепций, которые наиболее доступны отечественному читателю, интересующемуся фундаментальными философскими проблемами, к числу которых, безусловно, относится и истина. А.Г. Спиркин, – один из авторитетных советских философов, дал (1983) такое определение: «Истина, адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизведение его таким, каким он существует сам по себе, вне и независимо от человека и его сознания; объективное содержание чувственного, эмпирического опыта, понятий, идей, суждений, теорий, учений и целостной кар-

тины мира в диалектике её развития» [2, 226]. Можно утверждать, что такое определение характеризует прежде всего *объективность содержания знания*, тем самым продолжая реалистическую традицию принципа корреспонденции (соответствия) знания вещам, которую разделяли многие философы древности, нового и новейшего времени.

Следует заметить, что светская наука не исследует и не учит тому, что есть душа, дух и истина. Именно поэтому можно также утверждать, что как раз через признание такого неотъемлемого качества души как вечность, возможно и приобщение к понятию истины. Когда учёный-естествоиспытатель занят поисками «истины», едва ли он имеет представление о том, «что есть истина», поскольку он занят исследованием некоторого объекта. А на вопрос о том, есть ли в абсолютном плане различие между объектом и понятием о нём, учёный-естествоиспытатель, с чётко выраженной чувственно-предметной когнитивной позицией, скорее ответит отрицательно. И в таком подходе чётко проявляется отличие эмпирико-материалистического познания от рационально-идеалистического. А.Г. Спиркин отмечает: «В идеалистических системах истина понимается или как вечно неизменное и абсолютное свойство идеальных объектов..., или как согласие мышления с самим собой» [2, 226].

В исследовании важных аспектов затронутой темы следует также ориентироваться на развёрнутое и всестороннее представление о различных аспектах истины, идеи и духа, которое дал в своих работах Г.В.Ф. Гегель (1770-1831). Он определённо подчёркивал, что посредством ряда ступеней самоосвобождения конечного духа абсолютная истина обнаруживает мир как нечто ею же предпосланное и порождённое, как положенное самим духом [3, 35]. Абсолютная истина рассматривается Гегелем также и как совершенное единство двух односторонних самих по себе форм идеи: понятия, или субъективности и объективности, или действительности. Весь строй гегелевской философии демонстрирует достаточно очевидную гармонию представлений о тесной взаимосвязанности понятий идеи, духа и истины. Он также подчёркивал, что «... и христианское богословие понимает Бога, т.е. истину, как дух» [3, 51].

Весьма показательным стремление Гегеля согласовать дух евангельских представлений с духом своей философии, когда он писал: «Бог есть дух; в абстрактном определении он, таким образом, определён как всеобщий дух, который обособляет себя; это абсолютная истина, и истинной религией является та, которая имеет это содержание» [4, 229].

Здесь представляется целесообразным обратиться к христианскому пониманию сущности истины. Для более полного представления следует привлечь материал канонических и неканонических библейских и евангельских текстов. Таким образом, мы приближаемся к тому моменту

нашего исследования, который можно соотнести с одним из эпизодов известного по сути разговора-объяснения между Иисусом Христом и Понтием Пилатом, содержание которого история сохранила в толковании евангелиста Иоанна. Равви сказал: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» [Иоанн. 18, 37]. В переводе Библии, предпринятом П.А. Кулишом (1819-1897) с соавторами эти слова Иисуса переведены на «руско-украинский язык» так: «Я на се родивсь і на се прийшов у сьвіт, щоб сьвідкувати правді. Кожен, хто від правди, слухає мого голосу» [см.: 5].

Здесь, в контексте рассматриваемого понятия истины, необходимо сделать одно существенное замечание, которое касается и упомянутого в контексте понятия «мир». Не поняв содержания этого понятия, мы чего-то существенного не поймём и в словах Иисуса Христа. Я намеренно взял евангельский стих на языке оригинала Библии, изданной в 1892 году, поскольку тогда существовало ясное различие нескольких прочтений понятия «мир». Такое различие хорошо известно в отечественной литературе XVII-XIX вв., и практическое применение его определённо демонстрировал в своих работах Г.С. Сковорода, который различал три значения понятия мир.

1. «**Мыр**» – как определение мира материального, телесного, переходящего. Например, Песнь 28-я из «Сада божественных песен»: «Что пользы человеку, аще приобретает мыр весь, отщелтится же души своей?» или из «Благородного Еродия»: «... возлюбив суету мыра сего паче бысерей...» [6, 111].

2. «**Мир**» – как определение нравственного состояния умиротворённости, мира и покоя в душе человека: «... душевной мир приуготовляется издали, тихо втайне сердца растёт и усиливается...» [6, 470].

3. «**Мир**» – как сообщество людей, община, окружающие нас люди. Эпитафия на могиле самого Сковороды: «Мир ловил меня, но не поймал».

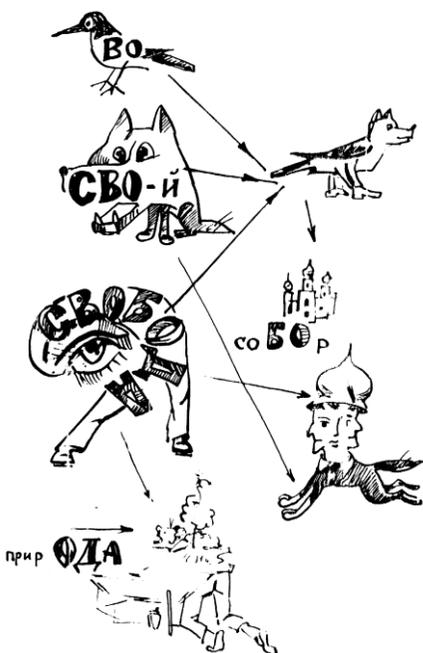
Таким образом, очевидно, что Иисус Христос подчёркивал тот факт, что Он пришёл в этот материальный «**мыр**» к людям, к сообществу людей (*в мир*), дабы учить их пути, ведущему к спасению их душ. Из сказанного Иисусом следует также и отрицание его причастности к царству земному. Как собеседник Понтий Пилат оказался не на высоте положения и ограничился только (можно предположить, что состояние души его в тот момент было меланхоличным и устало-безразличным) замечанием-вопросом: «что есть истина?» [Иоанн. 18, 38]. Можно предположить, что наместник-римлянин достаточно хорошо различал оттенки латинского понятия *veritas*, которое имеет ряд значений: 1) истина, правда; 2) правдивость, честность, справедливость; 3) действите-

льность. Но мы были бы неправы, не обратив внимание ещё на одно весьма важное обстоятельство касающееся истины, которое, возможно, не вполне воспринимал римлянин Понтий Пилат. Но в какой-то мере всё-таки воспринимал. Как утверждает евангелист Иоанн, Понтий Пилат вполне сознательно и ответственно на кресте поставил надпись «Иисус Назорей, Царь Иудейский» [Иоанн. 19, 19]. Эту надпись повсеместно мы видим на крестах, где есть изображение распятого Христа: «ИНЦИ», «INRI», «ИИЦИ». Евангелист Филипп (евангелие это относят к числу неканонических, а сам автор, по-видимому, гностик) даёт нам весьма ценные и содержательные пояснения: «Иисус – по-еврейски искупление. Назара – истина. Назарейнин – (тот, кто) от истины» [стих 47]. А немного ранее дано ещё одно пояснение: «Назарейнин – это то, что открыто из того, что скрыто» [стих 19]. Я лично полагаю, что Назорей и Назарейнин – это близкие по своему значению слова, хотя в Библейских словарях мы не найдём соответствующих и достаточно глубоких пояснений и толкований.

Впрочем, канонические тексты Ветхого и Нового Заветов порой больше затемняют суть дела, чем проясняют её. В Библейском словаре Эрика Нюстрема *назорей* – это *отделённый* или *посвящённый*, это те, кто дали определённый обет Богу сами или это сделали их родители до их рождения. Таковыми считают Самсона, Самуила и Иоанна Крестителя.

Порой слова назорей или посвящённый встречаются в еврейских текстах в смысле «вождь» или «князь» [7, 229]. В Библейской энциклопедии Брокгауза более детально рассматривается суть понятия назорей, но здесь важно как его относят непосредственно к Иисусу Христу: «Назарянин (греч. *надзаренос*), назорей (греч. *надзорайос*), прозвище Иисуса Христа из Назарета... Оно связывало Иисуса с Назаретом, Его родиной, но у Матфея, возм., по произношению и по смыслу слово «назорей» ассоциировалось и с евр. *незер* («отрасль») в пророчестве Исаии...» [8, 616].

Таким образом, становится очевидным существенное расхождение в понимании того, что означает в отношении Иисуса Христа



понятие *Назорей*. Во-первых, оно не тождественно Назарянину, хотя вполне может означать то же, что и *Назарянин*, как это утверждается в евангелии от Филиппа. Именно последнее и позволяет нам, что очень важно, понять смысл утверждения Иисуса Христа, смысл того, что означает «быть от истины». Очевидно, что речь может идти о некотором состоянии человеческой души, пронизанной словом Божиим, которое есть Истина, о состоянии человеческой души, оплодотворённой знанием возвышенного, вечного, незблемого. Ветхозаветное слово *эмт* близко по значению греческому слову *алэтейя* и оба они означают нечто твёрдо установленное и действительно существующее, а прежде всего реальность существования Бога. «Быть от истины» может означать и Дух Истины, который проявляется только там, где есть люди «от истины», т.е. там, где человек добровольно открывается истине и признаёт её [8, 427]. Человек, утвердившийся в истине, понимает, что истина становится определяющим началом в его жизни, а посему такой человек уже не может делать ничего вопреки ей, и истина в свою очередь, приносит такому человеку праведность и святость, делает его свободным: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Иоанн. 8, 32]. Бесспорно, об этом же писал и автор евангелия от Филиппа: «Тот, кто обладает знанием истины, – свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, – раб греха. Мать – это истина, а знание – согласие. Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего» [стих 110].

Исходя из того, что истина может сделать человека свободным, важной представляется и категория свободы. Именно «о путанных представлениях о свободе, необходимости и судьбе» [1; т.4, 54-55] во времена Эразма Роттердамского, Леонардо да Винчи, Юрия Дрогобыча, Иеронимуса Босха, Филиппа Меланхтона, Мартина Лютера, Жана Кальвина, Пьера Бейля, Лоренцо Валлы, Рене Декарта, Баруха Спинозы, Г.В. Лейбница и др. происходили ожесточённые дискуссии. Так, Лейбниц, размышляя над сущностью свободы, определил основные условия свободы: во-первых, понимание, включающее отчетливое знание предмета, желания; во-вторых, **самопроизвольность**, по которой мы сами определяем себя к действию; в-третьих, **случайность**, т.е. исключение логической и метафизической необходимости. И резюме: «Понимание есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы её тело и основание» [1; т.4, 325]. В понимании Лейбницем свободы важен один момент, который редко фигурирует в определениях свободы, а именно, **самопроизвольность**. Это тот момент, который подчёркивал и классик нашей духовной культуры, – Пётр Могила (1596-1647). В свободе существенное, – это произвол! (**про-из-вол**), т.е. то, что происходит из воли чело-

века. Впрочем, сам Лейбниц в произволе видел лишь волю, не управляемую законами добра и даже стремящуюся ко злу [1; т.4, 59].

Но какая сила определяет сущность, содержание и направленность воли человека? По-видимому, такой силой является причастность к истине: вот – добро, а вот – зло! Лейбниц определённо исходил из того, что предметом воли являются «... добро и зло, или то, что определяет к хотению и нехотению... Существенным признаком природы воли является *свобода*, которая состоит в том, что волевое действие (*Actio voluntaria*) является самопроизвольным и обдуманым и, таким образом, исключает непреложную необходимость» [1, т.4, 470]. И в таком образом рассматриваемом контексте обнаруживается неприятие Лейбницем определения свободы как *осознанной* необходимости. Хотя волевое действие Лейбниц и рассматривает как обдуманное, но он исключает здесь что-либо внешнее, т.е. необходимость.

Руководствуясь таким содержанием понятия свободы, можно также и лучше понять сущность евангельских суждений и поучений Иисуса Христа, когда он, говорил об истине, познание которой делает человека свободным. Всё дело в том, какова степень понимания человеком последствий своих действий. Всякая ситуация открывает веер возможных действий, но выбор осуществляется человеком или в силу того, как он понял ситуацию, или в силу его причастности к истине, т.е. к его внутреннему духовному началу. Человек в ситуации выбора вынужден принимать решение, к какому блаженству устремить себя. Так получилось, что диалектика бессмертия души, свободы и предопределения нашла своё гениальное разрешение в начале достаточного основания Лейбница, которое почему-то стало лишь достоянием формальной логики. Странно, потому что существенно следующее: «Всегда существует преобладающее основание, которое направляет волю в её выборе, и для сохранения свободы достаточно, чтобы это основание склоняло, но не принуждало» [1; т.4, 157].

В философии мы не часто найдём ту глубину и целеустремлённость, которые отличали учение об истине Лейбница. Это замечание вполне применимо и к оценке соответствующего направления философствования Давида Юма (1711-1776). Его в отечественной философской литературе обычно рассматривают как философа-скептика, который однако настойчиво исследовал проблемы познания, что также было характерно для философствования Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Дж. Беркли и многих других мыслителей Нового времени. Полагаю, что Д. Юм был настроен достаточно реалистически в своих размышлениях об истине, когда он писал: «Ведь если даже истина вообще доступна человеческому пониманию, она, несомненно, должна скрываться в очень большой и туманной глубине...» [9, 80]. В то же время понятия правда,

истина, реальность – синонимы для Юма, а истина, естественно, противопоставляется вымыслу [там же, 222-223]. Показательны и его рассуждения об отношении разума и истины. Так, Юм писал: «Мы должны рассматривать свой разум как некоторого рода причину, по отношению к которой истина является естественным действием, но притом таким действием, которое часто может быть задержано благодаря вмешательству других причин и непостоянству наших умственных сил. Таким образом, всякое знание вырождается в вероятность, которая бывает большей или меньшей...» [там же, 289]. Знаменательно в этом плане также и то, что Юм склонен порой отождествлять понятия истина и разум [там же, 557].

Мне лично представляется, что Д. Юм для себя и не ставил задачу определить сущность или содержание истины как таковой, если исходить из того, что любовь к истине он рассматривал “как своеобразный аффект”, “как первоисточник всех наших исследований”. Здесь же он отмечал: «Истина бывает двух родов: она состоит или в открытии отношений между идеями, как таковыми, или же в открытии соответствия наших идей объектам реальному существованию последних» Истина второго рода это, собственно, то, с чем согласно подавляющее большинство учёных-естествоиспытателей и специалистов-практиков.

Очень поучительной и продуктивной в контексте рассмотрения проблемы Истины оказывается также концепция ещё одного мыслителя XVIII в., монаха-бенедиктинца Леже-Мари Дешана (1716-1774). Здесь прежде всего интересно содержание обширной переписки, которую этот монах вёл со своими именитыми современниками по сути рассматриваемой проблемы. В письме к Ж.-Ж. Руссо Дешан уверял того, что Истина метафизическая, Истина, всё разъясняющая, отныне существует и раскрыта в его рукописи [10, 342]. На что Руссо ответил: «Я люблю истину, ибо ненавижу ложь... Я бы любил также и истину метафизическую, если бы полагал, что она доступна; но мне никогда не приходилось встречать её в книгах...» [там же, 345]. Далее Руссо попытался умерить первопрородческий пыл Дешана, объясняя тому, что всем философам свойственно находить (открывать) истину: «Именно поэтому они публикуют свои книги, а между тем Истина всё ещё не открыта» [там же, 347].

Собственно, само открытие Метафизической истины или *Истины* представлялось Дешану таким образом: «... Все предметы имеют в конце концов одно и то же существование, одинаковое во *Всём* и через *Всё*... Из этого неумирающего *Существования*, а вместе с тем и из пружин нашего механизма, каковыми являются наши приобретённые идеи, наши мысли и чувствования, мы и создали душу, переживающую наше тело» [10, 102]. Из этого утверждения необходимо следует мысль атеистическая, мысль, согласно которой творит душу сам человек, имеющий определённый чувственный и интеллектуальный опыт.

Своим открытием Дешан поделился в 1770 году и с де Вольтером. Замечания Вольтера интересны. Он не преминул указать в ответных письмах, что ему уже семьдесят семь лет, что он много страдает, удручён заботами о других и имеет мало способности философствовать. Так вот, Вольтер заметил, что истины всё же существуют, истины эти касаются бога, души, творения, вечности, материи, необходимости, свободы, откровения, чудес и пр. Предмет познания истины, по мысли Вольтера, стоит того, чтобы им заниматься. Но поскольку природа дала нам всё, что необходимо, возможно, есть вещи постижение которых и не требуется. При этом Вольтер заметил: «Можно быть приблизительно уверенным, что не являющееся абсолютной необходимостью для всех людей, во всех местах, не является ни для кого необходимым. Истина эта – пуховик, на котором можно предаваться отдохновению. Всё остальное представляет собою постоянную тему для дискуссий за и против» [там же, 360].

По-видимому, «больной старец», как назвал себя здесь Вольтер, вполне ясно обозначил суть постижения истины с точки зрения прагматической как «пуховик», как предел, достигнув которого можно пребывать в состоянии умиротворения. Но это всего лишь в идеале. А в действительности, которая для Вольтера более приемлема, чем необоснованные фантазии, истины нет и сегодня. Это не удивительно, учитывая, что на предмете истины «споткнулись Аристотель, Платон, Фома Аквинский и святой Бонавентура», и как признал Вольтер, он сам тщетно разыскивал ответ в течение шестидесяти лет [там же, 361-362].

Практически понятие истины как соответствие знания об объекте реальному бытию объекта разделял и Ф.В.Й. Шеллинг (1775-1856). Но он уже оперировал и понятием «абсолютная истина», как истина, «... которая значима не только для отдельных вещей, а для всех и не для некоторого определённого времени, а на все времена» [11; т.1, 492]. В то же время, критикуя воззрения Лейбница по проблеме истины, Шеллинг не даёт своего определения таковой, хотя и не отрицает того, что «... мы только тогда достигнем вершины самой истины и сможем познавать и изображать вещи в их истине, когда достигнем в своих мыслях вневременного бытия вещей и их вечных понятий» [там же, 493].

Поскольку же Шеллинг глубоко и основательно разрабатывал философию откровения, он вполне осознанно выводил её из истин трансцендентальных. Так, рассматривая божественное начало нравственности, Шеллинг определённо различает то, что приходит от разума и от веры. Поэтому наука о нравственности может быть рассматриваема «... как вера, но не в смысле убеждённости в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову «вера»

вследствие применения его к обычным вещам), а в своём изначальном значении – как доверие, как упование на божественное, исключаящее всякий выбор» [11; т.2, 138]. Это определение вполне можно экстраполировать и на природу абсолютной истины, уповая на её божественную природу и сущность.

Для философа-материалиста, в отличие от сторонника идеалистического или библейски-теологического представления об истине, истина выступает отчасти как нечто уже достигнутое, а отчасти как некая мечта, иллюзия, ожидание и т.п., т.е. как нечто такое, к чему можно приближаться, накапливая эмпирический материал и всегда осознавая, что никакой массив накопленных знаний никогда не позволяет утверждать, на каком расстоянии от истины в данный момент находится исследователь. В то же время предел может осознаваться как абсолютная истина, как предел достижения исчерпывающего знания. Можно утверждать, что в настоящее время едва ли сыщется такой материалистически мыслящий учёный, который приведёт пример знания, претендующего на статус фрагмента абсолютной истины.

Можно объяснить логику размышлений о сущности истины в традиции материалистического мировосприятия. Известно, что учёные-естествоиспытатели ориентированы в своей научной деятельности на познание объективных закономерностей, а цель их научной деятельности – формулирование очередного закона, который в идеале стал бы законом описывающим и объясняющим Универсум. Знаменательно, что учёные, ориентированные таким образом, настаивают на возможности описания Вселенной с помощью простых математических законов. Вот ведь как остроумно и заносчиво заметил Л. Ледерман – директор Национальной лаборатории ядерной физики им. Ферми (США): «Мы надеемся уложить всё мироздание в простую и короткую формулу, которую можно будет печатать на майках» [12, 4]. В этом суждении скорее просматривается своеобразная философия безапелляционного превосходства и торжества сциентизма и технократического оптимизма.

По этому поводу не лишне вспомнить философские идеи К. Г. Юнга (1875-1961), который полагал, что без воображения и интуиции даже в высоких областях науки невозможно обойтись, так как они дополняют «рациональный» интеллект. Отсюда Юнг утверждал, что учёный, как честный исследователь, должен был бы постоянно пытаться свести интуицию к точному знанию фактов и логических связей между ними. Но учёный – тоже человек. «Поэтому для него естественно не любить вещи, которые он объяснить не может. Всеобщей иллюзией является вера в то, что наше сегодняшнее знание – это всё, что мы можем знать вообще. Нет ничего уязвимого более, чем научная теория; последняя –

всего лишь эфемерная попытка объяснить факты, а не вечную истину» [13, 84].

К. Юнг схватил существенное, а именно то, что истинная цель философии заключается в ином, чем это думается философствующим эмпирикам. И в этом пункте его размышления созвучны тому, что писал в своё время Н.А. Бердяев (1874-1948), усматривая цель философии «в познании истины, в нахождении смысла, в осмыслении действительности». Представления Бердяева об истине, которые он разделял подобно многим приверженцам христианской философско-религиозной традиции, заключается в том, что: «Истина есть творческий акт духа, в котором рождается смысл. Истина выше принуждающей нас действительности, выше реального мира, но выше её Бог, или, вернее, Бог есть Истина» [14, 186].

Не вызывает сомнений то обстоятельство, что практически познание мира для нас во многом связано с познанием мира вещей. В то же время философы в своих учениях демонстрируют понимание существенной противоположности мира материальных вещей и мира истины-смысла. Так, Рудольф Штейнер (1861-1925), размышляя о сущности и значении Логоса в учении Гераклита Эфесского, писал: «Бог излился в мир вещей, и кто берёт их без Бога, принимает всерьёз пустые “гробницы Бога”» [15, 28].

Поскольку я затронул здесь представления теософов, то уместно упомянуть и о космологических представлениях Г.И. Гурджиева (1874-1955), который настойчиво предлагал различать понятия материя и материальность. «И оно верно: материя везде одна и та же; но материальность различна, – утверждал Гурджиев. – А разные степени материальности непосредственно зависят от свойств и качеств энергии, проявляющейся в данном пункте» [Цит. по: 16, 103]. Исходя же из убеждённости во всеобщей материальности существующего, Гурджиев утверждал и следующее: «Абсолютное так же материально, как Луна или человек. Если Абсолютное – это Бог, значит, и Бога можно взвесить и измерить, разложить на составные элементы, «вычислить» и выразить в виде определённой формулы» [там же].

Важно, что в своих размышлениях о природе истины и знания уже упомянутые К.Г. Юнг, Н.А. Бердяев, Р. Штейнер да и многие другие мыслители, весьма отличающиеся по своим философско-мировоззренческим предпочтениям, говорят об одном, а именно о том, что познание истины без понимания её природы и сущности лишено смысла. В то же время для подавляющего большинства мыслителей, размышлявших об истине, Бог есть Истина, и Бог есть Дух. Таким образом, очевидна основная линия исследования проблемы истины, – она религиозно-идеалистическая.

Весьма показательным в этом плане и ведическое понимание сущности истины, которое даётся в Веданта-сутре: «Джанмади ася йатах». Приведенное определение, по разным версиям перевода данным А.Ч. Бхактиведантой Свами Прабхупадой (1896-1977), может означать «Высшая Истина является субстанцией, первопричиной всех категорий» или «Высшая Абсолютная Истина – это тот (или то), кто является источником всего сущего». Таким образом, мы видим, что ведическая традиция определённо рассматривает Абсолютную Истину как начало всего сущего, отождествляя её с Верховной Личностью Бога. Творение материального мира, таким образом, представляется воплощением Абсолютной Истины во всём многообразии вещей и живых существ. «Абсолютная истина, покрытая майей, называется материей» [17, 245]. Осознание феномена материализации Абсолюта изначально предполагает возможность для мыслящего разума подняться и до осознания первичности Абсолютной Истины. Но таковому осознанию предшествует незыблемая вера в торжество всеильного Абсолюта.

Мир, в котором мы живём, сотворён таким образом, чтобы его можно было познавать с двух сторон: со стороны разума и со стороны интуиции, со стороны сознательного и со стороны бессознательного. Значительный массив информации льётся к нам из неведомой дали коллективного бессознательного, поскольку эта область лежит для нас «за пределами разумного». А между тем, полагал Юнг, бессознательное содержит в себе все аспекты человеческой природы, поскольку оно столь же природное явление как и сама Природа. Такой подход к оценке бессознательного позволяет глубже понять и смысл перманентного противостояния *fides et ratio*.

Автор уже упоминавшегося евангелия от Филиппа, отвечая на вопрос, «что есть истина?», неоднократно в своём тексте писал о том, какой виделась ему в своей сущности истина. Вот, к примеру, ёмкое и многозначное рассуждение: «Этот мир – пожиратель трупов. Все, что в нем поедается, – также [ненавистно]. Истина – пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И тем, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли» [стих 93]. Мне представляется, что автор евангелия от Филиппа акцентирует внимание на нематериальной сущности истины. Истина «пожирает» материальное, поскольку оно чуждо духовному. И в этом глубокий символизм учения Иисуса Христа об Истине. Научное познание ориентировано на повторяемость, проверяемость, верифицируемость полученного эмпирического знания. Истина лежит за пределами чувственно постигаемого. И чтобы обрести её, необходимо отстраниться от преходящего, от материального, от того, что в миру привычно называют жизнью.

Закономерным представляется стремление учёных (и людей просто любопытствующих) к накоплению правдивого, поддающегося верификации знания, а это как раз то, что часто называют исканием истины. Однако употребление в этом контексте понятия истины является скорее заблуждением, поскольку обычное знание не равно истине, поскольку используется здесь понятие истина в общепринятом значении, означая правдивость, искренность, надёжность в помыслах и делах.

Вполне закономерным представляется и то, что в обыденной практической жизни человек ориентирован на утверждение правдивого знания, правды, хотя широко распространено отождествление понятий «правда» и «истина». Собственно, во многих наиболее распространённых современных языках центральным является понятие *правда=истина*: *wahrheit* (нем.), *truth* (англ.), *prawda* (польск.) и др. В языках же украинском и русском понятия истина и правда существуют как понятия не тождественные, тем самым уже соответствующим образом ориентируя исследователя. Но, что странно, в ряде изданий Евангелий на украинском языке в последние годы понятие истина заменено понятием правда, а посему и сам Иисус оказался «от правды». Почему? Остаётся только предполагать.

Во-первых, возможно, потому, что издатели принимают за основу тексты Священного Писания Старого и Нового Заветов, подготовленные для издания «мовою русько-українською» авторским коллективом в составе П.А. Кулиша, И.С. Левицкого (литературный псевдоним – Нечуй-Левицкий) и д-ра И. Пулюя [5]. Но таковым издателям не лишне было бы послушать И.Я. Франка, который заметил сразу же после выхода в свет указанных переводов: «Переклад такої книги, як Біблія, повинен бути або популярний, то значить, бодай мовою своєю зрозумілий для широкої маси народу; або науковий, то значить такий, щоб докладно передавав зміст і значення речення першовзору. В однім і другім разі треба, аби перекладач сам добре розумів той першовзір, а потім старався передати його іншим так, щоби і вони зрозуміли його не інакше як він. На жаль, небіжчик Куліш не лише що не знав зовсім гебрійської мови, якою писані святі книги жидівські, – він не знав також порядно ані грецької, ані латинської мови, на яких єсть давні і важні переклади тих книг, та не знав порядно ані німецької, ані французької мови, на яких є нові наукові переклади і праці про сі книги» [18, 49].

Впрочем, возможно, и во-вторых. И поэтому нынешние издатели, чувствуя возвышенный и сакральный (*и непонятный им!*) характер истины, предпочитают употреблять понятие правда. А посему и по этой причине также остаётся актуальной тема сущности **Истины** и природы **истины**.

Было бы очень просто постичь истину, если бы она была доступной в понятиях, привычных для человеческой чувственности. Но в дей-

140

ствительности всё намного сложнее, поэтому евангелист Филипп и заметил: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» [стих 67].

Проведенное исследование позволяет сделать некоторые обобщения. Прежде всего, Абсолютная Истина, как следует из различного рода представлений о её сущности, преимущественно выступает как Дух, как Субъект, постижение которого суть стержень всех духовных исканий. Всё знание, которое лежит в этой плоскости, можно рассматривать как трансцендентальное. А как разъясняется в “Бхагавад-гите”, трансцендентальное знание – это знание, которое не затронуто тремя гунами материальной природы (гуны – это духовные качества: благость, страсть, невежество) [17, 645].

Далее, важно, что идея мира оказывается как бы впечатанной в структуру Абсолюта, а посему познание мира принципиально немислимо вне познания абсолютного начала. В то же время и само материалистическое мировосприятие руководствуется представлением об объективности истины, так как возможность постижения её, очевидно, изначально предполагает и её реальное бытие. Это закономерно, ибо нельзя искать то, чего нет.

Литература:

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982-1989.
2. Философский энциклопедический словарь – М., 1983.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. – М., 1977.
4. Гегель. Философия религии. В 2-х т. Т.2. – М., 1977.
5. Святые Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською: Пер. П.О. Куліша, І.С. Левицького і Пулюя (1903-2003. Ювілейне видання). – К., 2003.
6. Сковорода Г.С. Полное собрание сочинений: В 2-х т. Т.2. – К., 1973.
7. Нюстрем Э. Библиейский энциклопедический словарь. – Druckhaus Gummersbach, Armtz + Co. GmbH, 1989.
8. Ринекер Ф. и Майер Г. Библиейская энциклопедия Брокгауза. – Christliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999.
9. Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М., 1965.
10. Дешан Л.-М. Истина, или Истинная система. – М., 1973.
11. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. – М., 1987-1989.
12. Истоки. Наука высших измерений. – Bhaktivedanta Book Trust International, 1994.
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
14. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
15. Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. – М., 1990.
16. Успенский П.Д. В поисках чудесного: Пер. с англ. – СПб., 1994.
17. Бхагавад-гита как она есть. – М., 1990.
18. Ів. Франка, філософії доктора. Біблійне оповідання про сотворення світа в світлі науки / Доп.в, додав пояснення... проф. др. Ол. Сушко. – Вінніпег, Ман, 1918.

§2. ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В УЧЕНИИ АЛЬФРЕДА ТАРСКОГО

Альфред Тарский (Alfred Teitelbaum) родился в 1901 году в Варшаве³⁸. В 1918 году начал изучать философию в Университете Варшавском, а вскоре в рамках Философского факультета также начал изучать математику. Его учителями среди других были: Ян Лукашевич, Станислав Лешневский и Тадеуш Котарбинский. Характер занятий философией в Университете Варшавском по получении независимости в 1918 году был особенный. Философию преподавали профессора, которые были представителями Львовско-Варшавской философской школы. Эта школа образовалась из круга учеников Яна Твардовского (род. 1866), профессора философии Университета св. Казимежа во Львове. Представители школы с антипатией относились к философским спекуляциям, а Лукашевич, и ещё больше Лешневский, вообще отрицали философию, в основном занимаясь математической логикой.

Так сложилось, что в это самое время в Университете Варшавском появилась группа выдающихся математиков, которые в подобный способ, как и варшавские логисты, сделали предмет своих исследований главным образом основы математики. Таким образом не случайно интерес Тарского обратился в сторону математической логики. Уже в 1920-х годах Тарский занял почётное место рядом с двумя наибольшими варшавскими «антифилософами» Лешневским и Лукашевичем. Создавали *triumwirat*, как вспоминал Котарбинский, который возглавлял варшавскую школу логики. Тарский защитил докторскую диссертацию по исчислению суждений в 1924 г. у Лешневского. От него также принял, среди других идею отличия языка и метаязыка, убеждения про *ekstensjonalności* логики, а также убеждение в том, что понятия являются семантически обусловлены языком в котором формируются³⁹.

В 1930-х годах возникло большинство логических работ Тарского, а их число было внушительным: 3 книги, 62 статьи и 16 абстрактов. В то же время Тарский связывался с венскими математиками и философами, образовавшими Венский Кружок и обсуждал с ними, среди всего прочего свой проект семантики и семантическое определение истины. Эти контакты распропагандировали достижения варшавской школы в мире.

³⁸ Informacje biograficzne pochodzą z: J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; J. Zygmunt przedmowa do A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, *Prawda*, Warszawa 1995; J. Zygmunt, *Alfred Tarski*, „Edukacja Filozoficzna” t. 29 s. 274-307, Warszawa 2000.

³⁹ J. Woleński, *Filozoficzna ...*, op.cit., s. 154.

С 1939 года Тарский пребывал в США, где в 1942 году вступил в должность преподавателя в Университете Калифорнийском в Беркли (профессором стал в 1946 г.). В Беркли продолжал свою научную деятельность в сфере логики и основ математики. В университете обратил на себя внимание, как замечательный организатор и дидактик, среди прочего подготовивший 33 доктора в основном в области математики. Умер А. Тарский в Калифорнии (1983).

Достижения А. Тарского в логике трудно переоценить. К важнейшим, которые имеют большое значение для философии, относят создание так называемой теории семантических моделей, систематизирующей и обосновывающей семантику, а также семантическое определение истины. Именно семантическое определение истины Тарского есть темой данной работы⁴⁰.

В первой части работы представлены основные взгляды на природу истины, присутствующие в философии. Обсуждается концепция классическая, а также концепция не классическая (*koherencyjną i pragmatyczną*). Шире исследовано, так называемое классическое определение истины, которое приписывается Аристотелю. Именно на классическое определение ссылался в своей формулировке Тарский, ибо именно его считал лучшим воспроизведением интуиций, которые относятся к понятию истины. Часть вторая осталась посвящена семантической конструкции определения истины, так как осталась она представлена Тарским, в основном в диссертации (1933). В особенности обращено внимание на анализ, который провёл Тарский с целью преодоления антиномии, которая появляется в связи с определением Аристотеля.

Значительное место уделено обсуждению препятствий и ограничений, которые Тарский идентифицировал на пути создания адекватного определения истины. В связи с этими ограничениями существенным было представление разделения языков на натуральные и формулированные, а также обоснование невозможности определения истины в разговорном, естественном языке. В этом контексте обсуждена особенная черта разговорного языка, которая названа «*uniwersalizmem*», и состоящая в формировании разговорного языка как высказывания о действительности, так и в высказывании о тех высказываниях. Именно смешивание двух разных уровней, а именно предметного языка и метаязыка, есть причина возникновения антиномии лгуна; именно эта антиномия и составляет аргумент для противников классического определения исти-

⁴⁰ Тарский многократно представлял свою теорию истины. Первыми были статьи: *O pojęciu prawdy w odniesieniu do sformalizowanych nauk dedukcyjnych* (1930) і *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1932); а в 1933 году появилась обширная монография *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*.

ны. В ходе обсуждения условий, необходимых для правильного определения понятия истины, а среди этих условий есть также и релятивизация определения истины в языке: представлено такое определение, какое Тарский создал для языка алгебры. Проведенный в третьей части анализ семантического определения истины послужит для осуществления попытки характеристики его эпистемологических последствий. Четвёртая часть посвящена роли и значению определения истины для философии, а также здесь представлены основные обвинения, которые приведены под углом семантического определения истины. Особое внимание обращено на неоднократно появляющиеся вопросы: определил ли Тарский действительно истину?

Проблема определения истины

Определение истины – это предмет интереса философов практически от самого её зарождения. Это есть первый из главных вопросов теории познания, называемый вопросом о сущности истины⁴¹. Уже в старину появилось так называемое когерентное определение истины, которое гласило о том, что истина мнений состоит в согласовании того, что суждение обозначает с содержанием фактической ситуации. Формулировку такого определения приписывают Аристотелю (384 – 322 до н.э.), и с того времени оно функционирует также под названием Аристотелевского или классического определения истины. Формулировка Аристотеля, в Средние века была слегка модифицирована, а в основном сохранилось в современности в неизменной форме. В течении веков классическая концепция царила в философии. Однако с течением времени определение Аристотеля вызывало всё больше сомнений: во-первых, по причине отсутствия точности, а во-вторых, по разным соображениям его сочетания с антиномией лгуна. В итоге создались не только альтернативные определения, но и альтернативные концепции истины. Тарский был сторонником классического определения, и то в оригинальной формулировке Стагирита, поэтому и семантическое определение Тарского не могло выражать иных интуиций, кроме только тех, которые связаны с классической версией. Тарский отдавал себе отчёт в том, что приступая к конструкции определения истинного предложения и укреплению научных основ теории истины, он берётся за одну из ведущих проблем философии⁴².

⁴¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s.16.

⁴² A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...*, op. cit. s. 157.

Классическая концепция истины и концепции неклассические

Классическое определение истины традиционно приписывают Аристотелю и дано оно в *Метафизике*. В соответствии с этим определением ложью будет сказать, например, что «неправда состоит в том, что в сливе есть косточка», так как в действительности в сливе есть косточка; или сказать, что «слива – это птица», в то время как слива не птица. С другой стороны, правдой было бы высказывание, что «в сливе есть косточка», в то время как это правда, и сказать, что «неправда, что слива – это птица» ибо так в действительности не есть.

В современной науке принята формулировка классического определения, со следующим содержанием «истина мысли заключается в её согласии с действительностью»⁴³. Это перевод с латинского определения: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*» принимаемого в Средние века схоластами. Это определение, хотя и интуитивно понятное, но при более близком рассмотрении обнаруживает своё несовершенство. Возникают вопросы, а именно: «Как понимать термин «согласие»?»; «Означает ли он «идентичность»»? Вне всякого сомнения – «нет», ибо трудно себе вообразить как мысль могла бы быть идентичной действительности. В свою очередь, если бы понимать под «согласие» не идентичность, а подобие, то снова возникает вопрос, на который нет удовлетворительного ответа. Ибо, если два предмета похожи друг на друга, то по крайней мере некоторые черты тех предметов идентичны. Нельзя ответить на вопрос, какие черты мыслей и соответственного положения вещей идентичны, когда есть истинная мысль. *Сходство* это термин по меньшей мере неотчётливый. В связи с этими фактами противники классического определения истины пришли к выводу, что оно вообще лишено существенного содержания⁴⁴.

От греческих скептиков происходит ещё другая критика классического определения истины⁴⁵. Скептики утверждали, что невзирая на то, что имел бы обозначать термин «согласие», чтобы говорить о том, какие существуют отношения между содержанием мысли и действительностью, нужно знать каковой есть действительность. А этого или вообще нельзя знать, или чтобы узнать, нужно сослаться на опыт, или на иные критерии. А на самом деле никогда нельзя иметь уверенности в применении правильного критерия. Каждый нужно подвернуть проверке, а

⁴³ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia ...* op.cit., s. 16.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 20.

⁴⁵ Древний скептицизм возник на переломе IV и III в. до н.э. и развивался более пяти столетий. Зрелая скептическая критика познания была выражена Аинезидом и Агриппой. Идеи скептиков, известны из сочинений Секста Эмпирика (III в. н.э.).

этого нельзя сделать иначе, как только при помощи иных критериев. И так до бесконечности. В такой способ никогда нельзя будет определить какова есть действительность на самом деле, и что за этим стоит, никогда не будет возможным также определить степень соответствия мыслей с действительностью. Представленное рассуждение склоняло некоторых философов к отвержению теории истины как согласия мысли с действительностью. В результате были сконструированы другие концепции истины, которые основывались на согласии с одним из неопровержимых критериев. И именно на использование критерия ссылаются неклассические концепции истины⁴⁶. Можно привести три наиболее известные среди них: когерентная теория, теория очевидности и теория прагматическая⁴⁷. И таким образом теория определяет истину, как согласие мыслей между собой⁴⁸. Сторонники этой концепции за окончательный критерий истинности или ложности суждения, признают соответствие этого суждения с другими принятыми суждениями⁴⁹. Соответствие обозначает, что рассматриваемое утверждение не вступает в противоречие с другими утверждениями системы.

Когерентную концепцию представлял среди других Барух Спиноза. Когерентная концепция, чтобы быть хорошей, должна отбрасывать ложь как хорошо сочинённую сказку. В хорошо сочинённой сказке ни одно предложение не противоречит никаким другим, что совсем не означает, что сказка перестаёт быть сказкой. Поэтому когерентная концепция требует обращения к другим критериям, а не только к соответствиям, которые решали бы которую систему связанных утверждений выбрать за истинную (за добавочный критерий признавался, например, критерий правоты)⁵⁰. Другое неклассическое определение истины представил Картезий, который за критерий правды признал очевидность⁵¹. Вопросом для сторонников этой концепции было, как понимать термин *очевидность*, есть ли утверждение тогда очевидным, когда «указывается нам ясно и выразительно» как утверждал Картезий, или, может быть, утверждение тогда очевидно, когда мы ощущаем, что мы должны его признать, как полагал неокантианец Риккерт.

⁴⁶ Por., K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia ... op.cit.*, s. 20.

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 23.

⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 24.

⁴⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.2, Warszawa 1988, s. 71.

⁵⁰ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia ...*, op. cit., s. 26

⁵¹ "...ни в коем случае не принимать за правдивое никакого дела, прежде чем не было бы оно более или менее рассмотрено мной очевидным способом, что означает, чтобы старательно избегать в своих суждениях всего, кроме того, что представляется в моём мозге так ясно и отчётливо, что нет причины, чтобы в том сомневаться", R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.

В начале XX века большую популярность получила прагматическая концепция истины. Прагматики пришли к выводу, что истинными являются те мысли, которые исполняются через свои последствия, а в особенности прагматические последствия⁵². Прагматизм имел разные оттенки: от смягчённой версии представляемой Пирсом, который считал критерий истины суждений в их теоретической пригодности; через Джеймса, принимающего за критерий истины пригодность суждений в перспективе; до радикальной версии, отождествляющей истинность суждений с их пользой⁵³. В радикальной формулировке прагматизм есть крайний субъективизм в теории истины⁵⁴. Тарский не признавал, что прагматическая теория (впрочем, подобным образом и когерентная) была представлена своими сторонниками чётко и выразительно⁵⁵.

Из вышеуказанной презентации главных теорий истины в философии вытекают три существенных вывода. Во-первых, в философии функционирует много концепций истины, кроме классической концепции. Во-вторых, неклассические концепции были в большей мере ответом на трудности, которые возникали из применения определения Аристотеля. И в-третьих, все неклассические концепции борются с какими-то проблемами, что совсем не ставило их в лучшую ситуацию в сравнении с классической концепцией. Тарский, как уже вспоминалось, был сторонником классической концепции, хотя также видел её недостатки. Его критика классического определения сводилась к его уточнению и переформулированию на языке современной логики с сохранением, как он утверждал, содержащейся в этом определении интуиции. Первым в порядке изложения предложенного Тарским уточнения формулировки Аристотеля было требование определять истинность суждений для определений или высказываний.

Релятивизация истины в отношении к языку

Предикат «истинный» употребляется, по мнению Тарского, в отношении к разным объектам, а именно: к психологическим явлениям

⁵² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t.3, op. cit. s. 198.

Głównymi przedstawicielami pragmatyzmu byli Ch. Peirce (ur. 1839), W. James (ur. 1842), J. Dewey (ur. 1859) i F.C. Schiller (ur. 1864).

⁵³ Por. Ajdukiewicz s. 29. Radykalne stanowisko reprezentowali Schiller i Dewey.

⁵⁴ Субъективизм прагматичного определения возникал из понимания терминов «полезность и пригодность». Эти термины имеют характер релятивный и ценностный.

⁵⁵ Por. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki w: Tarski, Pisma ...*, op.cit., s. 257.

(таким, как мысли и убеждения), к физическим предметам, к выражениям в особенности предложений, а также к идеальным образованиям, которые называются суждениями. В отличие от многих разных философов, которые видели истинность как черту суждений (мыслей, убеждений, значений), Тарский решил приписывать истинность предложениям (сторонником предложений был также между иным и Квинэ⁵⁶). Такой выбор был продиктован трудностью, которую отмечал Тарский, в точном определении понятия значения. Этот выбор вызывал релятивизацию понятия истины в отношении к языку. Тарский утверждал, что правдивое предложение в одном языке, может быть ложным или бессмысленным в другом языке⁵⁷. Тарский представляет две версии формулировки классического определения, а принятые во внимание предложения, как субъект, высказывающий истину: 1) *Истинность предложения заключается в его согласии с действительностью*. 2) *Предложение есть истинным, если обозначает существующее положение вещей*⁵⁸. Ни одно из них не составляет правильного определения истинности: в первом непонятным есть термин согласия, а во втором – термин обозначения.

Логическая правда и семантическая правда

Проблемы определения Аристотеля возникают из его семантического характера. Их источником есть определение истины, как отношения предложения к внеязыковой действительности (такое отношение выражают слова: согласие, переписка и обозначение). В связи с этим следовало бы отказаться от семантических понятий в пользу синтаксических (структурных) понятий, а именно понятий, определяемых в отношении к иным понятиям исключительно языковым. Структурный характер имеют логические понятия. И в логике с успехом функционирует структурное понятие истины. В соответствии с этим понятием предложение есть тогда и только тогда истинным, когда принимается во внимание исключительно его истинная форма⁵⁹. В логике *tautologia* – это каждая такая схема связанных между собой переменных (то есть содержит функторы и переменные), которая подставляется к переменным соответствующих выражений с произвольной логической ценностью даёт истину. В таком случае сама структура выражения определяет её истинность. Однако не очевидно, что можно было бы использовать син-

⁵⁶ Por. W.V.O. Quine, *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer, Warszawa 1977, s. 20.

⁵⁷ Por. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy...*, w: A. Tarski, *Pisma...*, op.cit., s. 231.

⁵⁸ Ibidem, s. 233.

⁵⁹ W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, Warszawa 1987, s. 153.

таксическую концепцию истины в разговорном языке. В разговорном языке, а также в большинстве наук, использующих разговорный язык, применяется семантическое определение: особенность истинности приписывается предложениям, принимая во внимание их отношение к действительности, которая от них независима⁶⁰. Тарский кроме того предполагал, что с семантическими понятиями мы также имеем дело в математике, то есть в науке, которая относится к дедуктивным теориям. Чтобы математика могла претендовать на звание науки нужно определить в ней семантическое понятие (которое не будет первоначальным понятием теории). Однако семантические понятия генерируют проблему в языке. В особенности с семантическим определением истины связывается проблема, которая в данной работе не была ещё обсуждена: появление в языке антиномий, из которых более всего известна антиномия лгуна.

Антиномия лжеца

Антиномия, иначе парадокс, это пара предложений, из которых каждое в равной степени заслуживает на принятие, но одновременно являются они противоречивыми между собой и поэтому нельзя их оба принять одновременно. В XII веке Дунс Скот доказал, что из двух противоречивых предложениях можно вывести произвольное предложение, таким образом система, содержащая антиномию, есть познавательной бесполезной, потому что можно используя её доказать все фальшивые предложения⁶¹.

Антиномия, известная из стародавних времён, называется антиномией лгуна. Классическое формулирование этой антиномии происходит от древнего философа Эвбулида (IV в. до н.э.) и касается предложения, которое подтверждает свою неправдивость. Можно спросить, что утверждается, говоря: «*Предложение, которое высказывается в этот момент, не правдивое*». Если принять, что это правдивое предложение, то будет так, как оно гласит. Отсюда следует, что предложение это не правдивое. Доходим до противоречия. Если во внимание принимаешь, что это не правдивое предложение, то не будет так, как оно гласит. А отсюда следует, что это предложение правдивое – и снова противоречие⁶². Антиномия лгуна сигнализирует серьёзную проблему, связанную с применением классического определения. Именно Лешневский обратил внимание Тарского на то, что семантическое определение истины проводит

⁶⁰ Strawson Peter F., *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, Kraków 1994, s. 64

⁶¹ Por. L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 213.

⁶² Por. ibidem, s. 353

к антиномии лгуна⁶³. В философской литературе существуют, как утверждает Тарский, два противоположных положения по отношению к антиномии лгуна: некоторые относятся к ней, как к несерьёзной шутке, «сочинённый софизм, в основном *pour epater les bourgeois*», другие утверждают, что антиномии составляет очень существенный элемент развития мышления, а их присутствие есть основным источником действительного прогресса⁶⁴. Тарский считал, что появление антиномии есть сигналом для ревизии существующего способа мышления, для отвержения некоторых предпосылок, в которые мы верили, чтобы улучшить форму понимания так, чтобы антиномия в новых формах не могла возникнуть. Тарский утверждал также, что отыскание источника образования этой и других антиномий, поспособствует постройке теоретической семантики⁶⁵.

Семантическое определение истины А. Тарского

Семантическое определение Тарский сформулировал примерно в 1930 году. А первый раз её презентовал в монографии 1933 года «*Понятие истины в языках дедуктивных наук*». Тарский при обосновании определения стремился к двум целям: во-первых, уточнить классическое определение так, чтобы не возникали антиномии в языке (при таком отношении, новая формулировка определения могла бы иметь влияние на понятие истины в естественном языке и имела бы, какие-то, ближе не определённые Тарским философские последствия), и во-вторых, определить не определённые до той поры семантические понятия математики с тем, чтобы довести до обоснования научную семантику. Математика образовалась, как наука математических теорий. Её создателем был математик Гильберт. Математикой (называемой также металогикой) занимались, среди других Gödel и Carnap. В метаматематике царили структурные (синтаксические) понятия⁶⁶. Структурные понятия – это такие понятия, которые определяются в терминах формы и порядка символов. Тарский обратил внимание на то, что в математике наряду с понятиями структурными выступают также семантические понятия. Отметил, что

⁶³ Por. A. Tarski, *O pojęciu prawdy w odniesieniu do sformalizowanych nauk dedukcyjnych*, (1930) w: A. Tarski, *Pisma ... op. cit.*, s. 3.

⁶⁴ Por. A. Tarski, *Prawda i dowód*, w: A. Tarski, *Pisma ...*, op. cit., s. 308.

⁶⁵ Por. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ... op. cit.*, s. 242.

⁶⁶ Por. A. Nowaczyk, *Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1998, R.VII, nr 2 (26), s. 7.

семантические понятия в математике не определяются⁶⁷. Полагал это за серьёзный недостаток математики, который решил исправить. Наиболее важным, среди семантических понятий, было понятие истины⁶⁸. Следовало его так определить, чтобы его дефиниция: во-первых, передавала интуицию, содержащуюся в формулировке так называемого классического определения истины; и во-вторых, чтобы не впутывалась в антиномию лгуна, которая указывает на слабость классического определения истины на основе разговорного языка. Высказывание мнения на тему истины в предложениях, давало результаты, как уже вспоминалось, релятивизирующие её в языке. Тарский подчеркивал, что искал определения истины для определённого языка или типов языков, а не вообще для всех языков. То, что есть истинным в одном языке, совсем не должно быть истинным в других⁶⁹. Тарский принял решение определить истину только для формирующихся языков, а не для натурального языка.

Определение истины в естественном языке

Возникает вопрос, почему Тарский отказался от попытки определения истины в разговорном языке, утверждая кроме всего прочего, что это невозможно? Ведь, если в истории философии искали определение истины, то искали его именно для разговорного языка. Кажется, что Тарский сам не был доволен таким поворотом дела, которое, что тут много говорить, разочаровало многих философов в их отношении к семантическому определению истины в новой формулировке. Поэтому в диссертации (1933) *«Понятие правды в языках дидактических наук»* кроме того, что он решительно отрицал возможность постройки определения в натуральном языке, он также утверждал, что его определение для формализованных языков может иметь значение для определения истины в языке натуральном, и что можно построить точное семантическое определение для определённых фрагментов в натуральном языке⁷⁰.

Тарский предложил обдумать следующую формулировку семантического определения для разговорного языка: *«Истинное предложение – это предложение, которое выражает, что так, а дело обстоит*

⁶⁷ Por. A. Nowaczyk, *Czy Tarski ...*, op. cit. s. 7

⁶⁸ Por. ibidem, s.7

⁶⁹ Por. A. Tarski, *Pojecie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s., 15, 153.

⁷⁰ *«Полученные результаты для формализованных языков, имеют соответствующее достоинство в применении в разговорном языке, и то учитывая его универсальность: переводя любое определение истинного предложения... получим отрывочное определение истины»*. A. Tarski, *Pojecie prawdy...* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit., s. 31.

так-то, и дело обстоит именно так»⁷¹. При каких условиях конкретное предложение, например, «снег есть белый», будет правдивым или фальшивым? Согласно классической концепции истины, правдивым есть, когда снег есть белый, а фальшивым, когда так не есть. Определение, соответствующее концепции Тарского, обязано покрывать эквивалентность: «Предложение «снег есть белый» будет правдивым тогда и только тогда, когда есть белый снег»⁷². Предложения подтверждающие правдивость, построены согласно с одной общей схемой: «*x* есть правдивым предложением тогда и только тогда, когда *n*» (Тарский назвал эту схему объяснением типа (2))⁷³. Причём надлежит отличать предложение, которое относится к определённой положению действительности (без кавычек), от названия такого предложения (в кавычках). Термин «п» - это какое-нибудь предложение, а «х» это любое единичное название этого предложения. «Имея данное единичное название, мы можем для него сконструировать объяснение типа (2) в каждом случае, в котором сможем заменить обозначающее предложение через данное название. Взятие предложения в кавычки, обозначает название этого предложения. Однако использование кавычек иногда ведёт к антиномии лгуна⁷⁴. Есть ещё другой способ создания названия предложения без употребления кавычек. Можно применить «названия структурно-описательные», т.е. названия, описывающие из каких выражений складывается выражение, которое есть предметом названия, из каких знаков складывается каждое выражение, и в каком порядке выступают. Как названия (дескрипции) предложения «снег есть белый» можно употребить следующее предложение: «Созданное из трёх слов предложение, в котором первое слово состоит из 26, 18, 12, 7 и 10 букв, второе из 13, 7, 25 и 27 букв, а третье из 3, 12, 1, 16 и 31 букв алфавита польского языка»⁷⁵.

Согласно с классической концепцией истины, между знаками «п» и «х правдивое», есть эквивалентность: «*X* правдивым есть тогда и только тогда, когда «*n*»⁷⁶. Тарский стремился употреблять термин «истинный» таким способом, чтобы можно было установить все эквивалентности выше указанного вида. А такое определение истины назовёт точным, из которого будут следовать указанные эквивалентности⁷⁷. Ни

⁷¹ Ibidem, s.16. Эту формулировку Тарский взял у Т. Котарбинского („*Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*”).

⁷² A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy...* w: A. Tarski, *Pisma...* op.cit, s. 234.

⁷³ A. Tarski, *Pojecie prawdy w językach...* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit., s. 18.

⁷⁴ Ibidem, s. 21

⁷⁵ Ibidem, s. 235

⁷⁶ A.Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy...* w: A.Tarski, *Pisma...* op.cit. s. 235.

⁷⁷ Ibidem, s. 236

схема «*x правдивым есть тогда и только тогда, когда p*» и ни какое её замещение, не будет определением истины. Каждое замещение является только частично определением истины; общим определением истины будет логическая конъюнкция всех замещений (стольких, сколько предложений есть в языке). Но чтобы исполнить такую операцию, нужно знать собрание всех выражений в языке. В разговорном языке это невозможно исполнить⁷⁸.

Неисчислимость разговорного языка, его открытый характер – это первая причина, из-за которой невозможно в нём определить истину. Второй важной причиной, по Тарскому, есть т.н. *универсальность разговорного языка*. Что такое *универсальность*? От разговорного языка требуется, чтобы все выражения каждого другого языка были переведены на разговорный язык. Развитие универсальности обозначает, присоединение к разговорному языку таких семантических выражений, как «*правдивое предложение*», «*истина*», «*название*», «*обозначение*» и т.д.⁷⁹. Предполагается, что если говорить о чём-нибудь со смыслом, то можно о том же говорить и в разговорном языке. Именно такое молчаливое предположение привело к антиномии лгуна⁸⁰. Возникает вопрос, действительно ли в языке должны выступать семантические понятия, такие как истина? Достаточно ли было бы удалить из языка слово «*истинный*», чтобы удалить причину возникновения антиномии? Вместо предложения: «*правдой есть то, что все коты чёрные*», можно сказать: «*все коты чёрные*». Однако такое «*нигилистическое*» разрешение вопроса невозможно в любом случае. Однако иногда применение слов «*истина*» и «*истинный*» необходимо⁸¹. Из натурального языка невозможно исключить термин *истинный*, но также нельзя настойчиво и согласно с правилами логики и в духе разговорного языка оперировать выражением «*правдивое предложение*», и что из этого возникает, невозможно построить какого-либо верного определения такого выражения⁸².

⁷⁸ Por. M. Black, *Semantyczna definicja prawdy* w: J. Pelc (red.), *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, Warszawa 1967, s. 330. Конечным условием создания правильного семантического определения есть исчислимость правдивых утверждений в данном языке «*На самом деле, когда только доказываем, что сборник всех правдивых предложений исчислим, тогда мы можем сказать, что существует структурное определение истины для этой теории*» A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit., s. 141.

⁷⁹ Ibidem, s. 30

⁸⁰ Por. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 242.

⁸¹ A. Tarski, *Prawda i dowód*, w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 310.

⁸² Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 31.

В итоге рассуждения первой части диссертации (1933) привели к тому, что верное семантическое определение истины можно сформулировать только для искусственных языков, то есть для формализованных языков дедуктивных наук, и то не для всех, а только для «убогих», а для богатых языков невозможно сформулировать определения⁸³. Тарский отождествил две проблемы, препятствующие правильному формулированию определения истины, и связанных с натуральным языком со специфическим характером: первая проблема – это открытый, динамический характер разговорного языка, а вторая – это его черта, которую Тарский назвал *универсальностью*. Первая связана с темой формализованных языков, а вторая – с отличием предметного языка и метаязыка.

Язык натуральный и формализованный язык

Естественный или разговорный язык – это язык, которым люди общаются между собой (польский, английский, украинский и др.). Характерной чертой этого языка (а для логики недостатком) есть то, что он никогда *«не есть ничем «готовым», законченным, с отчётливо начерченными границами, не установлено какие выражения можно к нему присоединить, ... мы не умеем отличить... выражений языка, которые называем предложениям...»*⁸⁴

В отличии от натурального языка, формализованные языки являются искусственными творениями. Формализованный язык удовлетворяет следующим условиям: известен полный словарь этого языка и точно сформулированы синтаксические правила, которые относятся к построению предложений и других смысловых выражений этого языка. Причём синтаксические правила являются чисто формальными: то есть функция и смысл данного выражения зависят исключительно от его формы⁸⁵. Языками, с определённой структурой, являются языки систем дедуктивной логики, которые используются среди прочих, в математике и теоретической физике. Уже во вступлении *«Понятия истины в языках наук дедуктивных»*, Тарский категорически подчёркивал, что разыскиваемое им определение истины будет касаться не натурального языка, а только формализованных языков дедуктивных наук.

⁸³ Por. ibidem. s. 16.

⁸⁴ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s., 29.

⁸⁵ Por. Tarski A., *Prawda i dowód*, w: A. Tarski, *Pisma ...*, t.I, s. 313.

Предметный язык и метаязык

Приступая к формировке определения правды следует употребить двух разных языков: языка «о котором говорится» и языка «в котором говорим о первом языке»⁸⁶. Первый называется *предметным языком*, а второй – это *метаязык*. Определение истины можно сформулировать, согласно Тарскому, только в метаязыке. Предметный язык содержится в метаязыке. Метаязык должен быть достаточно богатым, чтобы можно было в нём назвать все предложения предметного языка. В метаязыке можно выделить три группы первоначальных предложений:

(а) *выражения общелогического характера;*

(б) *выражения равнозначные со всеми постоянными выражениями языка, который мы выбрали за предмет исследований или также достаточное для определения таких равнозначных выражений;*

(в) *специфические термины метаязыка о характере структурно-описательном (означающие особенные знаки и выражения исследованного языка, целые классы и ряды таких выражений или наконец заходящие между них реляции, например, «знак отрицания», знак «логичной суммы» и т.д.⁸⁷).*

Создание определения истины для данного языка, нужно начать с создания «соответствующего метаязыка и оснований метанауки, которая представляет собой надлежащую территорию рассуждений»⁸⁸. К такому укреплению основ метанауки для данного метаязыка ведут, согласно с Тарским, следующие шаги: формулирование первоначальных выражений и аксиом, выделение среди всех выражений языка функций в рамках предложения, отличие основных функций в рамках предложения, основных функторов функций и аргументов, определение принципиальной операции над выражениями (складывания, отрицания, обобщения) и, наконец, определение понятий аксиома, следствие и тезис. Только по таких подготовительных работах можно приступить, согласно с Тарским, к «определению правильного предложения» для данного языка⁸⁹. В основном для каждого языка определение истины нужно строить с начала, хотя Тарский также принимал возможность построения определения истины и для крупнейших классов языков. Однако нужно помнить о том,

⁸⁶ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s., 244

⁸⁷ *Ibidem* s. 245

⁸⁸ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s., 87]

⁸⁹ Por. *ibidem*, s., 92]

что присоединение к этим классам метаязыка будет давать возникновение антиномии лгуна.

Формулировка семантического определения истины

Так вот, согласно с Тарским, невозможно сформулировать определение истины для разговорного языка, принимая во внимание характер этого языка, как и характер понятия истины, которая с необходимостью относится к языку. Ввиду того, что Тарский взял на себя миссию определить истину для формализованных языков, это задание требовало ответа на вопрос: есть ли надобность в дедуктивных науках вообще пользоваться семантической дефиницией истины? В дедуктивных науках истины, предложения произошли из других тезисов системы или из аксиом первоначальных убеждений, при помощи применения свойственных для данной системы правил, видоизменяющих тезисы. *«Могло казаться (...), что в отношении к языку формализованному дедуктивной науки «правдивое предложение» не обозначает ничего другого, как «признанное предложение» («тезис») и что ввиду этого определение одновременно представляет определение правдивого предложения, и определение о чисто структурном характере»*⁹⁰. Тарский отбрасывал такое мнение. Утверждал: *«Ни одно, соответствующее интуиции определение истинного предложения не должно влечь за собой противоречивых последствий на основе исключительного центра, хотя в сфере признанных предложений, это правило не обязательно»*⁹¹. В языке можно сформулировать два противоречивые предложения, из которых ни одно не будет тезисом. Правильно исключительного, центра говорит, что одно должно быть истинным. Отсюда вывод, что в теории существуют предложения, которые не являются тезисами, а правдивыми предложениями. Разыскиваемое определение должно найти такие предложения.

Чтобы построить семантическое определение для формализованных языков нужно прежде всего выполнить ряд подготовительных шагов⁹². Сначала нужно составить список нужных терминов для определения, а также список формальных правил, к которым определение должно

⁹⁰ Ibidem, s. 58.

⁹¹ Ibidem, s. 58.

⁹² Употребляя слова «формализованные языки», Тарский не стремился к противопоставлению их натуральным языкам. Он считал, что только формализованные языки являются действительно интересными, и что они представляют собой фрагменты натуральных языков (снабжённые фрагменты в полные словари и точные, синтаксические правила). Por. A. Tarski, *Prawda i dowód*, w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 314

относится. Иначе, подходя к делу, нужно описать формальную структуру языка, для которого применяется определение истины⁹³.

Согласно с Тарским, языки принципиально в большей или меньшей мере отличаются между собой и это не позволяет сконструировать одно определение истины. Тарский делит языки на 4 вида: (1) языки, в которых все изменчивые принадлежат к одной и той же семантической категории; (2) языки, в которых число категорий, которые охватывают изменчивые, есть больше чем 1, но законченное; (3) языки, в которых изменчивые относятся к бесконечно многим разным семантическим категориям, но ряд этих изменчивых не превышает определённого сверху данного натурального числа n ; (4) языки, содержащие произвольные изменчивые высокого ряда. Первые 3 вида – это *языки законченного ряда*, а последний – это *язык не законченного ряда*⁹⁴. К первому виду причисляется обсуждаемая алгебра классов. Только для *языков законченного ряда* можно сконструировать определение истины. К важнейшим выводам, вытекающим из определения истины, относит Тарский правило противоречия и правило исключительного центра. Отсюда утверждение, что *класс всех истинных предложений создаёт дедуктивную не противоречивую и совершенную систему*⁹⁵. Прежде, чем мы приступим к формулировке определения для данного языка, следует определить его формальную структуру и словарь⁹⁶. С этой целью нужно определить:

- (а) класс слов и выражений смысловых,
- (б) неопределимые слова (первоначальные термины),
- (в) правила определения для осуществления определяемых терминов,
- (г) правила отличия предложений среди иных выражений,
- (д) условия рассмотрения предложений. Указать аксиомы, то есть рассмотреть предложения без доказательства, подать заключительные правила, то есть доказательства, которые дают возможность вывести новые предложения из предложений ранее рассмотренных⁹⁷.

В конструкции семантического определения истины, Тарский воспользовался понятием всеобщей природы, «*владеющими основным значе-*

⁹³ Por. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 231

⁹⁴ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 100.

⁹⁵ Por. *ibidem* s. 120.

⁹⁶ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 238. Проблема определения истины приобретает однозначный смысл и может быть разрешена точным способом единственно для языков, структура которых была точно определена. *Ibidem* s. 240.

⁹⁷ Por. *Ibidem*, s. 239.

нием для исследований в семантике языка», а именно понятием исполнения функции в предложении через ряд предметов⁹⁸. Понятие исполнения было Тарским сконструировано на образец понятия исполнения в алгебре: например, говорим, что число 2 исполняет уравнение $x+1=3$, ибо подставив $x=2$ в данную функцию, она станет истинной. Другой пример исполнения: «снег» выполняет функцию в предложении « x есть белый».

Истинные предложения можно определить, как исполненные предложения через произвольный ряд предметов⁹⁹. Тарский утверждает, что для предложений характерно, что или предложение исполнено во всех предметах, или ни в одном.

Приступая к определению истины, Тарский выбрал простой язык, а именно алгебру классов, которая есть фрагментом теории множеств. В соответствии с установленными им предположениями, он приступил к постройке определения только для того одного языка. Затем согласно с выше поданными правилами, определил в этом языке первоначальное понятие, заключительное правило и аксиомы. В конце сформулировал следующее определение истины, в котором символ S обозначает собрание предложений:

« x есть истинным предложением – символично $x \in Vr$ – тогда и только тогда, когда $x \in S$ и когда каждый незаконченный ряд классов исполняет x »¹⁰⁰.

Например, выражение Px ($x=x$) есть предложением истинным в языке теории идентичности, потому что исполняется через произвольные предметы, к которым относится эта теория. Тезис арифметики «*Если x есть натуральным числом, то $x+1$ есть также натуральным числом*», исполняется через предметы, которые относятся к области действительных чисел¹⁰¹.

Вывод Тарского: для языка алгебры классов удалось нам сконструировать то, что напрасно мы пытались отнести к разговорному языку, а именно формально-правильное и существенно заданное опреде-

⁹⁸ Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 92

⁹⁹ Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 92.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 69. Содержание определения истины Тарского в иной формулировке: «Выражение W есть правдивым в отрасли $D=(X, p_1, \dots, p_n)$ при понимании предикатов P_1, \dots, P_n , как названий отношений p_1, \dots, p_n , тогда и только тогда, когда каждый ряд предметов собрания X исполняет W в D при вышеуказанном понимании предикатов». W. Marciszewski (red.), *Mała Encyklopedia Logiki*, Warszawa 1970, s. 217.

¹⁰¹ Ibidem, s. 216.

ление семантического выражения «истинное предложение»¹⁰². К последствиям семантического определения истины причисляют непротиворечивые правила и исключительного центра (этих семантических правил не стоит отождествлять с соответствующими правилами логики). Другой вывод из определения: «понятие истины никогда не совпадает с понятием доказательства»¹⁰³. Каждое доказательное предложение есть истинным, но существуют и правдивые предложения, которые нельзя доказать.

Тарский, результат своей работы, подытожил следующим образом:

а) *Для каждого формализованного языка, мы можем сконструировать в метаязыке формально правильное и существенно меткое определение истинного предложения, пользуясь исключительно выражениями с общелогическим характером, выражениями самого языка, а также терминами из сферы морфологии языка, но только при условии, что метаязык имеет высший ряд, чем язык, который будет предметом исследований.*

б) *Если ряд метаязыка, в крайнем случае есть равный ряду самого языка, то такого определения невозможно сконструировать*¹⁰⁴.

Семантическое определение истины и гносеологическое положение А. Тарского

Тарский не занимался философией, в традиционном значении этого слова. Не интересовали его ответы на выдвигаемые столетиями философские проблемы. Был он прежде всего логиком и математиком. Его исследования, за исключением может определения истины, развивались, как попытки дать ответ на проблемы, которые появились в среде логики. Для этого он имел солидную, математическую подготовку. Сам о себе он говорил, что он – *математик (как и логик, а может и в некотором смысле философ)*¹⁰⁵. Как математик он избегал сопоставления логических тезисов с традиционными положениями философии. Не испытывал желания обсуждать понятия, с нечёткими значениями, при помощи языка не достаточно точного. С другой стороны, Тарский представлял, общее

¹⁰² A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 84.

¹⁰³ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 252

¹⁰⁴ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 165

¹⁰⁵ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* w: A. Tarski, *Pisma ...* op. cit. s. 281

для многих логиков и математиков убеждение, что большинство тезисов логики и математики являются совершенно безразличными, в отношении к традиционным положениям философии. Однако, говоря про концепцию истины нельзя ограничиваться представлением её формально-логического аспекта, а должно рассмотреть её и философский аспект. Тем более, что сам Тарский признаётся в том, что рассчитывает на интерес к своим результатам со стороны теории познания. Можно предположить, что семантическое определение истины Тарского должно иметь последствия для отрасли философии, которая называется теорией познания (гносеологией).

Релятивизм

В гносеологии есть оживлённый спор между сторонниками истины абсолютной и релятивистами. Первые утверждают, что истина имеет абсолютный характер, она единственна, вечная и неизменная. Зато релятивисты считают, что истина зависит от обстоятельств. Тарский был сторонником релятивности истины в языке¹⁰⁶. Можно допустить, что он философ-релятивист. Тем более, что Тарский утверждал, что для каждого языка нужно отдельно определить истину. Однако большинство комментаторов считают наоборот, а именно, что Тарский был сторонником абсолютного понятия истины, свойственного большинству философов Львовско-Варшавской школы¹⁰⁷.

Истина и доказательство

Важный вопрос гносеологии – вопрос об источнике познания¹⁰⁸. Проблема источников познания касается вопроса: откуда берётся знание, какие есть правдивые источники суждений? Чтобы разрешить эту проблему, Тарский проследил происхождение и значение термина формальное доказательство. «Формальное доказательство данного предложения, заключается в построении такого современного ряда предложений, что (1) первое предложение ряда есть одной из аксиом, (2) каждое следующее предложение или есть одной из аксиом, или непосредственно выведено согласно с правилами вывода из предыдущих предложений в этом ряду и (3) последним предложением в этом ряду, есть предложение, которое нужно будет доказать»¹⁰⁹. Там вот, в теории всегда существует

¹⁰⁶ Tarski A., *Głos w dyskusji nad referatem Marii Kokoszyńskiej zatytułowanym „W sprawie względności prawdy”*, w: A. Tarski, *Pisma ...*, t.I, 203

¹⁰⁷ Por. A. Nowaczyk, *Czy Tarski ...* op. cit., s. 23-24.

¹⁰⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia ...* op. cit. s. 35

¹⁰⁹ *Ibidem* s. 326.

небольшое число не доказанных предложений, которые называются аксиомами. Так, описанный выше прогресс называется аксиоматическим методом. Аксиоматический метод был применён в III в. до н.э. Эвклидом в лекции о геометрии, в «Elementach». До XIX в. ничего не изменилось в этом кругу. Лишь в XIX и XX вв. понятие доказательства поддавалось эволюции. Дошло до формализации понятия доказательства и совершил его, среди других, Gottob Frege. Аксиоматическая теория, которая имеет формализованный язык и пользуется понятием формального доказательства, называется формализованной теорией. Формальное доказательство это метод получения истинных предложений. Возникает вопрос: действительно ли собрание доказываемых предложений совпадает с собранием истинных предложений? Тарский показал, что нет. В математике невозможно заменить понятие истины, понятием доказательства. Формальное доказательство не есть адекватным инструментом для получения истины в математике.

Эмпиричность

Тарский согласился с J.S. Millem, что истины логические и математические не отличаются своими источниками от эмпирических истин. Также он утверждал, что готов отбросить некоторые предпосылки науки (аксиомы), так как отбрасываются эмпирические предпосылки (например, физические гипотезы), если они приводят к противоречиям. Научные теории отвергаются тогда, когда наблюдается их внутреннее противоречие или несоответствие с опытом. И так дополнительные физические эксперименты склонили физиков к ограниченному применению ньютоновой механики или евклидовой геометрии. А сами аксиомы имеют очень обобщённый характер. Однако Тарский не исключал, *«что некоторые новые испытания, с очень элементарным характером, склоняют нас к изменению некоторых аксиом логики»*¹¹⁰. И действительно, в квантовой механике появляются факты, которые нарушают элементарные правила классической логики.

Реализм

Гносеологов издавна отличало мнение, что касается познаваемого существования мира. Реализм в теории познания, противопоставляемый идеализму, провозглашал тезис о действительном существовании предметов в данном испытании¹¹¹. Есть разные мнения, основывается ли фи-

¹¹⁰ A. Tarski, *List filozoficzny Alfreda Tarskiego do Mortona White'a*, w: A. Tarski, *Pisma ... op. cit.* s. 290

¹¹¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia ... op. cit.*, s., 93

лософский реализм Тарского на семантической концепции истины или в отношении этой гносеологической позиции он безразличен¹¹².

Номинализм

От Средневековья в философии ведётся спор об универсалиях (лат. – общие понятия). Сущность этой обособленной дискуссии в вопросе: существуют ли общие понятия, такие как вид, число¹¹³. Из такой проблемы образовались две крайние позиции: радикальный реализм и номинализм. Радикальные реалисты к универсалиям относят действительное и самостоятельное бытие (Платон). Зато номиналисты отвергали существование универсалий. Согласно с номиналистами, сама мысль вообще о человеке, который не имел бы других конкретных определений, – недопустима¹¹⁴. В школе Львовско-Варшавской царила сильная номиналистическая симпатия. Лешневский был ярким номиналистом. Под его влиянием, вначале находился и Котарбинский. Лукашевич был осторожнее, хотя признавал, что математическая логика, подходя к предположениям и названиям, а именно, к надписям конкретной формы, имеет номиналистическое оформление, но видел и противоречия между номиналистической позицией, и практикой логики и математики. Сам Тарский, под влиянием своего учителя Лешневского, также отчётливо декларировал номинализм до конца своей жизни.

Логика и философия

Подытоживая философские аспекты концепции истины Тарского, следует отметить, что хотя Тарский, как мы уже вспоминали, был в основном равнодушен по отношению к философским спекуляциям, рассматривая больше математику, чем философию, однако также был и против опрометчивого удаления от проблем философии. Таковую тенденцию, которая заключается в подверганию традиционных проблем философии логическому анализу и демонстрации их тривиальности он замечал у «логилизирующих философов». Тарский к таким практикам имел скептическое отношение. Согласно Тарскому, которого можно считать аналитиком в философии, его работа не ставит себе целью удалить извечные проблемы философии, а, напротив, склонить философов к верному определению своей позиции.

¹¹² Por. W. Marciszewski (red.), *Logika formalna...* op. cit. s. 154.

¹¹³ Характер общих предметов наглядно показал К. Айдукевич в: *K. Ajdukiewicz, Zagadnienia...*, op. cit. s. 122.

¹¹⁴ Por. *ibidem*, s., 123

§3. УЧЕНИЕ О НООСФЕРЕ В СИСТЕМЕ ТРИНИТАРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Сегодня непросто дать общую картину всех существующих представлений о природе и сущности учения о ноосфере, обращаясь к частностям, столь характерным для многих исследователей и комментаторов. Большого успеха мы добьемся, если обратимся к фундаментальным началам, к известным тринитарным представлениям о мире. Таким образом нам удастся вычленить существенное в ноосферной картине мира.

Именно руководствуясь таким подходом, мы обнаружим то, что объединяет и разводит в искании истины таких мыслителей как Гераклит Эфесский, Симеон Полоцкий, Г.С. Сковорода, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, К.Г. Юнг и др. По сути дела все они, руководствуясь антропоцентрическими представлениями о мире, исходили из признания триединой сущности его: **макрокосм** (Вселенная, космос) – **дух** (Бог, мир божественный, сознание, жизнь, мир символический, ноосфера, «точка Омега») – **микрокосм** (человек).

Мне представляется, что расхождение в представлениях о тройственной сущности мира у многочисленных философов и мыслителей определялось в значительной мере их видением среднего члена триады.

Тема сферы господства разумного перманентно поднималась в истории философско-религиозных исканий. Возможно, первый подход к осмыслению понятия – это представление о душе как одной из важнейших составляющих человеческого естества, связующей конечное, телесное бытие человека и начало духовное – безначальное, бесконечное.

Бесконечное представлялось мыслителям прошлого в различных формах: Космос, Логос, Бог, Макрокосм, Вселенная. Предположение о том, что человек и Вселенная взаимосвязаны и функционируют по одним и тем же законам мы обнаруживаем, в частности, в известных феноменах мировой культуры: в оккультно-герметическом «Что вверху, то и внизу», в библейском «И сотворил Бог человека по образу и подобию Своему» и др. Приведенные определения демонстрируют важную философско-мировоззренческую тему, касающуюся фундаментальных представлений о взаимосвязи конечного и бесконечного, а говоря более общо, о взаимосвязи двух форм реальности.

В итоге оказывается, что именно душа (сознание?) выступает средоточием потенциальной возможности соотнесения микрокосмоса и макрокосмоса. Вполне обоснованно поэтому, что многие мыслители в истории философской и теологической мысли предлагали свои версии такого: Макрокосм – Мир Божественный – Микрокосм; Макрокосм – Мир Символический (Библия) – Микрокосм; Вселенная – Ноосфера –

Человек; Космос – Коллективное Бессознательное – Индивид. Можно было бы привести и еще несколько подобных триад, но и уже приведенные в принципе исчерпывают ряд. Иные были бы просто модификациями известного.

Собственно исследование логики и аргументации авторов основных концепций тринитарных представлений о сущности мира и является целью настоящей работы.

Гераклит Эфесский (ок. 520 – ок. 460 до н.э.) – великий философ-диалектик древности. Написал книгу «О природе», в которой было три части: обо Всём, о государстве, о божестве. Книгу его и учение называли «тёмными», поскольку они противоречили традиции. В целом его учение осталось непонятым современниками, ибо натуралистические представления о мире настолько глубоко коренятся в мышлении человека, что он не в силах постичь глубины своего разума. Мысли Гераклита недоступны для непосвященных, которые видят в них лишь «тьму и мрак», но эти же мысли блистают ярче солнца для посвященных.

Учение о течении явлений вселенной и постоянном законе в этом течении характерно для Гераклита. Только иллюзия чувств приводит нас к ошибочному мнению о неизменности бытия. Разум показывает нам, что всё находится в состоянии постоянного изменения. Первоначальная сущность всех вещей – огонь. Пламя кажется нашим чувствам постоянным, хотя в действительности оно поддерживается процессом непрерывных изменений. Всякая вещь – это момент устойчивости. Изменяются вещи и явления не произвольно, а согласно незыблемому закону – **Логосу**, всемогущей судьбе, предписывающей течению явлений определенные правила. Гераклит учил, что вечный круговращающийся огонь есть бог, судьба же – Логос, созидающий сущее из противоположных стремлений. Всё происходит по определению судьбы-Логоса, тождественной с необходимостью. Логос – это эфирное тело Вселенной, он пронизывает всю субстанцию Вселенной.

Космос для Гераклита – это вечно живой огонь, мерами разгорающийся и мерами погасающий. «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами разгорающимся и мерами погасающим»¹¹⁵. Всё обменивается на огонь и огонь на всё. Огонь есть символ всех других явлений природы. Видимая форма созидания в мире – огонь. В огне есть и материя, и разум, нераздельные в созидании Вселенной. Огонь – это и чувственный огонь, переплавляющий, превращающий в иное материальные вещи. В то же время огонь – символ вечного духа, разрушающего и вновь образующего вещи. Дух растворяет мысли о чувственном,

¹¹⁵ Гераклит // Антология мировой философии в 4-х т. – Т. 1. – М., 1969. – С. 275.

расплавляет и пожирает их как пламя. Та сила, которая физическим образом действует в огне, на высшей ступени живет в душе человека. В своём тигле душа расплавляет чувственное познание и производит из него созерцание вечного.

От Гераклита остались тексты, относящиеся к проблемам познания. Человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом. Наиболее совершенными органами чувств Гераклит считал зрение и слух. Причём глаза более точные свидетели, чем уши. Однако люди накапливают знания и гордятся их объёмом. Таков, например, Гесиод. О нём известно, что он обладал самыми обширными знаниями, но он не распознал дня и ночи, хотя они есть единое. И самый вдумчивый человек познаёт только кажущееся и лелеет его. Блестящая мысль Гераклита: «Многознание уму не научает»¹¹⁶. Ему понятно, почему люди обращают внимание на внешнее, преходящее. Потому, что каждый человек живет так, словно имеет своё особое разумение происходящего. А ведь логос присущ всем. Это значит, что все люди потенциально способны внять голосу божественного в законах. Беда их в том, что даже бодрствуя, они как бы спят. В массе своей «...люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают»¹¹⁷. В поведении человека, в его отношении к окружающему присутствует странная способность реагировать преимущественно на внешнее, преходящее. Причём реакции обычного человека предсказуемы, а посему в его поведении явственна механистичность. И в познании человека присутствует поверхностность, но: «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший всё через всё». Для человека с грубой душой глаза и уши – плохие свидетели. Этот человек не причастен божественному разуму. Ему не дано познать истину. Истина – это трудно. Только люди с определенными богом способностями к познанию могут познавать. Поэтому и звучат вызывающе слова Гераклита: «Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший».

Человек двойственен: в нём живёт противоположность вечного и временного. Он одновременно и зависим, и независим. В человеке действует дух, исходящий из временного. В этом особенность человеческой души, что временное действует как вечное. В душе коренится противоречивое восприятие мира, в ней человек стоит между богом и животным. То, что рвётся из человека наружу – его демоническое: «Нрав человека – его демон». Всё дело в том, какова у человека душа, каков демон человека. Личное каждого человека – носитель демонического, вечного. Для демонического личное есть лишь форма проявления. «Человек бесслове-

¹¹⁶ Там же. – С. 279.

¹¹⁷ Там же.

сен перед демоном, как ребёнок перед взрослым»¹¹⁸. Человек, познавший своё демоническое, свою сущность, причастную к божественному, вечному, начинает смотреть назад и вперед. Такой человек поднимается над самим собой, он всему начинает предпочитать вечную славу, он обнаруживает в своей душе логос.

Демон не замыкается в одной личности, он превращается из личности в личность. Отсюда идея переселения душ. Сознание демонического в себе – сознание того, что над моей личностью уже работали в прошлом. Сегодня я пользуюсь тем, что приобрёл вчера в области мысли и дела. Этот вывод естественен, ибо люди вступают в жизнь с различными способностями. Из дикаря не сделать ни И. Канта, ни Г.С. Сковороду.

Таким образом, тринитарная схема Гераклита Эфесского может быть представлена в таком виде: **Космос** (вечно живой огонь) – **Логос** – **Человек**. Через посредство Логоса, связующего мир божественного промысла и человеческое познание и возможно постижение вечного, абсолютного.

Вполне закономерно, что в эпоху становления и господства христианской религии тройственная картина мира представлялась достаточно упрощенной: Бог – Вера – Человек. Такая картина мира утверждалась столетия и вполне была приемлема и для преподавания в Киево-Могилянском Коллегиуме. В этом плане знаковой представляется фигура **Симеона Полоцкого** (Самуил Петровский-Ситнианович) (1629 – 1680), белорусско-украинско-русского мыслителя, одного из первых выпускников Академии, ученика Лазаря Барановича. Симеон был ярким сторонником западной культуры и западного образования, и основные его работы написаны по латинским книгам. Аргументация его по духу схоластическая, а стиль изложения напыщенный, риторический и многословный, о чём косвенно могут свидетельствовать и названия сборников его произведений «Обед душевный» или «Вечеря душевная».

В богословском сочинении «Венец веры» он излагает совокупность естественнонаучных представлений своего времени, приводит данные о расстоянии от Земли до планет и между планетами, описывает формы планет, их размеры, скорость вращения и качества влияния на окружающий мир человеческий и на человека, в частности. Небесные и земные явления объяснены им естественными причинами.

Симеон Полоцкий вполне принимает представление о существовании в мире двух начал: материального, которое включает в себя четыре стихии, из которых образуются все вещи и тела, и духовного. Из сочетания этих начал и образуется человек, как существо сложное, имею-

¹¹⁸ Там же. – С. 280.

щее бессмертную душу. Вещи и тела имеют между собой общее – бытие. Отличие между ними в том, что: 1) некоторые только существуют; 2) некоторые существуют и имеют жизнь (растения); 3) иные существуют, имеют жизнь и чувствование (животные); 4) человек, ко всему прочему, способен и мыслить. Согласно традиции С. Полоцкий делит мир на три части: «мир первообразный» – Бог, «макрокосм» – природа и «микрокосм» – человек. Познание Бога невозможно обыденному представлению, а познание природы необходимо для совершенствования жизни человеческой.

Симеон отрицает наличие у человека врожденных идей. Ум ребёнка он сравнивает с чистой доской, на которой можно написать всё, что угодно. Умственные способности человека поэтому формируются под влиянием его общения с окружающим миром. Знания накапливаются и запечатлеваются в уме на основе прочитанного, услышанного, а особую роль играет увиденное. Началом же познания всего являются ощущения, получаемые от воздействия окружающего мира на органы чувств, которых пять в человеке. Разум человека в познании имеет ещё большее значение, ибо без разума человек был бы подобен животным, тоже имеющим чувства. Мышление человека меняется под влиянием образования и возраста. Истина, утверждал он, может быть отображена мыслью, облачена в словесную форму и выражена в конкретном действии. В то же время он писал о двух истинах: «истине веры» и «истине философии нравной». Значение философии в том, что она помогает познать существенное в вещах, то, что не лежит на поверхности явлений. К тому же философия учит человека тому, как лучше устроить жизнь и совершенствует нравы.

Исходя из философско-мировоззренческих представлений Симеона Полоцкого, можно его тринитарную схему продемонстрировать следующим образом:

Макрокосм (природа) – **Бог** (мир первообразный) – **Микрокосм** (человек). Так что средний член триады является связующим между миром материальным и миром человека. Познав первообразы, человек поднимается на уровень постижения Истины. Но возможно это не на пути чувственного познания, а в откровении, в неистовстве веры.

Прокопович Феофан (1681 – 1736) учился в Киево-Могилянской академии, в учебных заведениях Польши, Германии, Италии. С 1702 г. преподавал в Киевской академии поэтику, риторiku, философию и теологию, а с 1711 года находился в ближайшем окружении **Петра I**.

Мировоззрение Ф. Прокоповича эволюционировало от идей схоластики до осмысления достижений современного ему естествознания, в частности, системы Коперника. В «Логике», которую преподавал Прокопович, рассматривалась прежде всего сущность универсалий: что су-

шествует раньше, сами вещи, или их универсальные названия. Он показывает широкую эрудицию в этом вопросе, полагая, что универсальное есть не что иное, как единичное. Значительное место в работе уделено опровержению философских взглядов Платона относительно природы идей. Здесь Феофан утверждал, что природа многочисленных вещей сходна и может охватываться одним понятием из соображений их максимального подобия.

В вещах фундаментальных, мировоззренческих Ф. Прокопович принимает аристотелевское учение о мире. Он исходил из следующих положений: мир наш имеет своего творца – Бога, мир вечный и никогда не будет уничтожен, существует только один мир, этот мир совершенен и неуничтожим во всех своих частях, наконец, мир не бесконечен, но замкнут и ограничен определёнными пределами. Сотворённый мир можно подразделить на два мира. Большой мир охватывает все созданные вещи, как телесные, так и духовные. Малый мир, или микрокосмос – сам человек, в котором соединено совершенство всех телесных вещей и природа, лишённая материи. Так что по сути это практически то же тринитарное представление о мире, которое принимал и С. Полоцкий.

Сковорода Григорий Саввич (1722 – 1794). Григорий в семь лет отличался склонностью к боготчению, дарованием к музыке, охотой к наукам и твёрдостью духа. Охотно ходил в церковь и отлично, приятно пел. Учился в Киево-Могилянской Академии, показал отличной остроты разум и редкие способности к наукам. Полученными знаниями не удовлетворился. Был позже с оказией в Венгрии, Вене, Презбурге и других местах. Стремился знакомиться с людьми, отличавшимися учёностью и знаниями. Знал латынь, немецкий, древнегреческий и другие языки, что вызывало приязнь учёных, а с ней и познания, которых не мог иметь в своём отечестве.

Совокупность философского знания, полученного им в ходе обучения в Киево-Могилянской Академии и в своём дальнейшем образовании и самообразовании, была значительной. Но XVIII век – век переходной во многих измерениях, когда ряд наук французские просветители (а именно на них и равнялось просвещённое европейство!) объявили заблуждениями. Но как раз этому веку и принадлежит всё телесное и духовное бытие Г.С. Сковороды. Немаловажен и тот факт, что сам он практически не отзывается о современных ему мыслителях Ж.-Ж. Руссо, М.А. Вольтере, Д. Дидро, П. Гольбахе, К.А. Гельвеции, И. Канте и др.

Впрочем, можно предположить, что философско-мировоззренческие открытия и идеи, высказанные современными Сковороде просветителями, по своему уровню философского и профессионального образования были ему неприемлемы. Хотя, естественно предположить, что он был знаком с современной ему научной и философской

литературой через своих корреспондентов. Сковорода получил хорошее образование и в Киеве, и в Европе, в котором превалировала наука классическая, включавшая в себя и оккультизм в многочисленных его проявлениях. Вполне вероятно, что знал он и о беспрецедентном событии, когда при дворе в Вене не огласили гороскоп новорожденной дочери австрийской императрицы Луизы Терезии, известной как Мария Антуанетта (1755 – 1793), – жена Людовика XVI. Гороскоп истолковали матери как крайне неблагоприятный для натуса. И несмотря на то, что мать практически до последнего держала при дочери специальных посланников, предвидение сбылось: виновница Революции, смерть под топором (правда, мантики не могли знать, что наука поднимется до изобретения гильотины).

Просветители XVIII в. в Европе много потрудились в отстаивании принципов материалистической науки вкупе с мечтаниями о переустройстве мира на абстрактных принципах справедливости и равенства. Они же много сделали для отбрасывания и забвения существовавшего до того классического знания.

Сковорода не был романтиком технократического переустройства мира, он не желал порывать с наукой, существовавшей тысячелетиями. В присвяте к книжце «Благодарный Еродій» автор писал: «Она совершилася в первую квадру первья луны осенняя»¹¹⁹. Совсем не случайное замечание. Размышляя над слово *астролог*, в очередной раз Г. Сковорода упоминает *первое* и *второе* небо: «Перше небо прекрасне, але більш гідне божественного споглядання друге»¹²⁰. Мы узнаём, что многожды несчастные те, чьё потомство родилось под звездой Фараона. Не верь поблескивающей звезде Люцифер – это Сатана! И под несчастной звездой, если часы Луны плохие, рождается не всё хорошее. Ибо звёзды соединяются с землёй.

«Чуєш, Михайле, – обращался Григорий Саввич к М.И. Ковалинскому, – чоґо вчать священні книги?...

О чудове небо, на якому палає слава Христа,
І зоря, що вказувала шлях святим волхвам!
Бо тоді народжуються діти – оце священне племя,
що хвилює Ірода і Фараона»¹²¹.

А Григорий Саввич знал, о чём говорил, ибо и сам был причастен к тем, кто рождается под «Вифлеемской звездой».

Любил ли беззаветно Г.С. Сковорода Библию? Ведь он не пошёл по пути школьной науки, отказался от службы, дерзко отзывался об

¹¹⁹ Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х. т. – Т.2. – К., 1973. – С. 100.

¹²⁰ Там же. – С. 261.

¹²¹ Там же. – С. 262.

официальной науке, иронизировал над священниками, не знающими Священного Писания. Ответ очевиден: вульгаризированное видение библейского содержания не мог принять Сковорода. Лучше не читать и не слышать, нежели читать без очей, а без ушей слышать. Восстать против царства законов природы (природы) сіе есть несчастная исполинская дерзость: «Сей седмглавный дракон (біблія), – писал Сковорода, – ... весь свой шар земный покрыл суевіеріем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будьто Богом осуществованное и защищаемое разуменіе.

Говорят суевіеру: «Слушай, друг! Нельзя сему статься... Противно натуре... Кроется здесь что-то». Но он во весь опор со желчію вопіет, что точно летали Іліин. При Еліссее плавало-де железо, разделялись воды, возвращался Іордан, за Іисуса Навина зацепилось солнце»¹²².

Как раз вот это «что-то» и хотел показывать в Библии Сковорода. Ведь истинно за порой странными словами Библии скрываются глубокие истины, доступные только искренно жаждущему их постичь. «Во всех сих лживых терминах, или пределах, таится и является, лежит и восстаёт пресветлая истина...» Эту истину должно обнаружить, памятуя, что Библия есть новый мир и люд божий, земля живых, мир символический, – книга символическая.

Сковорода глубоко разработал **учение о трёх мирах** в работе «Диалог. Имя ему – Потоп зміин». Послушаем мыслителя: «Суть же три мыры. Первый есть всеобщій и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-миров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сиречь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сиречь біблія... А біблія есть символичный мыр, затем, что в ней собранныи небесных, земных и преисподних тварей фігуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіе вечныя природы, утаенныя в тленой так, как рисунок в красках своих»¹²³.

Сковорода увидел в сем целом мире два мира, которые составляют единый мир: **мир видимый и мир невидимый**, живой и мёртвый, целый и сокрушаемый. Один риза, а другой – тело; этот тень, а тот – дерево; этот вещество, а тот – ипостась, т.е. основание. В основе видимого бытия лежит невидимое, которое и составляет сущность видимого. Диалектический подход к миру обнаруживает поэтому во лжи истину, в плаче радость, в отчаянии надежду.

Г.С. Сковорода также объяснял, что все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы

¹²² Там же. – С. 7-8.

¹²³ Там же. – С. 137.

у Платона называются идеи, т.е. видения, виды, образы. Они – перво-родные нерукотворные миры, тайные верёвки, преходящую сень, или материю содержащие.

Отдав должное Библии, Г.С. Сковорода принципиально трансформировал привычную для его времени тринитарную формулу в новую, где появился мир Библии. Новая схема: **Библия** – мир символический; **Космос** – мир небесный; **Человек** – маленький мырик.

Вполне естественно, что через мир Библии осуществляется связь двух материальных телесных миров – Макрокосма и Микрокосма. Библия – суть знание боговдохновенное. Это знание «прекрасного храма премудраго Бога, мыра сего» может приходить и из наблюдения за миром внешним и из сердца человека. Но принципиально важно, что мир Библии – это мир знания, хотя для большинства непросвещенных – это всего лишь мир информации. Можно утверждать, что через понятие мира символического Г.С. Сковорода в тринитарную схему мира ввел понятие мира разумного, – а по сути ноосферные представления:

Вселенная (макрокосм – творение Бога) – **Библия** (мир знания) – Человек (микрокосм – творение Бога).

Ноосферная концепция **Вернадского** Владимира Ивановича (1863 – 1945) в значительной степени опиралась на принципы холистичности, разумности и очевидной для него направленности развития Вселенной. Решающая роль в реализации этих принципов в условиях земного бытия отводилась человеку как существу разумному. Такой подход противопоставлялся западной христианской традиции, которая подразумевала, что человек является чужим на Земле ангельским созданием, сброшенным в исполненную страданий и темную земную природу. Отсюда единственной целью человека является возврат в свое первоначальное божественное состояние. Взаимоотношения человека с природой придавалось негативное значение.

Заслуга Вернадского в том, что он обнаружил фундаментальное воздействие человека на природу посредством своего разума. Признание цивилизации или культуры требует осознания формы и ритма во Вселенной, требует глубокого, пусть вначале и неясного, ощущения, что человек существует в определенных и важных *взаимоотношениях* со своим природным окружением. В результате это дало человеку возможность развивать скотоводство, земледелие, а позже и промышленность. Таким образом, энергия человека выступила важной преобразующей силой, которая на определенном этапе, возможно, стала соизмеримой с мощью геологических планетарных процессов.

Человек ощущает, что в его взаимоотношениях с природой существуют смысл и цель. Но, пытаясь сформулировать как таковые смысл и цель, человек, будучи существом интеллектуальным и на данном этапе

эгоцентричным, скорее приходит к заключению, что вся природа создана и существует лишь для удовлетворения его потребностей в еде, одежде, жилье и удовольствиях.

В.И. Вернадский достаточно критически относился к распространенным представлениям о «божественном предназначении» человека как хозяина природы. Гуманистический и гармонический подход ученого-мыслителя имел совершенно иной характер; согласно ему человечество очень тесно связано с планетой Земля. Проводя некую аналогию можно сказать, что эта связь подобна связи нервной системы и мозга человека с его телом.

Объективно, опять же в пределах допущения некоторой аналогии, можно сказать, что человечество призвано выполнять определенную функцию в общем действии огромной, тесно объединенной системы активностей, которую мы называем планетой Земля. В данном случае, естественно, мы рассматриваем Землю не просто как некую огромную массу материи. Функция, о которой мы говорим, – это, возможно, *извлечение сознания* из всех видов активностей в пределах земного поля, которое вполне может охватывать пространство до Луны, даже включая и ее в это пространство.

Профессор Вернадский предвидел, что знание может породить удивительные и поразительные результаты, такие как, например, высадка человека на Луну. Но в то же время он предвидел и опасности, сопряженные с неограниченным моральными и социальными регулятивами развитием знания, что может привести к катастрофической экологической катастрофе, к хаосу в социально-политической сфере и в межличностных отношениях. Драматизм ситуации может заключаться в переполненности последних эгоцентризмом и невротическим поведением.

В.И. Вернадский подчеркивал, что человек, как существо биологическое, телесно принадлежит биосфере Земли, на которую действуют очень сложные энергии; они же влияют и на людей, начиная от момента зачатия каждого из нас. Но поскольку мы погружены в сферу жизни, в которой конфликты и боль есть важные характеристики биологически-социальных отношений между живыми существами, мы вначале имеем сознание фрагментарное. Такое сознание не является свободным, так как над ним довлеет нужда борьбы за существование. Возможно, в этом суть «первородного греха», – привязанность к материальному, преходящему, временному. И это в то время как человек рожден для постижения вечного, т.е. Логоса, через осознание которого он оказывается способным соучаствовать в процессе разумного преобразования природы.

Ноосфера для Вернадского – это новое состояние биосферы. Ноосфера – это творение человеческое, это продукт многотысячелетней деятельности человечества. Он писал: «...Научные дисциплины о строе-

нии орудия научного познания неразрывно связаны с биосферой, могут быть научно рассматриваемы как геологический фактор, как проявление ее организованности. Это наука «о духовном» творчестве человеческой личности в ее социальной обстановке, науки о мозге и органах чувств, проблемах психологии или логики. Они обуславливают искание основных законов человеческого научного познания, той силы, которая превратила в нашу геологическую эпоху, охваченную человеком биосферу в естественное тело, новое по своим геологическим и биологическим процессам – в новое ее состояние, *в ноосферу*».¹²⁴

Биосферу до времени деятельности Вернадского натуралисты (естествоиспытатели) и философы рассматривали обычно как Природу. Но эта Природа, заметил Вернадский, не аморфна и не бесформенна. В то же время в научном искании допускают, скорее бессознательно, противопоставление человеческой личности Природе, а посему ученый и мыслитель подавляются величием Природы.

Но жизнь во всех ее проявлениях, и в проявлениях человеческой личности в том числе, резко меняет биосферу. Согласно представлениям В.И. Вернадского, «В пределах живого вещества в последнее десятилетие вновь создается и быстро растет в своем значении... новая форма энергии, связанная с жизнедеятельностью человеческих обществ... вызывает в то же самое время нового рода миграции химических элементов, по разнообразию и мощности далеко оставляющие за собой обычную биохимическую энергию живого вещества планеты».¹²⁵ Из приведенных цитат мы ясно видим мировоззренческую позицию мыслителя, для которого ноосфера – это в значительной мере энергия человеческой культуры, производное от сознательной (или бессознательной!) практической деятельности.

Биосфера переходит в ноосферу только с появлением разума. У человека форма биогеохимической энергии, связанная с разумом, с ходом времени растет, возможно, будучи зависимой от роста самого разума, от уточнения и углубления его использования, от роста научного знания.¹²⁶

Таким образом, очевидно, что ноосфера – это область человеческой разумной преобразовательной деятельности, детище самого человека. Практически вопросы о природе мира, о природе человека, о природе разума мыслитель не поднимал. Естественно, что материалистическая концепция Вернадского определенно тяготеет к тринитарной формуле: **Вселенная (Космос) – Ноосфера – Человек**. Через посредство

¹²⁴ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – С. 130.

¹²⁵ Там же. – С. 132.

¹²⁶ Там же. – С. 133.

разумной деятельности человека осуществляется и познание мира, и преобразование мира.

Для **Пьера Тейяра де Шардена** (1881 – 1955) рассматриваемая триада также обретает свою специфику. Материальный мир претерпевает ряд трансформаций на уровне «преджизни», которая в свою очередь переходит в стадию жизни. Тейяр де Шарден полагает, что кристаллизация материальных образований приводит к высвобождению энергии, которая свертывается в синтезе благодаря образованию все более сложных молекул вплоть до органических. Он характеризует это как взрыв внутренней энергии, который дает принципиально новую суперорганизацию материи и приводит к формированию вокруг Земли новой пленки – биосферы: «С появлением первых белковых веществ сущность земного феномена определенно переместилась – она сосредоточилась в столь с виду ничтожной пленке биосферы. Ось геогенеза окончилась, отныне она продолжится в биогенезе. А этот последний в конечном итоге выражается в психогенезе»¹²⁷.

При этом Тейяр де Шарден в качестве движущей силы эволюции всего живого рассматривает изменение именно психического – сознания: «Во главе жизнь со всем подчиненным ей физическим. А в сердцевине жизни, как объяснение ее поступательного развития, пружина подъема сознания»¹²⁸. Это положение своей концепции Тейяр де Шарден считает принципиальным и важным. Биологическая эволюция играет большую роль в становлении Космоса, но решающее значение Тейяр придает третьему этапу эволюции – мысли, – связанному со становлением и развитием человечества. Человек – есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира – мысль, сознание, духовность.

Степень эволюции жизни, связанную с появлением человека как живого существа, обладающего рефлексией, Тейяр де Шарден определяет как мысль. Для него «...рефлексия – это приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой *как предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением...»¹²⁹. Данная ступень эволюции, связанная с человеком, получила у Тейяра де Шардена название «гоминизация». Суть ее он видит в том, что происходит индивидуальный скачок от инстинкта к мысли, а также прогрессирующее одухотворение в человеческой цивилизации всех сил, содержащихся в животном мире.

¹²⁷ Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. – М., 1987. – С. 124.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же. – С. 136.

Человек через свою деятельность создает некую сферу духа, которую автор называет ноосферой. Тейяр де Шарден характеризует ноосферу как «мыслящий пласт», покрывающий Землю. Подобно биосфере, это – еще одна земная оболочка, покров, разворачивающийся «над миром растений и животных – вне биосферы и над ней». Ноосфера является прямым следствием развития духа. Гоминизация в целом оценивается им как начало новой эры: «...с гоминизацией начинается новая эра. Земля “меняет кожу”. Более того, она обретает душу»¹³⁰.

Ноосфера, в понимании де Шардена, представляет собой качественно новое состояние концентрации сознания, которое образует особую пленку или сферу духа. Это не просто мириады крупинок мысли, а единая мыслящая оболочка, образующая субстанцию мысли, в которой множество индивидуальных мыслений группируется и усиливается в акте единого мышления. Ноосфера, следовательно, не простая сумма индивидуальных рефлектирующих сознаний людей, а качественно новый сверхиндивидуальный феномен, охватывающий целиком все человечество.

Таким образом, ноосфера, не отвлеченное царство разума, а исторически закономерная ступень развития биосферы, создаваемая, прежде всего, ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества. Можно сказать, что ноосфера – новая, особая реальность, связанная с более глубокими и всесторонними формами преобразующего воздействия общества на природу.

Способ осуществления гоминизации ученый видит в уравнивании индивидуальных и коллективных сил. При этом он подчеркивает, что тенденция к единению, синтезу, а в его терминологии – конвергенция, характерна и для тех, и для других сил. Необходимость конвергенции нужна отдельному человеку, чтобы достичь вершин самого себя и стать личностью. Обрести же себя как личность человек может только посредством общения, объединения с другими. Для этого он вступает в контакт с другими и смешивается с ними «сферой психики и социальных учреждений». Тейяр де Шарден видит для человека только один путь прогрессирования – реализацию себя до предела. Определяющую роль в этом играет дух человека, который открывает перед ним бесконечный горизонт для действия, реализации себя. Этим человек одновременно совершает движение к совершенству и движение к новому.

Таким образом, от клеток, опоясавших земную поверхность, через человека, активизировавшего мыслительные возможности вещества и реализовавшего возможность самовоспроизводства мыслящего слоя, сфера разума переходит в охватывающие всю планету «пласты ноосфе-

¹³⁰ Там же. – С. 149.

ры». Этот «тангенциальный мегасинтез», эта «суперкомбинация» ведут к рывку «радиальных сил по главной оси эволюции», ибо большей сложности соответствует большее сознание. Концентрация мышления в масштабе планеты тесно связана со слиянием воедино человеческого духа, которое в результате дальнейшей эволюции приведет к возникновению духа Земли.

Достижения науки открыли перед людьми колоссальные возможности в различных сферах деятельности. Человечество пытается подчинить себе развитие нашего тела и мозга, контролировать механизмы органической наследственности, создавать живые организмы: «Создавать не золото, а жизнь!»¹³¹. Перед коллективным человечеством открылась перспектива «овладеть лежащей за пределами всех атомных и молекулярных свойств основной энергией... и, объединив всех вместе, взять в свои руки штурвал мира, отыскать саму пружину эволюции»¹³², обеспечив тем самым возможность преодоления своего конечного существования. Следовательно, роль науки не ограничивается лишь познанием окружающего мира, а вырастает до творчества, создания нового. Это творчество распространяется на обеспечение дальнейшей эволюции универсума.

Осмысление дальнейших перспектив эволюции приводит Тейяра де Шардена к заключению: «Невозможно усомниться – великая машина человечества создана, чтобы действовать, и она *должна* действовать, производя сверхизобилие духа»¹³³. Следующим шагом, помимо самоконцентрации ноосферы, является присоединение ее к другому мыслительному центру, сверхинтеллектуальному, степень развития которого уже не нуждается в материальном носителе и полностью относится к сфере Духа.

Таким образом, свое завершение Ноосфера находит в некоем синтезе центров человеческого сознания, духовном центре универсума – «точке Омега»: «Универсум – будущее – может быть лишь сверхличностью в пункте Омега»¹³⁴. Подобно тому как слияние одноклеточных животных в организм было началом дальнейшего прогресса, так и духовное объединение человечества ведет его к Сверхжизни и Сверхчеловечеству. Распространение мысли и силы человека по Земле, его «планетизация» – это залог будущего. Тейяр верит в то, что все развитие науки, техники, социальных систем ведет к этой высшей духовной точке.

Тейяр считает, что на уровне человека «гоминизируется сама

¹³¹ Там же. – С. 198.

¹³² Там же.

¹³³ Там же. – С. 203.

¹³⁴ Там же. – С. 205.

смерть» – погибает только органическое тело, а высвобождающиеся души уносят «ношу сознания» и ноосфера коллективно достигает своей точки конвергенции в «конце света». «Конец света» – финал для Духа Земли и увенчание (спасение). Это внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей, одновременно, крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности вокруг центральной точки концентрации выделяемых ноогенезом сознаний, где отдельные крупинки мысли не обезличиваются, а, напротив, находят свое наивысшее воплощение.

При этом Тейяр решительно отрицает возможность конца света в результате какого-либо несчастья. Конец света – это не всеобщая смерть, не катастрофа всемирного масштаба, а достижение человечеством своей конечной цели, где нас ждет тайное соучастие бесконечно великого и бесконечно малого: «Конец света – внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности. Конец света – переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигнутого совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге-Омеге».

Таким образом, очевидно, что тринитарная схема мироздания выступает у Тейяр де Шардена в таком виде: **Универсум (Бог) – Ноосфера – Человек (Индивид)**.

Ряд важных моментов в исследовании сущности и существования человека вносит и религиозный экзистенциализм. Так, по мнению **Н.А. Бердяева** (1874 – 1948), человек есть «разрыв в природном мире», он – существо парадоксальное, двойственное, трагическое и противоречивое и понять его можно только в отношении того, что выше его самого – в отношении к Богу. Бердяев придерживается сложившейся традиции в христианско-религиозной философии рассматривать человека как результат творческого акта Бога: «Человек есть образ и подобие Божие, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность»¹³⁵. Именно «в человеке скрыта загадка бытия», поскольку в нем есть единство божественного и просто человеческого. И только через постижение жизнепроявления человека, его экзистенцию (самоосуществление) мы можем приблизиться к пониманию сущности Бога.

Таким образом, человек у Бердяева выступает как творение Божье, в то время, как у де Шардена – человек есть звено в биологической эволюции связанное с предшествующими этапами. Перед Богом, в обращении к Богу, – подчеркивает Н.А. Бердяев, – человек поднимается и побеждает этот мир. Как и Тейяр де Шарден, Бердяев отводит важную роль

¹³⁵ Бердяев Н.А. Я и мир объектов / Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. – М., 1994.

любви. Он подчеркивает, что любовь – это обоюдный процесс и он дает высший смысл существования человека. Таким образом, Бердяев отстаивает не только божественность человека, но и человечность Бога. Бог рождается в человеке и человек поднимается и обогащается, но и человек рождается в Боге и этим обогащается Божественная жизнь.

Н.А. Бердяев и другие религиозные экзистенциалисты подчеркивают, что Бог есть Дух, и встреча с ним возможна лишь в духовном опыте, в свободе, в экзистенциальном общении, но отнюдь не в мире объективации, где имеют место отчужденность объекта от субъекта, поглощенность неповторимого индивидуального универсальным безличным и усредненным, детерминация извне, закрытие свободы и уничтожение всякой оригинальности в мнениях. Единственный способ разорвать мир объективации – это произвести освобождение от рабства, прорваться в вечность, осуществить победу над бытием. Именно в творческом акте, который есть экстаз, трансцендирование, по Бердяеву, и происходит освобождение человека от тяжести мира объективации, поскольку собственно в творческом акте разрывается замкнутость человеческого существования.

Характеризуя личность человека как универсум, независимое целое, Н.А. Бердяев показывает, что никто не может вторгаться в этот универсум без дозволения самой личности. Человек как личность имеет гораздо большую ценность, чем нация, государство, а поэтому у него есть право и долг защищать от них свою духовную свободу. Для Н.А. Бердяева весь мир – ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственной ее судьбой.

Для Бердяева личность не есть часть универсума, но именно универсум есть часть личности, ее качество. Объясняется это тем, что в его философии универсальные и так называемые сверхличные ценности принадлежат не к объектному миру, а к миру субъекта — человеческой личности. Иначе говоря, космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот. Личность – это универсум и микрокосм в их индивидуально-неповторимой форме. Только личность человека и может вмещать универсальное содержание. Другим реальностям природного или исторического мира универсальное содержание недоступно, а поэтому они являются их частью.

Несмотря на известную категоричность такого положения, в нем можно увидеть нечто новое в тринитарной формуле мироздания. Через способность творения, данную человеку от Бога, человек может продолжить творение Божие в том направлении, которое определено его человеческой свободной волей. В итоге имеем триаду: **Бог – Творчество – Человек.**

С философско-мировоззренческой точки зрения принципиально важно понять, является ли ноосфера творением мысли и «рук человеческих» или это – нечто изначальное, архетипическое. Исходя из этого, можно сказать, что ноосферная концепция имеет еще одну модификацию. Я имею в виду учение **К.Г. Юнга** (1875 – 1961) о коллективном бессознательном. Этот швейцарский врач-философ основательно исследовал в своей докторской диссертации психологию и патологию оккультных феноменов. Юнг обратил внимание на глубокую символичность нашего языка: слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение. Отсюда их широкий «бессознательный» аспект, который всякий раз точно не определен или его нельзя объяснить.

И сам человек способен продуцировать символы спонтанно и бессознательно, часто в форме снов. Особенность человеческого сознания Юнг видит в том, что мы никогда ничего полностью не воспринимаем и никогда ничего полностью не понимаем. Какими бы приборами и инструментами мы не пользовались для того, чтобы приблизить к глазам маленький объект или усилить звук, в некоторой точке всё равно наступает предел уверенности, за который достоверность знание теряется.

К тому же существуют также и бессознательные аспекты нашего восприятия реальности. Наши органы чувств переводят явления из области реального в область разума, делая их психическими явлениями, **конечная природа которых непознаваема**, утверждал Юнг. Поэтому любой опыт содержит бесконечное множество неизвестных факторов. Более того, ряд событий мы вообще не отмечаем в сознании ибо они, **хотя и были восприняты**, но остаются как бы за порогом сознания. Получается так, что мы можем узнать о таких событиях только интуитивно или в ходе глубокого размышления. То есть мы осознаём, что они должны были произойти, а посему их эмоциональное и жизненное значение поступает из бессознательного в виде **послемысли**. Подобные события могут проявляться, например, в форме снов. Здесь бессознательный аспект любого явления открывается нам не как рациональная мысль, а как символический образ. Поэтому естественно, что именно изучение снов привело психологию к изучению бессознательного аспекта психических явлений.

К.Г. Юнг в своей концепции исходит из того, что эволюция человеческого сознания и сегодня далека от завершения, так как значительные области человеческого разума погружены в темноту. А то, что мы называем психическим или душой никак не идентично содержанию нашего сознания. Наша психика лишь часть природы, и тайна её безгранична. Само же человеческое сознание еще не достигло приемлемой

степени целостности и легко может быть подвержено фрагментации, распаду.

В отличие от ассоциативного принципа толкования снов, удивившего от содержания самого сна, Юнг сконцентрировал внимание на ассоциациях непосредственно самого сна. Он полагал, что сон пытается выразить бессознательное. Поэтому необходимо исследовать сон со всех сторон, полагая что координаты времени и пространства здесь совсем другие, чем у истории, рассказанной сознательным разумом. Например, аллегории полового акта могут быть разными (ключ вставляемый в замок, размахивание палкой, пробивание двери таранящим предметом), но важно, что само бессознательное в человеке выбирает один из этих специфических образов, что для врача значимо. Важно понять, почему, например, **ключу** было отдано предпочтение. И тогда может оказаться, что содержание сна связано не с сексуальным, а имеет другую психологическую интерпретацию.

Юнг заметил, что забывать – это нормально, так как надо освободить место в нашем сознании для новых впечатлений и идей. Но точно так же, как сознательное содержание может исчезать в бессознательном, новое содержание, которое *до того прежде не осознавалось*, может возникать из него.

«Открытие, что бессознательное – это не простой склад прошлого, но, что оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей», привело К. Юнга к новым подходам в психологии. Несомненно, что из бессознательного могут возникать совершенно новые мысли и творческие идеи, ранее неосознаваемые, поэтому многие художники, философы и ученые вдохновились новыми идеями, явившимися из него. Юнг подчеркивал, что именно гений способен достичь богатого источника идей и эффективно перевести его в доступные людям формы.

Многие символы сна также не могут быть объяснимы в терминах памяти, ибо они никогда не достигали порога сознания. В то же время образы, являющиеся в снах, намного более жизненны и живописны, чем соответствующие им понятия и переживания в яви. Ведь во сне понятия могут выражать своё бессознательное значение, не ограничиваемое пределами рациональных утверждений. Поэтому, по мысли Юнга, сны служат восстановлению психического равновесия, т.е. играют компенсаторную роль в нашей психической жизни. Так, люди со слишком высоким мнением о себе или строящие планы, не соответствующие их реальным возможностям, видят во сне взлёты и падения. Сон компенсирует личные недостатки и предупреждает об опасности неадекватного пути. Сон иногда может оповещать о некоторых ситуациях, задолго до того, как они произойдут, ведь многие кризисы в нашей жизни имеют длительную бессознательную историю.

Сны зарождаются в духе, утверждает Юнг. А дух является скорее дыханием природы, дыханием божественного. Первобытному человеку свойственно руководствоваться в жизни инстинктами, а мы в процессе цивилизации всё больше отделяем наше сознание от глубинных инстинктивных слоёв психического, а в целом и от соматической основы психических явлений. К счастью, эти слои существуют в нас отчасти как бессознательное, выражая себя лишь в образах снов. Для сохранения гармонии разума бессознательное и сознательное должны быть тесно связаны, двигаться параллельными путями. Иначе наступает психическая нестабильность. Бессознательное каждого человека дополняет или компенсирует его сознательное индивидуальным образом. Знаменательно, что порой даже неодушевленные предметы *сотрудничают* с бессознательным. Известно много случаев, когда во время смерти их владельца останавливаются часы, падают картины со стены, дают трещины зеркала и т.п.

В бессознательном могут оказаться элементы вовсе не индивидуальные и невыводимые из личного опыта индивида. Эти элементы можно назвать «**архетипами**» или «первобытными образами». Архетипы – это символические образы, которые воспроизводятся в любое время и в любой части света.

Материалист-сенсуалист, что естественно, с сомнением отнесется ко всякого рода рассуждениям об архетипах. Ведь для него психика тождественна сознанию, а всякий человек рождается с пустой психикой. Всё, что потом содержит в себе психика, – получено человеком в его индивидуальном опыте, считает материалистически мыслящий учёный. А вместе в тем, множество снов несут в себе прогностическое начало. Это может означать, что бессознательное способно исследовать ситуацию, оно оказывается осведомленным о последствиях и предсказывает нам то, что мы не в состоянии осознать, даже имея определённую совокупность фактов. К тому же архетипы имеют собственную побудительную специфическую энергию, они приходят и ведут себя, как им заблагорассудится.

Архетипы отличны от личностных комплексов, характеризующих лишь особенности одного конкретного человека. Архетипы создают мифы, религии и философии, влияющие на целые народы и исторические эпохи. Так, мифы религиозного происхождения можно рассматривать как вид ментальной терапии для обеспокоенного и страдающего человечества в целом. Архетип, по мысли Юнга, – это конкретизация платоновского эйдоса, идеи. Ибо здесь мы имеем дело с изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами. Будучи осознаваемыми, архетипы передаются посредством традиционного обучения, как правило, в виде тайного учения.

Итак, Юнг полагал, что изначально побуждением к поступкам человека служили бессознательные факторы. На самом деле психика или разум не возникли сами собой, а внутренние мотивы деятельности человека возникают из глубокого источника, не находящегося под контролем сознания, но люди не желают признать, что мы зависим от «сил», неподвластных нашему контролю, поэтому современный человек страдает от отсутствия самонаблюдения.

Таким образом, коллективное бессознательное имеет не индивидуальную, а всеобщую природу. В отличие от личностной души, оно включает в себя содержание и образы поведения, являющиеся повсюду и у всех индивидов одними и теми же. К.Г. Юнг полагал, что коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Вполне закономерно поэтому и существование значительного пространства оккультного знания, природа которого не выводима ни из какого опыта. Мистическая трансцендентная природа оккультного знания всегда служила предметом или трепетного поклонения или ожесточенного неприятия. Отсюда и соответствующее отношение к астрологии, хирософии, магии.

В то же время анализ того среза реальности, на котором акцентировал внимание К.Г. Юнг, подвигает к определению еще одной тринитарной схемы: **Вселенная – Коллективное бессознательное – Индивид**. Здесь, естественно, и Вселенная, и индивид – это модификации материального телесного мира.

Наконец, нельзя не обратить внимание на те метаморфозы, которые претерпело учение о ноосфере в концепциях постиндустриального информационного общества. В.И. Вернадский и последователи его акцентировали внимание на материалистических аспектах ноосферного, на материально-техническом преобразовании мира при посредстве разумной деятельности человека. В современных условиях акцент уже можно сделать на аспекте информационно-творческом, хотя, наверное, вернее было бы говорить об информационно-подражательном или информационно-созерцательном. Здесь я имею в виду прежде всего то обстоятельство, что в современном обществе все больше начинает преобладать отход от предметно-материальной составляющей бытия в сторону информационно-виртуальной. Массовый человек все больше погружается в мир игры: многочисленные телеигры, телешоу, игровые автоматы, юмористически-развлекательные и спортивные программы, компьютерные игры, общение через Интернет и пр.

Таким образом, тринитарная схема мироздания в жизни значительного (и все возрастающего!) массива современного человечества

обретает такую форму: **Вселенная** (материальный мир) – **Информационная реальность** – **Индивид**. Поэтому и не удивительно, что происходящие изменения продуцируют представления о скорой и радикальной трансформации как системы взаимоотношения возникающих новых классов, так и о конце демократии. Достаточно красочно суть «нетократии» живописуют в своих работах Александр Бард и Ян Зодерквист. Не исключено, что информационный менеджмент может явиться мощнейшим инструментом модернизаций и модификаций в современном обществе.

Предвидимым же выводом из проведенного анализа истории тринитарных представлений о мире явилось то обстоятельство, что логика и аргументация авторов основных тринитарных концепций сущности мира опирается на своеобразие философских подходов к решению ими онтологической и гносеологической проблематики.

§4. ИДЕОЛОГИЯ УЧЕНИЯ МИКОЛАЯ КОПЕРНИКА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ВРЕМЕНИ И ВНЕ ЮБИЛЕЙНЫХ ДАТ

Во времена, когда почти повсеместно люди подвергают сомнению ценность традиционных верований и привычных взглядов, становится необходимым отделить вечные ценности и великие принципы и символы от индивидуальных привычек и социокультурных наслоений, которые часто извращают и даже отрицают первоначальные идеалы культуры. Мы должны стремиться освободить эти идеалы от наслоений эгоизма, жадности и амбиции, присущих человеческой природе, и научиться ценить превосходство того, что бессмертно, как зерно, как основание, как духовный урожай любой культуры, любой работы, завершенной неукротимым стремлением человека к творческому совершенству.

История развития наук вообще, а тем более учений отдельных мыслителей, весьма поучительна. Анализ таковой свидетельствует, как о явлениях филиации идей, так и о полном или частичном забвении многих в свое время распространенных и общепринятых идей. Есть учения, о значительности которых говорят по привычке. Есть науки, о которых говорят с насмешкой, как о некоем курьезном явлении в истории. При этом, конечно же, не считают нужным потрудиться над тем, чтобы понять, почему так случилось, что прежде важное и значительное вдруг стало не-важным.

Суть дела, на мой взгляд, заключается во все убыстряющемся темпе жизни, которая делает бессмысленными многие ценности прежнего времени. Но, что весьма существенно и прискорбно, в первую очередь современная цивилизация отвергла идею ценности индивидуальной жизни. Мир торжества машины и механизма нивелировал и самого человека до уровня машины. Так, двухтысячелетнее распространение аристотелевского учения о трех частях или уровнях души (растительная, вожделеющая и интеллектуальная) было поколеблено декартовым представлением о механизме произвольных действий животного организма, которое позднее было развито как учение о безусловных рефлексах. Философская интуиция Р. Декарта предчувствовала наступление эры торжества простых машин, в системе которых и животное (лошадь, бык и пр.) оказывалось не более, чем машиной. И он был исторически прав, поскольку до начала тотального торжества простой машины оставалось каких-то полторы сотни лет.

Понятно, что идеи Декарта не могли не найти в перспективе своих восприимчивых и продолжателей. Уже Жюльен Офре де Ламетри ввел в

научный обиход понятие человек-машина, опять же, на уровне интуитивного восприятия перспективы. Истинный *человек-машина* начал проявлять себя как явление массовидное лишь в последней четверти XX в., когда впечатляющая автоматизация производства на основе сложных систем машин получила мощный импульс к грядущим переменам в облике персонального компьютера и включения массы компьютеров и электронно-вычислительных машин в мировую электронную сеть Интернета.

Пожалуй, наибольших гонений в новейшей истории заслужил волюнтаризм как философская концепция, радикально обозначившая решающее значение воли человека и его права на свободу-произвол. А между тем, и философ-рационалист Декарт был уверен в особом статусе воли: «Воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить»¹³⁶. И это логично, если принимать приоритет индивидуально-человеческого в человеке.

Но новое мышление и новая картина мира берут начало, все-таки от Николая Коперника. И это особая тема, имеющая ряд аспектов, как в конкретно-научном, так и в человеческом измерениях. Собственно, тема философско-мировоззренческих оснований учения Коперника, а особенно, его связи с уровнем развития университетских наук, и является предметом данного исследования.

Возвращение к идеям полутысячелетней давности чревато как заблуждениями, так и открытиями. Естественно, и первое, и второе есть следствие соотнесения наших нынешних представлений о реальности с реальностью прошлого времени. Сегодня мы знаем, что первая половина XVI в. в Европе ознаменовалась двумя важными событиями: возникновением протестантизма, широко распространенной в ряде стран религии, и созданием гелиоцентрической картины мира. Мыслители, причастные к этим событиям, М. Коперник, М. Лютер, Ф. Меланхтон, Ж. Кальвин и ряд других, конечно, действовали в рамках тех представлений и ценностей, которые отвечали их убеждениям, жизненному опыту и предчувствию грядущих изменений. Возможно, в каких-то пределах здесь обнаруживались честолюбие, дерзновение и здоровые амбиции. Хотя, с точки зрения европейской истории, последнее не столь важно. Важно, что указанные мыслители и иже с ними существенно повлияли на мироощущение активных представителей Европы, деятельность которых уже в следующем XVII в. привела к становлению основ промышленного общества. Без отрицания права на личную свободу, на свободу воли в неограниченном космическом пространстве трудно представить возможность отрыва от кормилицы земли и приобщения к «жару холодных чи-

¹³⁶ Декарт Рене. Страсти души / Сочинения в 2 т. Т.1. – М., 1989. – С. 499.

сел». А посему о противоречиях эпохи говорит и череда религиозных и межсловных войн, прокатившаяся по разным странам Европы в XVI-XVII вв.

Обращаясь к оценке событий того времени, заметим, что важным и существенным аспектом развития духовной культуры Европы на рубеже XV-XVI вв. стал переход от фундаментальных философско-мировоззренческих идей эпохи Ренессанса к философско-религиозным идеям Реформации. При этом обнаружилось, что целый ряд представлений из области оккультных наук, в частности, из астрологии, хиромантии и практической магии был заимствован мыслителями и той и иной эпох из времени прежнего. В значительной степени всё это можно связать с глубинными проявлениями оккультно-эзотерического знания, свойственного раннему христианству.

Католическое христианство вполне принимало как идею предопределения (судьбы), связывая ее с волей Божьей, так и отрицало предопределение, апеллируя к свободе и свободе воли человека, видя в них также и известное участие Господа. Это противоречие, которое неявно присутствовало в католической религии, определённо проявилось в идеологии протестантизма. С одной стороны, лютеранство и кальвинизм утверждали принцип оправдания и спасения человека посредством веры, а с другой стороны, – Жан Кальвин развивал учение об «абсолютном предопределении». Понятно, что идея «абсолютного» предопределения практически нивелировала свободу воли человека.

А между тем, основным инструментарием, способствовавшим выяснению особенностей предназначения конкретного человека, длительное время выступала астрология. Неудивительно поэтому, что и католическая церковь спокойно (и чаще с доверием) воспринимала астрологические прорицания, тем более, что этим занятием не пренебрегали и высшие иерархи ее.

Возвращаясь к заявленному предмету исследования, первое, что у меня лично вызывает принципиально важный интерес, – это обстоятельства учебы молодого Коперника в Ягеллонском университете (1491-1495) сквозь призму интереса, проявленного им к тем или иным университетским наукам. Многочисленные авторы, пишущие о жизни и научной деятельности Коперника, естественно, повторяют с разными акцентами то существенное, что в свое время было обнародовано исследователями в XIX-XX вв. Известно, что основные науки, с которыми знакомили студентов во времена учебы Коперника, – это философия, риторика, диалектика, математика, астрономия, астрология, медицина, теология, право. Исследователи, как правило, подчеркивают интерес Коперника к математике, астрономии и медицине. Вспомним его обращение к читателю своего главного труда: «Да не входит никто, не знающий ма-

тематики»¹³⁷. Учитывая значительные успехи и авторитет Коперника на поприще хозяйственно-административном, очевидно, вполне успешно он освоил и основы правовых отношений.

Но все-таки базовыми науками, овладение которыми гарантировало выпускнику университета более менее обеспеченную жизнь, были астрология и медицина, а в университетском Кракове того времени, это безусловно.

Обратим внимание на замечание Яремы Васютинского, который писал: «Коперник весной 1493 года купил в книжной лавке Jana Hallera две книжки, с которыми не расставался до смерти. Первая включала «Elementy Euklidesa» – латинское издание 1482 года и трактат астрологический Albohazena Haly – астролога, – сына Abenragela «Najsławniejsza Księga kompletna o wróżbach zgwiazd». Вторая – свежее издание в Венеции Таблиц астрономических короля Альфонса «Tablice dyrekcyj i profekcyj przesławnego męża Magistra Jana Niemca z Królewca bardzo pożyteczne do horoskopów» – dzieło słynnego Regiomontana, zawierające zastosowania astronomii sferycznej do astrologii»¹³⁸.

Математика и астрономия, как явствует из всей жизни Коперника, оказались для него «сродным трудом», тем, к чему он был предназначен. Но опять же, как показывает жизненная история Коперника, – это была скорее сфера его душевного отдохновения, его ухода от обязанностей повседневной жизни. Ибо варминский каноник во Фромборке Коперник известен был прежде всего своими успехами в лекарском деле. Но, в отличие от ряда именитых своих учителей и соучеников, его лекарский талант не был дополнен успешным экскурсом в область астрологии. Утверждать это можно на основании содержания многочисленных работ-исследований о М. Копернике.

Итак, соответствующие пособия молодой Коперник приобрел, но все-таки любопытно, каково же было отношение студента Миколая Коперника к астрологии. Бесспорно, основами астрологии он обязан был овладеть как успевающий студент, иначе он попросту не мог рассчитывать на успех в дальнейшей жизни. Но бесспорно и то, что мы не находим прямых свидетельств тому, как астрология проявилась в его последующей практической работе на этой ниве. Ибо никто и ничего не написал о Миколае как о преуспевающем астрологе.

О важных моментах учебы Коперника в Ягеллонском университете достаточно обстоятельно писали известные польские исследовате-

¹³⁷ Коперник Миколай. Об обращениях небесных сфер // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М., 1960. – С. 40.

¹³⁸ Wasiułyński Jeremi. Kopernik twórca nowego nieba. – Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego, 1938. – S. 45.

ли¹³⁹, упоминая имена наиболее авторитетных профессоров Войцеха из Брудзева, Мацея из Журавицы, Шимона из Серпца, Бернарда из Бискупего, Мартина Бьема из Олкуша, Яна из Глугова, Михала из Вроцлава, Войцеха из Шамотул. Хотя, очевидно, наибольшее влияние на его астрономические и астрологические познания имел Войцех из Брудзева (ум. 1495), как полагал Ярема Васютинский, наиболее заинтересованно опиравший период обучения Коперника основам точных наук.

Нет необходимости повторять вслед за авторитетными польскими исследователями, труды и учения каких мэтров астрологии он изучал. Важно, однако, чего сам Миколай ожидал от овладения основами этой науки. И здесь очень ценную информацию дает именно Ярема Васютинский, полагая, что стремление знать будущее понуждало студента Коперника внимательно относиться к изложению науки астрологической. В частности, большой интерес у него вызвал «Тетрабиблос» Птолемея, который в зимнем семестре 1493 года преподавал Альберт Крипа из Шамотула. Я. Васютинский, ссылаясь на Пьера Гассенди, писал: «Так истово стремился раздвинуть заслоны своего *fatum!* Работал над своим гороскопом»¹⁴⁰. Впрочем, Коперника в те молодые годы интересовала не только своя судьба, но и судьба своих близких: он беспокоился о своей матери (ум. 1495) и о своем старшем брате Анджее, легкомысленном и авантюрном. На полях коперниковой книги (труды Альбохазена Гали) Васютинский обнаружил многочисленные его заметки, касающиеся указаний относительно судьбы матери и близких¹⁴¹. Поэтому можно не сомневаться в том, что астрология живо заинтересовала Коперника.

Повторюсь, но после сказанного Я. Васютинским все-таки остается нерешенным вопрос, где найти прямые свидетельства того, как интерес к астрологии проявился в последующей практической работе Коперника, поскольку никто не писал о нем как о преуспевающем астрологе. Не хочется предаваться фантазиям, но дух времени, конечно, способствовал вере Коперника в значимость астрологических пророчеств и предсказаний. Другое дело, что его человеческая порядочность и самокритичность привели к осознанию того, что для пользования инструментами астрологического прогнозирования одних только нормативных знаний недостаточно. Астрология – это не столько наука, сколько искусство. Поэтому наличия даже самых совершенных книг-пособий недоста-

¹³⁹ Wasiutyński Jeremi. *Kopernik twórca nowego nieba*; Birkenmajer Ludwik Antoni. *Mikołaj Kopernik jako uczony, twórca i obywatel. W 450-tą rocznicę jego urodzin. W Krakowie: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, 1923. – 126 s.; Adamczewski Jan. Mikołaj Kopernik i jego epoka. – Warszawa: Wydawnictwo Interpress, 1972. – 152 s. и др.*

¹⁴⁰ Wasiutyński Jeremi. *Kopernik twórca nowego nieba. – S. 68.*

¹⁴¹ Там же. – S. 69.

точно для приемлемого уровня прогнозирования. Но в то же время и эфемериды (таблицы с координатами планет на каждый момент времени), которыми пользуются астрологи, – несовершенны. Из этого М. Коперник мог сделать вывод: если у человека, занимающегося астрологическими прогностиками, недостаточно надлежащей искусности (интуиции!), то ее недостаток можно преодолеть усовершенствованием математического аппарата – эфемерид.

Поэтому, хотя и косвенно, мы можем предполагать, что применительно к научной карьере Коперника, конечно, вся его математико-астрономическая работа по большому счету могла быть посвящена делу облегчения труда астрологов. Опять же, обратимся к первым строкам его обращения, написанным с изрядной долей честолюбия: «Ты найдешь, прилежный читатель, в этом недавно законченном и изданном труде движения звезд и планет... К тому же ты имеешь полезнейшие таблицы, по которым ты можешь удобнейшим образом вычислять их на любое время»¹⁴². Да и в Посвящении к папе Павлу III, обозначая свои идеи как «мысли философа», Коперник писал о том, что не следует уже «...далее медлить обнаружением моего труда для общей пользы математиков»¹⁴³. Традиционно математиками тогда называли астрологов, для которых математические расчеты при составлении гороскопа были неотъемлемой частью исследования.

Апеллируя к папе Павлу III, Коперник ссылается на очевидную несогласованность различных подходов математиков к способу вычисления движения небесных тел. При этом он уверен, что Папа может быть компетентным защитником его исследования, как по причине высокого звания того, «...так равно и по любви твоей к математике»¹⁴⁴. Кстати, такое посвящение было не редкостью. Вспомним, среди авторитетных католических первосвященников был и папа Сикст IV, который способствовал утверждению как наук и искусств, так и астрологии. И Сиксту IV посвятил свой «Прогностик-1483» профессор медицины Юрий Дрогобыч, первым среди русских людей опубликовавший в Риме типографским способом свой труд.

Но вернемся в начало, сделаем экскурс в историю начала научной деятельности философа и математика Коперника. Взглянем на эту ситуацию с точки зрения того, кем же были учителя Миколая Коперника, кто из преподавателей был для него наиболее авторитетным в науках университетских. И здесь мы обнаружим плеяду ярких мыслителей: математиков-астрологов, медиков-философов и гуманистов.

¹⁴² Коперник Миколай. Об обращениях небесных сфер. – С. 40.

¹⁴³ Там же, С. 41 (Подчеркнуто мной. – В.В.)

¹⁴⁴ Там же, С. 43.

Одним из авторитетных астрологов и медиков того времени, времени расцвета итальянского Возрождения, был упомянутый Юрий Дрогобыч (12.08.1448 – 04.02.1494)¹⁴⁵, родом из г. Дрогобыча, которого знали как *Magistri Georgii Drohobich de Russia*, или *Georgius Michaelis Donati Kotermak*, или *Doctore Georgius Medice de Russia*, или *Magister Georgius de Le[opolis] de Russia*, или *de Drohobycz alias de Leopoli*¹⁴⁶. Замечу, что особенность нынешнего восприятия учения и практики астрологических прогнозов базируется, скорее, на досужих домыслах, в то время как во времена Леонардо да Винчи и Иеронимуса Босха к астрологии относились достаточно ответственно. Так вот, к своему посвящению папе Сиксту IV Юрий Дрогобыч отнесся ответственно и творчески, зная уровень профессиональной подготовки иерарха.

Каковы были мотивы посвящения сегодня трудно установить, да это и не принципиально. Возможно, – это дань искреннего уважения к Папе или неременное условие времени, или следствие договоренности с Понтификом, давшим деньги на издание, или ещё что-то. В «Прогностике-1478» Юрий Дрогобыч писал о Папе, отметив, что ему неизвестны ни точный час рождения того, ни час интронизации, поэтому и руководствуется он общими сигнификаторами. В «Прогностике-1483» звучат другие мотивы. Профессиональный опыт магистра и профессора достиг высокого уровня, ему стали подвластными прогрессивные техники. Он определённо уже вынужден умалчивать о некоторых будущих обстоятельствах жизни и конца жизненного пути папы Сикста IV, в миру Франческо делла Ровере, родившегося вблизи Сиенны 21 июля 1414 года. Папа был среднего роста, крепкого телосложения, нос прямой, глаза смотрят вдаль и есть ощущение потусторонности и ошеломленности во взгляде и выражении лица (см. портрет папы кисти Тициана¹⁴⁷). Известно, что умер папа 12 августа 1484 года, т.е. в пределах прогнозируемого.

¹⁴⁵ См.: Wandyszew W.M. Ideologia i praktyka uczenia Jerzy z Drohobycza w kontekście jęgo epoki // *Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne*. – Т. 3:2008. – Warszawa: WSiFZ, 2008. – S. 169-184.

¹⁴⁶ Birkenmajer Ludwik Antoni. Mikołaj Wodka z Kwidzyna zwany Abstemijs, lekarz i astronom Polski XV stulecia // *Roczniki Towarzystwa naukowego w Toruniu. Rocznik 33. Z zasiłkiem Widziału nauki Ministerstwa W. R. I. Oświecenia publicznego*. – Toruń: Nakładem Towarzystwa naukowego w Toruniu. Drukiem S. Buszczyńskiego, 1926. – S. 257; Jerzy z Drohobycza // *Polski Słownik Biograficzny. Tom XI/2. Zeszyt 49*. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 1965. – S. 187-188; Dobrzycki J., Markowski M., Przykowski T. *Historia astronomii w Polsce*. – Т. I. – Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1975. – S. 103-104; Дрогобыч Юрий. Годы и пророчества / Сост. и науч. ред. проф. В.Н. Вандышев. – Харьков: Факт, 2002. – 287 с.

¹⁴⁷ Dr. Tadeusz Silnicki. *Dzieje Papieży*. – Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, 1936. – S. 338; Дрогобыч Юрий. Годы и пророчества. – С. 119.

Значит, Юрий Дрогобыч к тому времени вполне мог вычислить и точный час рождения папы.

Так получилось, что из 34 именованных Папой кардиналов многие были недостойны этого сана и позорили церковь. Игумен Фома Торквемада – великий инквизитор – тоже детище папы Сикста IV. Можно рассматривать как иронию истории, но можно усмотреть в этом и некую неотвратимость, или говоря мягче, закономерность, однако именно в дни, отмеченные Юрием Дрогобычем в Прогностике как неудачливые для католической церкви, в ноябре 1483 года родился великий гонитель католицизма и яростный ненавистник папского престола Мартин Лютер. Зловредную роль Сатурна в финальной части судьбы папы римского Сикста IV можно было бы усмотреть и в том, что сразу после его смерти в Риме происходили волнения, а его родственники, протеже и сторонники подверглись ограблению, преследованиям и насилию.

У нас нет возможности и надлежащей подготовки для того, чтобы проанализировать все содержание Прогностического суждения на 1483 год. Достаточно того, что в наше время мы дали возможность всем интересующимся прочитать этот прогнозик на современной латыни, на русском и украинском языках. Но после всего сказанного о Посвящении, можно утверждать и Юрий Дрогобыч, и папа Сикст IV понимали друг друга. К тому же, кто как не папа, знавший и имевший значительный опыт классического тогда преподавания тривиума и квадриума, мог оценить по достоинству астрологические и пророческие способности нашего земляка. И именно к этим его познаниям и апеллировал астролог всё в том же Посвящении.

Известно, что в 1459 г. в Краковском университете была создана кафедра астрологии, которую возглавил Мартин Круль (Rex) из Перемышля, доктор медицины и профессор. Кстати, в то же время во Франции в 1465 г. король Людовик XI (1423-1483) приказал уточнять влияние планет на проведение операций и назначение лекарств. Знаменательно, что астролого-медицинский календарь «*Almanach Cracoviense ad annum 1474*» был в Кракове одной из первых печатных книг. Таким образом, вполне закономерно, что вторая половина XV в. – это время, когда начали продуцировать ежегодные астрологические прогностики. Поэтому не следует полагать, что дело составления Прогностиков – это заслуга одного лишь Юрия Дрогобыча. Но речь идет о том, что Прогностики – это один из элементов культуры того времени, к утверждению и совершенствованию которой приобщился и он. Исследователям известно, что Прогностик на 1476 год рассчитывал Ян из Глугова, на 1477 год рассчитывали *Johannis Laet de Borchloen* и Николай Водка, а Прогностиков, рассчитанных на 1478 год, сохранилось переписанных рукой собравшего их Гартмана Шеделя, несколько: а) *Magistri Jeorij de Russia* (= de

Drohobycz), в) Mag. Hieronymi de Manfredis, с) Baptistae Piasii Cremonensis и несколько других¹⁴⁸.

Итак, мы ведем речь об учителях Миколая Коперника, начав с личности Юрия Дрогобыча, который окончил Ягеллонский университет в Кракове, защитил магистерскую диссертацию в 1473 г., обучался медицине в университете в Болонье, где и стал доктором медицины. Известно, что вместе с Миколаем Водкой и Мартином Билицей он был **выдающимся** членом Истрополитанской Академии в Презбурге в 1475-1476 гг. Об этом писал в 1923 г. Людвик А. Биркенмайер: «Об истинности этих наших выводов и суждений говорит много фактов, историкам культуры до сих пор неизвестных, и о том же позже профессор и ректор университета в Болонье, земляк наш Ержи из Дрогобыча (za granicą Jerzym ze Lwowa, albo z Rusi zwany), ученик университета краковского, а нашего Водки добрый знакомый и коллега, сначала в Кракове, а позже в Болонье (о нем больше в изложении дальнейшем), вместе с Мартином Билицей, был профессором, также членом Истрополитанской Академии, а в конце какое-то время ее вице-канцлером»¹⁴⁹. В 1478/79 и 1480/81 учебных годах Юрий Дрогобыч был профессором астрономии, а на протяжении 1481/82 учебного года он был Artistarum et Medicorum Rector Болоньского университета. С 1487 года до конца своей жизни преподавал в Ягеллонском университете, был одним из заведующих кафедрой медицинского отделения до конца жизни. Учитывая высокий авторитет Ю. Дрогобыча – профессора медицины, он был и королевским лекарем. Несомненно и то, что он был одним из учителей Николая Коперника, учившегося в Ягеллонском университете в 1491-1495 гг., поскольку трудно предположить, что студент Коперник мог избежать влияния и учебных курсов одного из авторитетнейших астрологов и медиков эпохи.

Итак, трудно усомниться в том, что одним из учителей Миколая Коперника был Юрий Котермак из Дрогобыча. И уверенность Коперника в том, что значимость его труда поймет папа Павел III, основывалась на том же, на чем и уверенность одного из упомянутых выше его учителей, на том, что папа владел базовыми знаниями в области астрологии, а потому мог достойно оценить труд каноника.

Что удивляет, однако, в процессе изучения жизни и деятельности выдающихся астрологов означенного времени, так это отсутствие, как правило, даже точного года рождения, хотя дату смерти биографы приводят. Посмотрим конкретно: Юрий Дрогобыч (ок.1450 – 04.02.1494),

¹⁴⁸ Birkenmajer Ludwik Antoni. Mikołaj Wodka z Kwidzyna zwany Absternius, lekarz i astronom Polski XV stulecia. – S. 236.

¹⁴⁹ Там же. – S. 147-148.

Ян из Глугова (ок.1445 – 11.02.1507), Михал из Вроцлава (ум. 09.11.1534). Думаю, что особой фантазии здесь не требуется: астрологи скрывали точное время своего рождения, хотя владели техникой ректификации, т.е. установления точного времени рождения человека, что неоднократно демонстрировали. Понятно, что ректификацию своей карты рождения все они провели, хотя сочли необходимым скрыть ее.

Таким образом, основная идея учения Коперника состояла в том, что преодолеть недостаток интуиции астролога можно усовершенствованием математического обеспечения науки. Но это было только началом. Потребовались усилия Тихо Браге, Иоганна Кеплера и др. астрономов и астрологов, чтобы идея получила надлежащее развитие.

В дальнейшем, однако, судьба труда Коперника была сложной. Во-первых, «*De revolutionibus...*» был издан в полном объеме всего несколько раз. Первое издание – Нюрнберг (1543), второе – Базель (1566), третье – Амстердам (1617), четвертое – Варшава (1854), пятое – Торунь (1873)¹⁵⁰. По поводу четвертого издания трудно что-либо сказать. Пятое издание определенно юбилейное.

Второе и третье издания осуществлены в странах, где протестантизм стал господствующей религией, где астрология не была запрещена. Это важный момент, учитывая, что папа Сикст V (1585-1590) папской буллой 1590 года астрологию запретил. Весьма интересна личность этого папы; огромная сила воли и непреклонность его вызывали у современников то благоговение, то чувство страха. Достаточно вспомнить его беспощадную борьбу с бандитизмом в Италии. Вполне объяснимо и его понимание жизни и идеологии предначертания, если иметь в виду, что будучи подростком, ещё в 12 лет выпасавшим чужих овец, он решил стать папой римским. И стал им, хотя понтификат его был непродолжительным. Конечно, человек с таким мирозерцанием, не мог принимать во внимание ничего, кроме воли. Так же ему не было дела до непонятного для него круговращения небес. Знаменательное влияние времени проявилось и в том, что тогда же и на Руси появился запрет на оккультную и астрологическую литературу, возник так называемый список «отречённой литературы».

Но вот по поводу обстоятельств, сопутствовавших первому изданию работы, существует обширная литература. Как свидетельствует история, важными фигурантами этого дела оказались Филипп Меланхтон и ученик его Ержи Ретик (*Jerzy Retyk*) (1514-1576), чье имя часто встречается в работах, посвященных оценке обстановки обнародования главного труда Коперника. Достоверно известно, что своего ученика Ретика к Копернику послал Ф. Меланхтон в апреле 1539 г. Выбор был далеко не

¹⁵⁰ Sierotowich Tadeusz. Mikołaj Kopernik. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001. – S. 21.

случайным. Как отмечает Герман Кестен¹⁵¹, родившийся в 1514 г. в Vorarlbergu Jerzy Joachim von Lauchen принял латинизированное имя Ретик, т.е. человек из Реции. В очень юном возрасте совершил путешествие в Италию, а потом в Швейцарию. Учился вначале в Цюрихе, а потом в Базеле встретил чернокнижника Парацельса. В восемнадцать лет прибыл в Саксонию, где и завоевал (pozyskał) сердце великого Меланхтона, универсальной головы Германии. Тот посоветовал ему изучать математику (астрологию), и в 22 года Ретик стал профессором Виттенбергского университета. Узнав о революционной теории Миколая Коперника, Меланхтон был не против того, чтобы отправить своего талантливого ученика в Польшу. Уже в середине июля 1539 г. Ретик прибыл во Фромборк, где жил тогда каноник Коперник. Как заметил тот же Г. Кестен, «...bez niego dzieło *De revolutionibus* nigdy by nie zostało ogłoszone drukiem»¹⁵². В вихре религиозных войн, скорее всего, пропали бы всякие слухи о той, такой важной для мира рукописи.

Впрочем, это та часть миссии, о которой известно всем, интересовавшимся миссией Ретика. Но есть и другая часть, о которой знают немногие. Мы знаем о том, что молодой Коперник пытался освоить астрологию. Возможно, она как-то помогала ему в его врачебном деле. Но и в деле его врачевания есть вопросы. Как показал в своей работе Здзислав Мамела, Коперник мог получить медицинское образование на уровне лиценциата в Падуе, но пройти годовую медицинскую практику под руководством видного лекаря он не мог. Отсюда следует и его статус лекаря капитула варминского. А между тем с легкой руки некомпетентных современников астронома его возвели в ранг доктора медицины¹⁵³. Так что, скорее всего, и в лекарском деле профессионального использования астрологии мы не обнаружим.

Так вот, вторая часть миссии Ретика связана как раз с участием астрологии. Я. Васютинский, в упомянутой выше работе, никаких сведений о собственноручном гороскопе Коперника не привел. Но гороскоп М. Коперника существует¹⁵⁴, как существуют в различных списках и манускриптах сотни и тысячи гороскопов известных и малоизвестных деятелей. И зачастую это весьма точные карты рождения.

Для того, чтобы убедиться в этом, обратимся к фундаментальному польскому академическому биографическому словарю (1966). Так, в со-

¹⁵¹ Kesten Herman. *Kopernik i jego czasy*. – Warszawa: Państwowy instytut wydawniczy, 1961. – S. 403.

¹⁵² Там же. – S. 408.

¹⁵³ Mamela Zdzisław. *Kopernik jako lekarz kapituły warmińskiej i medycyna jego czasów*. – Toruń: ROSiOSK, 1997. – S. 10-13.

¹⁵⁴ Dobrzycki Jerzy. *Astronomia przed-kopernikowska*. – Toruń: TNT, 1971. – S. 18.

ответствующей статье Стефан М. Кучинский склонен полагать, ссылаясь на свидетельства Яна Длугоща и Децюша, что Казимир Анджей Ягеллончик родился 29 ноября 1427 г. Свою точку зрения Кучинский отстаивает и аргументирует, хотя и упоминает мнение З. Вдовичевского, утверждавшего, что натус появился на свет 30 ноября. Понятно, что для выяснения истинного времени рождения требуются квалифицированные арбитры. И они есть. Таковой может выступить рукопись Юрия Дрогобыча «Суждение о затмениях», которая ныне находится в фондах Национальной библиотеки в Париже. На первой странице чьей-то рукой вписаны слова: «*Sequetur Collectie doctore Georgius Medice de Russia suis Judicium in eclipsibus faciende*». По-видимому, речь идёт о наличии коллекции его работ, о которой знали, которую искали. Кто-то её нашёл или приобрёл, затем в каком-то интервале времени, по меньшей мере в 1562 г., рукопись принадлежала некоему Николаю Гуглеру, что следует из надписи на титульном листе: «*Nicolaus Gugler N.V.I. Doctor Imperiat Camera Iudicii Advocatus. Serenissimi Regis Daniie confiliarius*». Позже рукопись стала достоянием Королевской Библиотеки Дании, о чём свидетельствует библиотечная печать¹⁵⁵.

В Приложении к «Суждению о затмениях»¹⁵⁶ прежде всего обращает на себя внимание «славный князь Казимир, царь Польский» с 1447 года. А родился он, согласно приведенному здесь гороскопу, в воскресенье 30 ноября 1427 года в 10 часов 27 минут. Но если привести время рождения к асценденту (1° ♀) приведенного гороскопа, то обнаружится, что время рождения Казимира IV Ягеллончика (1427-1492) соответствует указанному в натальной карте. При этом положения Солнца – 16° ♎, Луны – 4° ♉, Марса – 6° ♀, Юпитера – 24° ♀, Сатурна – 12° ♎ указаны практически точно. Положение Меркурия отличается от реального на 4°, а положение Венеры отсутствует. Последнее может свидетельствовать о небрежности переписчика. Важно, однако, кто же автор гороскопа. Таковым мог быть Юрий Дрогобыч – лекарь короля в последние годы жизни того, либо Пётр Гашовец (ок.1430-1474) – польский астролог и личный врач Казимира IV, оказывавший большое влияние ни его политику. Учитывая все-таки, что Юрий Дрогобыч в своих ранних прогностиках обычно комментировал дела Казимира IV Ягеллончика, а гороскоп находится в Приложении к его работе, автором гороскопа мог быть он. Вспомним, в Прогностике на 1478-й год дела короля виделись Юрию Дрогобычу достаточно успешными, ибо весной он будет утешаться благоприятной судьбой самых отважных. В то же время автор Прогностика усматривал в том же году большую и опасную болезнь в судьбе Казими-

¹⁵⁵ Дрогобыч Юрий. Годы и пророчества. – С. 193.

¹⁵⁶ Там же. – С. 244.

ра. Мы не имеем перед собой подготовительных заметок, которыми руководствовался Юрий Дрогобыч при написании Прогностика, хотя понятно, что такие заметки были. Астрологи знают, что на основании натальной карты практически трудно предвидеть конкретные события жизни человека на 51-й год его жизни. Здесь на помощь могут прийти прогрессивные техники. Какой из них руководствовался Юрий Дрогобыч? Были ли это прогрессии, дирекции или солнечное возвращение сказать непросто. Возможно, это было солнечное возвращение. Из соляра и следует, что в 1478-м году Казимира могут ожидать успехи на поприще удовлетворения его императорских честолюбивых устремлений и имущественного благополучия (сигнификатор Юпитер в доме судьбы), но из него же следует и возможность тяжелой болезни (сигнификатор Сатурн в доме болезней).

Но вернемся к Копернику, Ретикю и его миссии. Еще в 1900 г. Л.А. Биркенмайер¹⁵⁷ заметил, что гороскоп Коперника скорее всего мог быть составлен около 1540 года, когда его посетил Ретик. Гуманистические астрологи-протестанты были заинтересованы в том, чтобы из уст учителя узнать точную (до минуты) дату его рождения. «Мужи школы Виттенбергской не только были заинтересованы узнать ближе что-то о разглашенной уже «новой астрономии», но стремились постичь ее глубже, а именно утверждать из гороскопа ее творца, какую долговечность можно для той доктрины предвидеть, чего она в целом стоит, а в итоге посмотреть, не может ли тема рождения быть «бесспорным критерием», или ее владелец есть всего навсего «homo stupidus», «ignorans» или «maniacus»?»¹⁵⁸. Таким образом, миссия Ретика заключалась в том, чтобы выслушать старого учителя, уточнить карту рождения, выяснив ряд обстоятельств жизни того, в том числе и время, когда у Коперника появилась идея-мечта. После этого можно было на основании ректифицированного гороскопа Коперника сделать выводы относительно личности ученого, его способностей, склонностей, положительных и отрицательных черт характера, а уже из этого и прогноз о дальнейших судьбах учения. Кроме того, Ретик, как квалифицированный астролог мог посмотреть как Коперник рассчитал эфемериды, и проверить их эффективность на практике. Что же касается приведенной карты рождения Коперника, то есть серьезные основания предположить, что этой картой могли руководствовались ученые круга Меланхтона, при оценке личности и дела мыслителя. Хотя есть, наверное, истинная карта, которую они составили.

¹⁵⁷ Birkenmajer Ludwik Antoni. Mikołaj Kopernik. Część pierwsza. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne. – W Krakowie: Skład główny w księgarni spółki wydawniczej Polskiej, MCM. – S. 406-408.

¹⁵⁸ Там же. – S. 408.

Но найти такую – дело заинтересованных польских и немецких ученых.

Судя по всему миссия Ретика оказалась удачной. В эффективности учения, в здравом смысле и способностях М. Коперника убедился он лично и те, кто его посылали на основании толкования карты рождения ученого. Поэтому было дано добро на публикацию работы.

После открытия Коперника практически ничего не изменилось в преподавании и пользовании науками математико-астрологическими в Ягеллонском университете. Как свидетельствует Хенрик Барыч, краковские математики продолжали традиции прошлого. Все больше появлялось объявлений об астрологических волхованиях и пророчествах. «Особенно большую славу как практик-астролог добыл себе магистр Петр из Пробошовица (провозглашенный магистром в 1541 г.), многолетний профессор астрологии, а одновременно также городской астролог»¹⁵⁹. Ценили астролога обыватели, ценил король Зигмунт Август, высокообразованный, но и сильно суеверный. Впрочем, этот профессор с 1557 г. посвятил себя теологии, а в 1565 г. трагически погиб, будучи каноником флорианским. А первая попытка преподавания учения Коперника с демонстрацией его расчетов была сделана профессором астрономии Хилари из Вишлицы в 1551 г. Но, как заметил Х. Барыч, в это время массово молодые краковские магистры уезжали на юг, в Италию. И то же сделал Хилари, переквалифицировавшись в лекари. Умер от заразы на Новый 1555 год¹⁶⁰. Во второй половине XVI в. в Кракове были и другие попытки преподавания учения Коперника. Так, профессор Валентин Фонтанус – шестикратный ректор университета, в 1578-1580 гг. с помощью астролога объяснял теорию Коперника¹⁶¹ [25].

Но отношение к учению Коперника изменилось в начале XVII в. В 1616 г. папа Павел VI внес труд Коперника в индекс запрещенных книг. Во-первых, потому что труд определенно способствовал практике астрологии, которую Рим запретил. Во-вторых, потому что ряд мыслителей, опираясь на учение Коперника сделали далеко идущие выводы. Здесь, конечно, надо вспомнить Джордано Бруно, который утверждал идею множественности миров и писал, что Земля с ее обитателями находится в «темном углу Вселенной». Отсюда у кого-то может возникнуть желание больше узнать о других мирах, которые к тому же населены. Тогда выходит, что Земля не есть что-то уникальное. Тогда и Бог, если создал

¹⁵⁹ Barycz Henryk. Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu. – Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Skład główny w ekspedycji wydawnictw Polskiej Akademji umiejętności, 1935. – S. 392.

¹⁶⁰ Там же. – S. 393.

¹⁶¹ Adamczewski Jan. Mikołaj Kopernik i jego epoka. – S. 74.

земного Адама, то, очевидно, в других мирах создавал иных «Адамов». Земля переставала быть особым местом Вселенной, уготованным Богом для пребывания его творения – людей. Впрочем, тогда и планеты и звезды оказывается Бог не создавал «для знамений и времен». Было над чем задуматься.

Важным пунктом противостояния оказывалась тема свободы воли, которую активно разрабатывали протестантские теологи, опять же апеллируя к астрологии. Они утверждали, что мы не подлежим роковым образом влиянию звезд, ибо в глубине человеческой души есть нечто божественное, что стоит выше круговорота небесных тел. Бог создал человека свободным, способным преодолеть дурное влияние звезд. Но для тех, кто знает наперед, что принесет будущее, это сделать легче. И здесь человек оказывался равным Богу, чего римская церковь не могла принять.

Система мира Коперника знаменовала собой переходный период в развитии человеческого духа, который уже пробудился к новым условиям более высокой жизни, начиная чувствовать свою темницу. Правда, этот человек еще не способен был разрушить скорлупу мирового яйца. Разбил ее Дж. Бруно, заявив, что есть мир, холодный и чуждый человеку. А восьмая сфера – звездное небо – это не граница мира. Мир – бесконечен! Так что все привычные и великие идеи о дьяволе и о роли церкви расплывались в ничто перед безграничностью мира, перед бесконечностью Бога. Исчезал Бог как добрый и прощающий отец. Да и статус папы Римского, как его ближайшего сподвижника на Земле, существенно изменялся. Люди устремили ослепленные взгляды вперед, в неизвестное.

Вот и получилось так, что благая мечта математика Коперника сделать совершенные таблицы движения звезд и планет, привела к радикальным изменениям в понимании системы мира. Уже недолго оставалось ждать открытий И. Кеплера и И. Ньютона, сделавших решающий вклад в создание механистической картины мира, в которой и сам человек стал всего лишь винтиком мирового механизма. Как же было римской церкви не запретить учение Коперника? Но сжечь, запретить, вовсе не означает опровергнуть.

Сегодня мы оказались в мире, где господствует механика, где господствует искусственный интеллект. Вырвавшись из одной темницы – невежества относительно действительного места Земли в системе мира, – человек попал в другую темницу – во все более возрастающую зависимость от машины, которая «знает», что у него на банковском счету, координаты его местонахождения, изрядный кусок истории его жизни, но ничего не говорит о перспективах этой жизни, о его индивидуальном будущем. Но едва ли в этом виновен Миколай Коперник, желавший за-

менить интуицию – дар божественный, холодной математикой исчисления.

Вполне закономерно также и то, что математическое по сути открытие Коперника имело глубокие последствия в гуманитарной области. Культура эпохи Возрождения, взрастившая Коперника, утверждала индивидуальность, неповторимость человека. Культура посткоперниканская утверждала «дурную однородность», которая становилась все более зримой уже начиная с XIX века. Люди стали глупеть. Идеалом нынешней эпохи уже давно стала стандартная жизнь с общими для всех запросами, которые можно удовлетворить лишь в коллективе, среди себе подобных. А перспектива напряженного постоянного усилия по обретению знания, которое «за плечами не носить», заменяется необходимостью постоянно носить в кармане маленькую вычислительную машину (мобильный телефон, калькулятор и т.п.) или машину побольше – ноутбук.

§5. ЧИ МОЖЛИВА ДИДАКТИКА ФІЛОСОФІЇ?

Щоб відповісти на питання про можливість навчання філософії, треба передусім з'ясувати, що ми розуміємо під поняттями *навчання* та *філософія*. Адже, незважаючи на те, що ці поняття на перший погляд здаються зовсім простими, їх зіставлення породжує проблеми, вирішення яких є зовсім неочевидним. Тому спочатку зауважимо, що філософія, традиційно окреслювана як *любов до мудрості*, розпадається на низку досить слабо пов'язаних між собою розділів, які у свою чергу далеко не завжди здаватимуться очевидними синонімами мудрості.

У випадку філософії в процесі навчання (подібно зрештою, як у випадку звичайної діяльності філософа – розв'язування конкретних проблем) ми маємо справу не з навчанням самій філософії (тобто з навчанням мудрості чи любові до неї), а з переказуванням конкретних і дуже докладних відомостей. Навчають не філософії, а деяким дуже малим її фрагментам і лише поєднання цих фрагментів у якийсь смислове ціле може давати те, що називаємо обізнаністю з філософією. Так наприклад навчання історії філософії, це пояснення поглядів окремих філософів, навчання етиці – розмірковування над окремими моральними принципами і т.д. Незалежно від того, якого розділу філософії навчаємо, це навчання завжди полягає у передаванні дуже докладних відомостей.

Лише коли ці відомості утворюють певну структуру, стає можливим робити загальні синтети та більш чи менш загальні висновки. Проте навіть ці висновки, хай і найзагальніші – це ще не сама філософія, бо як загальна сукупність усього сказаного до цієї пори окремими філософами на тему окремих проблем, які вважаються філософськими, вона є поняттям абстрактним і не може ототожнюватись з нічиїм знанням про філософію. Тому, якщо хочемо виражатися точно, слід говорити про навчання не філософії, а про навчання онтології, епістемології, етиці, історії філософії, естетики і т.д., тобто про навчання певних фрагментів філософії. Ці розділи філософії у свою чергу є настільки обширними сферами, що і їх так само треба трактувати як загальні множини тверджень, висловлених філософами у творах, присвячених окремим проблемам. Таким чином, маємо по-суті справу не з навчанням окремих розділів філософії трактованих як її фрагменти, а з навчанням фрагментів цих розділів. Звідси видно, що предметом процесу навчання у випадку філософії, хоч і є змісти філософії, однак він не є ні навчанням усієї філософії, ні тим більше не може вести до научення філософії.

Тому здається законною теза, що дійсно можливим є навчання філософії, але не є можливим її научення, а також, що поняття „навчання” і

„научення” у випадку філософії мають між собою небагато спільного. Адже процес навчання розпочинається в момент, коли встановлюються певні узи між учнем і вчителем. Навчання даного предмета, хоч і може вести до його научення, але той кінцевий результат (який може наступити або ні) ще не визначає суті процесу навчання. Основним визначником цього процесу є власне ті узи, що виникають між учителем і учнем, а оскільки вони є завжди чимось одноразовим, неповторним та індивідуальним (адже виникає між конкретним учителем і конкретним учнем), тому також процес навчання можна окреслити єдино у віднесенні до цих конкретних та неповторних уз.

Очевидним є те, що однаково: як учитель, так і учень – існують одночасно у багатьох різних суспільних вимірах, відіграють різноманітні суспільні ролі, що з філософією переважно мають небагато спільного, однак процес навчання філософії редукує всі ці виміри і ніби відтерміновує виконання вчителем і учнем звичних суспільних ролей або, дивлячись з іншої перспективи, цей процес розтягується на всі ці виміри, більшою чи меншою мірою переформовуючи кожного з них. Багато філософів звертає увагу, що філософія, це та царина, яка набагато більше за інших змінює спосіб розуміння дійсності і в результаті також спосіб функціонування в ній. Зв'язок між учнем і вчителем, що виникає у процесі навчання філософії, ніби автоматично урухомлює інший, паралельний до навчання, процес змін в активності того, кого навчають.

На перший погляд може здаватися, що процес цих змін стосується тільки того, хто вчиться філософії, тому, що на противагу до вчителя він ще не має орієнтації в світі, що визначала б єдиний (однорідний, цілісний) напрям його прагнень і вчинків. Але якщо вникнути у суть, замислитись, то важко не помітити, що зв'язок, який виникає між учителем і учнем, це зв'язок двосторонній, в якому однаково, як учитель впливає на учня, так і учень на учителя. Це означає, що в нього учень і учитель включені однаковою мірою. Учитель філософії стає у процесі навчання тим, до кого звернені очікування учня, який мусить ці очікування включити у розмірковування над конкретними проблемами філософії як одну з найсуттєвіших причин цих розмірковувань. Вчитель філософії є вже не тільки філософом, який хоче знати, як є, а стає філософом, який хоче знати, як є для того, щоб довідатися про це могли ті, які не в стані дати власну відповідь на це основне й таке, що окреслює сенс філософування, питання. І якщо учень сам буде змушений у майбутньому почати самостійні пошуки, то залишається фактом, що учитель-філософ несе відповідальність за здатність учня взятися за ці майбутні пошуки.

Ця особлива риса процесу навчання філософії однаковою мірою стосується як відношення *вчитель-учень*, що виникає в ситуації навчання в університеті, так і відношення *вчитель-учень*, що виникає за посе-

редництвом писаного тексту, причому в другому випадку це відношення є особливо чітке й очевидне. Навчання філософії в університеті стирає натомість великою мірою цей специфічний характер уз між учнем і вчителем, не даючи розпізнати ні істинної мети навчання, ні самої суті філософії.

Проте, наскільки визначення того, чим є навчання філософії (особливо ж визначення предмета цього навчання) не ставить серйозніших проблем, настільки з'ясування чим є у випадку навчання філософії результат процесу навчання, а відтак певна стала диспозиція, яку учень набуває завдяки участі у цьому процесі, здається проблематичним.

Дійсно, важко заперечити, що процес навчання веде до запам'ятовування учнем тих змістів, що їх прагне переказати вчитель, однак, беручи до уваги процес забування попереднього знання і заміни його новим, тобто процес постійних змін у структурі знання, відповідь, що результати дидактичного впливу вчителя-філософа – це визначене передане ним знання, слід визнати незадовільною. Якби метою навчання справді було ознайомлення з деякими поглядами деяких філософів (адже про докладне знання з огляду на часове обмеження, притаманне філософським студіям, не може бути мови), тоді слід стверджувати, що ця мета досягається в дуже обмеженому обсязі і, що результати навчання філософії є нетривкі, навіть у тих студентів, які в майбутньому будуть професійними філософами. Знання, яке вони тоді здобудуть завдяки самостійним студіям і завдяки власним роздумам, дуже швидко переросте і замінить те, що вони здобули завдяки зусиллям учителя, будучи й почувуючись студентами філософії. Таким чином не здається, що конкретне знання – це найважливіша мета навчання філософії. Оминаючи той факт, що це знання, з погляду того, хто вчиться, може мати дуже різну цінність, тобто може різною мірою наближати його до розуміння проблем, які він прагне зрозуміти, істотною тут є не співмірність цього знання і у відношенні до цілокупності знання, яке до цієї пори нагромадили філософи, і у відношенні до того, чи учень може пізнати, і без сумніву пізнає у майбутньому.

Друга, набагато суттєвіша причина, через яку конкретне знання не можна вважати метою навчання філософії, є факт, що знання, яке переказує вчитель філософії, не є знанням, що його він прагне здобути поза дидактичним процесом, себто не як вчитель філософії, а власне як філософ. Таким чином, необхідно розрізнити знання про філософію та філософське знання про світ. Лише те перше може бути змістом дидактичного процесу, натомість друге, як результат особистого зусилля філософа з метою вирішення певних проблем, не повинно і загалом не може бути включене у цей процес як його зміст. Навіть якщо той, хто навчає філософії, інформує про результати власних пошуків, тоді власне філософсь-

ке знання про світ передає як знання про філософію, якою займається особисто, тобто дозволяє студентам трактувати її нарівні з філософським знанням про світ інших філософів.

Це не означає, що мета всіх студентів філософії, ні навіть їх більшості – знання про те, що думали інші філософи. Напевно не викликає сумніву, що як студенти філософії, так і філософи більшу вагу надають філософському знанню про світ, а знання про філософію виникає як результат різних відповідей, що їх дають філософи на питання, які з'являються під час аналізу дійсності. Звідси випливає, що філософське знання про світ є слідством особистих пошуків філософа і може бути набуто лише цим шляхом. Через специфіку філософії ці пошуки кожен філософ проводить на самоті, а можлива філософська дискусія має за мету ідентифікувати слабкі пункти цього знання, а не його збагачення. Вирішувати, чи якийсь із пропонованих тими чи іншими філософами поглядів слід визнати істинним, чи необхідно шукати власних вирішень, і філософ, і студент філософії мусять розпочати самостійно. Говорити про передання знання про світ, яке мали на думці стародавні філософи, називаючи філософію любов'ю до мудрості, містить таким чином внутрішню суперечність, з чого випливає, що студент набув самостійно знання, якого не набув самостійно.

Філософське знання про світ, залишаючись над-метою студіювання філософії, лежить таким чином, поза процесом її навчання, і, хоча цей процес не може бути у відношенні до неї байдужим, себто мусить керуватися в бік уможливлення студентові здобуття цього знання, та все-таки, це знання не міститься у безпосередньому зв'язку між учнем і вчителем. У дидактичному процесі на перший план висовується детальне знання про погляди різних філософів, але, як уже згадувалось, це знання не є метою самою в собі, а має вести до мети. Чи справді доведе – залежить лише від учня. Однак, належить усвідомити також, що детальне знання про філософію не веде до цієї мети безпосередньо, а єдино спрямовує активність учня таким чином, щоб він міг прагнути до мети самостійно після закінчення дидактичного процесу.

Необхідним видається також розрізнити дидактичний процес у точному значенні цього слова від дидактичного процесу у значенні загальному. Перший із них обмежується єдино до безпосереднього зв'язку *вчитель-учень*, як у випадку безпосереднього контакту під час університетських студій, і контактів за посередництвом писаного тексту. Дидактичним процесом у загальному значенні, натомість можна вважати усілякі взаємодії (впливи): як навмисні, так і ненавмисні, – які збагачують або модифікують знання про філософію того, хто вчиться.

Проте затримаємося ще на хвильку біля проблеми мудрості і поміркуймо, чи навчання філософії справді може довести до цієї мудрості

і, – якщо так, – то чи саме навчання філософії можна окреслити, керуючись традиційною дефініцією, навчанням мудрості. Поточний мовний звичай, а також звичайна інтуїція дозволяють говорити про когось, що є мудрим, що мудрим не є, або, що став мудрим внаслідок певного досвіду, проте рідко можна почути твердження, що хтось когось мудрості навчив. Відтак, керуючись цією поточною, до-філософською інтуїцією, можна висунути тезу, що людина може бути мудра або сама по собі, або також може набути мудрості під впливом певних переживань (а тому, в принципі, – випадково).

Однак. цей песимістичний погляд не здається слухним передусім з огляду на очевидний факт, що для того, аби бути мудрим, треба все-таки володіти певним знанням про світ, знанням не тільки практичним. Життєвим, але також теоретичним, здобутим із книжок, а отже – переказуваним за посередництва учителів. Якщо мудрість, що має на думці традиційне окреслення філософії, обмежувалася б лише життєвою мудрістю, то це була б мудрість тільки половинчата, редукована до сфери основних життєвих потреб, але всюди, де намагалася б вийти за межі цих потреб, перетворювалася б у наївний забобон та міф.

Значно надійнішою виявляється тут поточна інтуїція, оскільки не можна заперечити її правоту там, де акцент покладається не на книжкове знання, а на досвід, що здобувається під час подолання практичних труднощів. На факт, що молода людина не може бути філософом, оскільки для того, щоб бути добрим філософом, потрібен досвід, звертає увагу ще Аристотель. Тому нехай буде дозволено нам спочатку припустити, що для здобуття мудрості, незважаючи на все, потрібен учитель, який міг би переказати певне знання. Учителем вочевидь не мусить бути той, хто викладає у вищому навчальному закладі, не мусить ним бути навіть особа, зайнята в школі, яка навчає типово *шкільного* предмета. У певному сенсі кожен із нас є вчителем і одночасно учнем, а всі ми чогось навчаємо один одного взаємно. Не здається навіть, щоб цінність цього всього щоденного самоучення істотно розходилася з цінністю систематичного навчання, з яким маємо справу в інституціях шкільних.

Адже в кінці-кінців кожен із нас має якесь знання про світ і досвід у здоланні труднощів, і це власне доводить, що знання здобує випадковим і не запланованим чином, виявляється часто таким же вартісним, як те, чого довідуємося через книги від людей, які вважаються професійними вчителями. Зрештою, навіть самі книжки рідко з'являються з думкою про передання мудрості автора іншим, але ця мудрість (наскільки вочевидь, існує), міститься в них ніби мимохідь, кажучи метафорично, є ніби продуктом побічним, що виник під час реалізації зовсім інших цілей. Цей факт поєднує знання книжкове зі знанням про світ, яке ми здобуваємо у безпосередніх міжлюдських контактах, у яких переважно важко

дошукуватися фактів, що чинять вони осіб, які беруть у них участь, мудрішими. Допомога вчителя, з яким студент має безпосередній контакт, вочевидь є, або може бути, набагато ціннішою з огляду на факт, що завдяки такій допомозі студент отримує можливість уникати помилок і хибних поглядів, а також не витрачає стільки часу та зусилля на знаходження власного інтелектуального шляху у філософії, скільки міг би витратити, коли б до усіх висновків мусив доходити самостійно на підставі прочитаних тестів.

Проте, філософії у сенсі особливого роду мудрості, навчають не тільки філософи, а до певної міри також учителі інших дисциплін, представники точних наук, наук природничих або гуманітарних. Адже будь-яке знання про світ, оскільки воно постає як ґрунтовне і доведене, тобто вважається тим, хто його здобув, елементом, що уможливує побудову найзагальнішої орієнтації у світі, може вважатися – якщо й не знанням у точному значенні цього слова – то з упевненістю таким, що сильно спричинює усвідомлення того, про що говорить філософія.

Нарешті слід задати найважливіше, як здається, питання: що присуті справи ми розумітимемо під філософуванням, та що мали на думці стародавні філософи, говорячи про любов до мудрості. Здається ясним, що кожен філософ, зацікавлений передусім пошуками знання про світ та відповіді на питання *як є?* Проте така постановка питання була задовільною лише у часи, в яких вперше сформульовано традиційне окреслення філософії і коли філософія займалася дослідженням предметів, якими зараз займаються окремі науки. У наш час, в епоху все далі й далі поглиблюваної спеціалізації, що не оминула також самої філософії, з'являється проблема відмежування того, що є філософією, від того, що нею не є. Ця проблема веде до одного з найбільш клопітливих питань, з якими змагаються філософи, а саме: до проблеми формулювання визначення самої філософії.

Цього питання можна уникнути, займаючи позицію Карла Поппера, який заперечує погляд, що дефініції наближають нас до розуміння того, що ми прагнемо визначити. Тоді можна висунути тезу, що для того, аби займатись філософією, необов'язково ламати собі голову над окресленням її дефініції. Говорячи найпростіше, філософія – це все те, чим займаються філософи, подібно як математика – це все те, чим займаються математики, а фізика – те, чим займаються фізики. Незважаючи на те, що всі наукові дисципліни у певному сенсі шукають відповіді на питання: *як є?* – однак кожна під питанням *як є* розуміє щось інше, тобто певну множину детальних питань, на які намагаються відповісти науковці, що займаються даною дисципліною.

Розпад філософії на окремі розділи, які часто мають між собою небагато спільного, всупереч поверховому враженню, не ускладнюють, а

полегшують знаходження відповіді на питання, чим є філософія. Вона є, як я згадував, усім тим, що філософією називають філософи, а філософуванням можна назвати кожен вид інтелектуальної діяльності, що її проявляє той, хто розв'язує проблеми філософії. Поділ наук, що його ми спостерігаємо в університеті, є натомість штучним поділом. Адже ті чи інші проблеми, які вважаються предметом математики, можуть такою ж мірою стати предметом зацікавлення філософів, фізиків чи біологів, що не означає, що філософи перестають бути філософами, фізики фізиками, біологи біологами.

Тому неможливо зрозуміти, в чому полягає філософування, аналізуючи сам його предмет (себто проблеми, що їх філософи намагаються розв'язати шляхом власне того, що називаємо *філософуванням*). Відтак маємо право висунути тезу, що оте філософування становить чинник, який по-суті не можна виокремити як самостійний складник філософії. Філософування є завжди чийось філософуванням і з певністю можна б знайти стільки відмінних філософувань, скільки на світі є філософів.

Проте у світлі вищеподаної тези заставляє замислитись факт, що багато філософів дуже цінним для своєї філософської творчості вважають інтелектуальне провідництво інших філософів – своїх учителів із часів філософських студій, себто з періоду, коли ще культивували філософію самостійно. Але в такому разі вищенаведена теза є або хибною, або авторитет учителя-провідника становить дуже цінний дороговказ, що уможливорює знаходження власного шляху філософування. У цьому другому випадку слід у свою чергу замислитись, у чому це інтелектуальне провідництво може полягати, і чи філософська особистість вчителя не становить (принаймні для деяких студентів) чинника, що гальмує розвиток інтелектуальної особистості учня.

При спробі розв'язати цю проблему заявляють про себе два суперечливі аргументи. Один із них (щойно згаданий) походить від самих філософів, які підкреслюють значення, яке для їх розвитку мала присутність учителя. Другий натомість спирається на спостереження, що у багатьох випадках намагання наслідувати іншу особистість тягне за собою просто трагічні наслідки для духовного розвитку. Цей другий аргумент вдається спростувати за допомогою розмірковувань, проведених нижче стосовно сформування відповідних уявлень про себе в ролі майбутнього філософа.

Але повернімося на хвилику до такої моделі навчання філософії, з якою маємо справу в університеті. Навчання філософії відбувається тут у спосіб систематичний і інституціональний: студенти, оскільки хочуть чогось довідатись, навчаються під керівництвом учителя, який володіє певними знаннями і прагне ці знання передати.

Однак уже тут треба усвідомити, що неправдою є, нібито студенти не мають ніякого знання, і що тим, хто навчає, тобто проявляє певну активність, є лише вчитель. Адже кожен студент розпочинає процес студіювання філософії з деяким багажем власного досвіду, спостережень, розмірковувань, а також деякою кількістю теоретичного знання, здобутого на нижчих рівнях навчання. Те саме можна сказати про вчителя: він так само має власний досвід і власне знання, якого ніколи не перекаже студентам у такий спосіб, щоб їх знання були ідентичними його знанням.

Не здається також, щоб студіювання філософії, як зрештою, кожного іншого предмета, було виключно одностороннім процесом. Навчання можна вважати необхідною умовою студіювання, але не умовою достатньою. Щоб навчання досягло очікуваного результату, студент повинен володіти певною диспозицією, яка дозволить йому скористатися знаннями, переданими учителем, себто перетворення знання іншого у знання власне. Тут не йдеться тільки про інтелектуальну предиспозицію, – сам факт, що хтось є студентом, переконує, що він володіє такими предиспозиціями, – але передусім саме прагнення здобути знання, про пасію пізнання, тобто, взагалі кажучи – до здобування мудрості.

Тепер, визначене у заголовку статті питання, можна сформулювати наступним чином: чи філософські студії дійсно становлять властивий шлях до здобуття тієї ж мудрості, що її повинен любити кожен філософ? За ствердну відповідь безперечно промовляє аргумент, що було і є чимало філософів, які саме завдяки філософії не лише полюбили мудрість, але й також самі стали мудрими людьми. Проте, з іншого боку, можна заперечувати, що було і є ще більше людей, яким філософія мудрості не дала аніскілечки, а навпаки, як кажуть злословці, внаслідок надто інтенсивного її студіювання вони втратили навіть і свою природну мудрість.

Це останнє твердження полягає, на мою думку, в деякому непорозумінні, яке можна з'ясувати доволі просто. Отож, аналізуючи постаті видатних мислителів, знання та мудрість яких не викликають сумніву, неможливо не помітити, що кожен із них розуміє філософію тільки йому притаманним способом, і так само тільки йому притаманним способом філософію творить. Адже ніхто не прагне бути філософом взагалі, але кожен, хто хоче культивувати філософію, збирається робити це своїм власним індивідуальним способом. Подібно й з іншими, наприклад, студент медицини не прагне стати лікарем взагалі, себто лікарем у сенсі якоїсь неокресленої ідеї цього фаху, а має деяке індивідуальне уявлення про те, як у майбутньому має виглядати його робота. Здається правдоподібним, що також і кожен початкуючий студент, незалежно від напрямку (факультету), який студіює, уявляє собі студіювання та себе в ролі студента зовсім інакше, ніж інші студенти.

Однак, це специфічне особисте уявлення майбутньої професійної діяльності виникає лише тоді, коли маємо справу з певним заангажуванням у вибраний предмет та з живим прагненням контакту з цим предметом у майбутньому професійному житті. Там, де відношення до студійованого предмета, незалежно від того, чи це філософія, чи будь-що інше, не має значення, і коли студії розпочинаються не з причини прагнення здобути знання, а з цілком інших причин (наприклад, бажання здобути суспільний статус, матеріальне становище тощо), там бачення самого себе у ролі людини, яка займається даним видом професійної діяльності також не виникає.

Таким чином, навіть якщо студент систематично опановує подаваний викладачем матеріал і, навіть якщо його знання про філософію збільшується, то надалі не можемо говорити, що цей студент набуває здатності самостійно займатися філософією (що у певному сенсі впливає із зацікавленості світом філософування). Адже поки цей студент сам не почуває себе філософом (*філософом-у-майбутньому*), доти він не в стані „переварювати” передаване йому в часі студій знання, щоб воно служило йому для побудови власної інтелектуальної особистості. Тут слід згадати досить банальне твердження, що для культивування кожної галузі, а отже також і філософії, необхідні не тільки інтелектуальні предиспозиції в сенсі достатнього інтелекту, працьовитості, наполегливості та ін., але також щось, що традиційно називають покликанням, і що справляє, що філософом, лікарем, науковцем і т.д. ми стаємо не за вибором, а з необхідністю, – таким самим чином, як, наприклад, хтось є людиною високою чи низькою, блондином чи брюнетом, вродливим чи невродливим. Саме це невизначене покликання, що проявляється в тому, що людина не тільки хоче, а мусить культивувати визначений вид діяльності, та пов’язане з нею *знання* про те, в який спосіб своя царина буде культивуватись у майбутньому, можуть вести у випадку філософії, до використання зусиль учителя у спосіб усвідомлений, себто узгоджений із власним баченням.

Це твердження становить, на мою думку, одночасно достатню відповідь на питання про причини, через які тільки відносно небагато людей після закінчення курсу філософії, як напрямку університетських студій, здобувають бодай маленьку частку того, що мали на думці стародавні вчителі, називаючи філософію любов’ю мудрості. Кожен, хто розпочав філософські студії з причин відмінних від бажання пізнання та самостійного оцінювання того, що думали інші філософи, не виконує цієї основної умови і у зв’язку з цим його можна навчити лише знанням окремих розділів філософії, а не філософування як такого.

Таким чином, ми встановили дві основні умови, виконання яких необхідне для того, хто студіює філософію з метою наблизитись завдяки

їй до мудрості. Першою з цих умов є присутність учителя, другою – пре-диспозиція до самостійного філософування, а відтак неможливість за-йматися нічим іншим крім філософії. Під „учителем” тут слід розуміти не лише викладача, з яким студент має справу в період університетських лекцій, але також учителя, який впливає на тих, хто вчиться філософії, через писаний текст.

Зараз належало б замислитись, якими рисами повинен бути наді-лений викладач, щоб уможливити студентові знаходження власного ін-телектуального шляху не лише в негативному сенсі, себто поступаючи згідно старого принципу *передусім не зашкодити*, не знеохотити студен-тів займатися філософією, а представити філософію таку, якою вона є насправді. Здається, що окрім рис, які повинен мати кожен учитель, та-ких як доброзичливість, терпеливість, сердечність, поблажливність, педа-гогічне відчуття, чутливість і т.д., від учителя філософії як на рівні ви-щої школи, так і на рівні середньої, належало б вимагати кількох рис, що не мають значення для учителів інших предметів, наприклад, математи-ки чи іноземної мови.

Ці особливі вимоги, що ставляться вчителеві філософії, впливаю-ють із специфічного характеру філософії, що є не тільки теоретичної сферою, але й має певні аспекти, які можуть і повинні проектуватися на практичну поведінку людей, які нею займаються. Це вочевидь не озна-чає, що *практичні аспекти* філософії у процесі навчання її перекреслю-ють значення теоретичних проблем. Однак здається, що тут потрібно чітко відрізнити ці ж практичні аспекти від проблем, у відношенні до яких слід зайняти лише інтелектуальну позицію. Це розрізнення має особливе значення, зокрема, для студентів-початківців і учнів середніх шкіл, у яких брак здібностей до поглядів, що містяться у філософських текстах, може спричинити втрату орієнтації у світі та потягнути за со-бою не тільки розчарування у філософії та втрату довіри до неї, але й почуття повного хаосу та впевненість у недоцільності будь-яких зусиль зрозуміти що-небудь. Вчитель філософії повинен усвідомлювати, що на ньому лежить подвійна відповідальність: *по-перше*, за зміст текстів, знання яких він вимагає від студентів, а *по-друге*, – за позицію щодо принципів сприйняття світу, викликану переказуваними ним змістами.

Проте завданням учителя філософії є не лише уможливлення сту-дентам дотримання дистанції у відношенні як до поглядів, знайдених ними у філософських текстах, так і у переказуваних учителем. Друге, набагато важливіше завдання починається у момент, в якому студент починає усвідомлювати, чим є філософія і коли входить в етап пошуку власного шляху філософського мислення. Саме на цьому етапі студент, якого можна вже назвати початкуючим філософом, шукає не тільки знання в сенсі розуміння поглядів інших філософів, а передусім стара-

ється виробити *власну техніку* філософування, завдяки якій буде в стані нав'язати контакт з філософським текстом.

Вчитель філософії опиняється тут перед завданням більше негативним, ніж позитивним. Окрім функцій, які він виконував досі, він мусить унеможливити автоматичне і несвідоме переймання студентами існуючої *техніки* філософування від філософів, тексти яких аналізує, а також від самого учителя. Досягнення цієї мети залежить не тільки від особистості та дидактичної компетентності вчителя. Здається, що існують професійні філософи (себто такі, що живуть не лише з філософської творчості, але і з навчання філософії), які досягають цієї мети у бездоганний спосіб. З точки зору філософа-вчителя ця проблема полягає у з'ясуванні: чи стиль, якому віддає перевагу початкуючий адепт філософії, справді відповідає його можливостям і рисам інтелектуальної особистості і чи в майбутньому забезпечить цьому адептові почуття відповідності стилю, яким він культивує філософію, з його інтуїтивної моделлю філософування.

Практичне вирішення цієї проблеми має для вчителя два взаємодоповнювані виміри: *по-перше*, етичний вимір, пов'язаний із відповідальністю за інтелектуальний розвиток студента; *по-друге*, утилітарний вимір, що впливає з потреби розв'язування конкретних проблем філософії. Тут ідеться не стільки про те, що можна назвати *вливанням свіжої крові* у філософію, скільки про формування нового стилю філософування, про виникнення нового способу розв'язування проблем, а отже про виникнення такого погляду на ці проблеми, який, надаючи цим проблемам зовсім нової якості, якщо не реалізує їх дефінітивного розв'язання, то можливо змінить спосіб мислення про них настільки, що їх розв'язання стане можливим.

У дидактичному процесі, спрямованому на ознайомлення студента з філософською думкою та мисленням, можна вирізнити навчання та учіння філософії. Насправді учіння в контексті того, що я сказав вище, не може відбуватися без навчання, що становить його підставу, однак те, що ми маємо на думці, говорячи про учіння філософії, охоплює значно більше, ніж саме переказування знання вчителем. Адже учіння закладає власну активність того, хто вчиться, зорієнтовану на задоволення його інтелектуальних потреб, а навчання можна з цієї точки зору потрактувати як деяку пропозицію учневі від вчителя, яку цей же учень може прийняти дуже по-різному. Може потрактувати її, хоч і в мало елегантний, зате поширений спосіб: як обов'язковий матеріал, який треба здати на екзамені. Може некритично прийняти все, що каже вчитель, виходячи з передумови, що авторитет учителя вимагає засвоєння всього переказуваного ним знання. Може врешті, що трапляється відносно рідше та все-таки здається найбільш доцільним, – зосередитись лише на тих елемен-

тах переказу вчителя, які виявляються йому найцікавішими (найбільшою мірою задовольняють інтелектуальні потреби студента), а далі – зав'язати з учителем діалог, що полягає в інформуванні його про те, які елементи переказуваного знання доцільні з точки зору учня.

Таким чином, учіння, якщо має вести до мети дидактичного процесу у філософії, мусить бути вибіркоким, скерованим на конкретні потреби, що з'явилися у даний момент у студента. Я усвідомлюю вочевидь, що так сформульований постулат суперечить факту, що вчитель змушений спрямовувати свій переказ одночасно великій кількості студентів і є неможливим, щоб одночасно задовольнив потреби їх усіх. Виходом з цієї ситуації є перенесення центру ваги з зусилля вчителя на зусилля студента, який може отримати лише деякі загальні вказівки, що дозволяють йому самостійно знаходити відповіді на питання, що з'являються під час студій. Ця проблема має більше практичну природу, ніж теоретичну, і на вищих рівнях навчання, наприклад, на рівні аспірантури, може взагалі не з'явитись. Проте для студентів, що знаходяться на нижчих рівнях навчання, це є реальна проблема, і в деяких випадках може деформувати, а можливо навіть цілковито викривляти образ того, чим філософія є тоді, коли контакт із нею відбувається не за посередництва вчителя, а шляхом розв'язування певних проблем, які відчуються як проблемами власні.

Я не вважаю, щоб дальші розмірковування на тему способу, яким учитель повинен переказувати знання студентам так, щоб дійсно їх навчити філософії, – могло дати задовільні результати, тому спробую окреслити діяння, що їх учитель не повинен розпочинати тому, що майже напевно вони вестимуть до формування у студентів хибного уявлення про сутність філософії.

Поведінкою, що її, як впливає з вищеподаних міркувань, треба визнати шкідливою, є чинення на студентів різних форм примусу, які на думку вчителів, які їх застосовують, забезпечують засвоєння студентами переказаного їм матеріалу. Однією з форм цього примусу слід визнати університетський екзамен. У багатьох випадках, щоправда, екзамен – це єдиний результативний метод перевірки компетентності студентів, чи іншими словами, – відрізнення тих, які студіюють за покликанням, від тих, хто студіює випадково, однак існує багато ситуацій, в яких організація екзаменів здається щонайменше необгрунтованою. Якщо студент бере участь протягом певного часу в заняттях, які проводить учитель, тоді цілком вірогідно, що учитель, як і студент, знають, чи цей студент засвоїв потрібні знання, чи ні.

Повертаючись однак до проблеми примушування студентів опанувати окреслене знання, яке вчитель вважає важливим, треба підкреслити, що такий примус веде до наслідків, загалом відмінних від тих, що

були задумані. Студент справді опановує визначені партії матеріалу, але одразу після здачі екзамену з приємністю їх забуває, виходячи з передумови, що це знання не є його знанням. Воно було йому в певному сенсі нав'язане насильно, і як такий особливий акт *філософського насильства*, – природно відкидається. Дещо менш трагічною виглядає ситуація з базовим знанням, що становить скелет, в якому студент вмщатиме власні інтелектуальні здобутки, натомість більш специфічне знання, важливість якого помічає лише вчитель – немилосердно викидається з пам'яті.

Тут був би бажаним консенсус між зацікавленнями студента чи групи студентів та намірами і уподобаннями вчителя. Цей консенсус між тим, що студент мусить знати, й тим, що хотів би знати, є особливо важливим саме у філософії, оскільки вона – це єдина царина, в опануванні якої однаково вагому роль відіграє і докладність мислення, набута шляхом навчання-учіння, і філософська особистість, і стиль культивування філософії.

У спробі відповісти на питання, чи можна навчити філософії, корисним може виявитися, беззаперечно, порівнювання дидактичного процесу у філософії з дидактичним процесом, з яким маємо справу у випадку інших предметів, таких як математика, біологія, історія чи іноземні мови. Незважаючи на те, що подібності й відмінності у навчанні цих предметів зводяться в принципі до подібностей та відмінностей між самими цим предметами, та однак у їх випадку маємо справу з чітко виокремленим дидактичним процесом, себто навчання цих предметів є справою не тільки практики в школі, але становить предмет окремих досліджень, спрямованих на розв'язання специфічних для навчання даного предмета проблем. Здається, що відносно найінтенсивніші дослідження ведуться у даний момент стосовно навчання іноземним мовам, а це робиться з того погляду, що в міру добре засвоєння однієї чи двох іноземних мов стає принциповою умовою здобуття знання в будь-якій царині. З цієї причини, а також з огляду на меншу порівняно з філософією складністю предмета (себто навчання іноземної мови, а не проблеми мови як такої), постараюсь показати зараз основні відмінності та подібності між навчанням мови та навчанням філософії.

Метою навчання іноземної мови, принаймні у випадку дорослих осіб, є отримання здатності справно знаходити порозуміння, послуговуючись цією мовою, причому під іноземною мовою загалом розуміється мова повсякденна, що уможливорює вираження змістів, пов'язаних із ситуаціями, що найчастіше трапляються. Опанування саме цією повсякденною мовою становить підставу, з якої можна розпочати навчання спеціалізованих мов.

Таким чином, як опанування іноземною мовою, так і опанування основами філософії, є певною диспозицією – знання іноземної мови, це

здатність говорити цією мовою, подібно як *знання* філософії, це здатність самостійно спілкуватися з філософським текстом. Однак у той час, коли у випадку дидактики іноземних мов, ми можемо говорити про певний кінцевий стан дидактичного процесу, себто про бездоганне опанування даною мовою, про стан, у якому подальший розвиток здатності послуговуватися нею стає позбавленим сенсу, то у випадку філософії такий стан ніколи не досягається. На противагу дидактиці іноземних мов, навчання філософії є, таким чином, процесом відкритим.

Наступна суттєва відмінність полягає у тому, що іноземна мова не дає нам жодного знання про світ і є лише знаряддям, що уможлиблює здобуття цього знання. Можна також дискутувати, чи навчання філософії у сенсі виховання здатності філософування веде до здобуття якогось знання саме по собі, себто, чи те, що той, хто вчиться, здобуває завдяки участі у процесі навчання, є знанням про щось інше, ніж тільки про предмет, якого навчають. Та й у процесі навчання іноземної мови в кінці-кінців учень також здобуває певне знання про цю мову, однак це знання, незважаючи на те, що полегшує користування як цією мовою, так і іншими (в тому числі – рідною), є подібно до філософії лише засобом, що уможлиблює набування здатності практичного використання цієї мови. Проте навчання філософії, безперечно, значно більшою мірою сприяє розумінню дійсності (а не лише розуміння знання про філософію), ніж навчання іноземним мовам. Тут ми мали б справу лише з різницею рівня.

Як учитель іноземної мови, так і вчитель філософії повсякчас стикаються з необхідністю подолання наявних навичок учня, з якими той розпочинає процес учіння. В навчанні іноземній мові суттєву перешкоду становить вплив рідної мови, яка в міру здобування мовних вмій учнем редується. Вчитель філософії мусить подолати натомість схильності до повсякденного, до-філософського мислення, що його той, хто вчиться філософії, несвідомо переносить на змісти, переказувані йому вчителем.

З факту, що навчання філософії, це відкритий процес, а навчання іноземних мов – закритий, для дидактичного процесу впливають надзвичайно важливі наслідки. Вчитель філософії не може орієнтуватися на досягнення конкретної поставленої мети, а відтак поняття дидактичного процесу має для нього зовсім інший вимір, ніж для учителя іноземних мов. У дидактиці іноземної мови весь процес навчання можна поділити на певні етапи, а єдина проблема, яку у зв'язку з цими етапами слід подолати, це встановлення їх оптимальної черговості. Вчитель філософії також робить поділ матеріалу, який прагне переказати, на певні відрізки, проте принципова трудність полягає не у послідовності цих відрізків, а в їх виборі з обширної філософської літератури.

Остаточна відповідь на питання, чи можна навчити філософії, як видається, є однаково важливою і для того, хто навчає, і для того, хто

вчиться. Однаково, як студент, так і вчитель – прагнуть до однієї і тієї ж мети. Однак кожен із них прямує до цієї мети іншим шляхом, а також стартує з цілковито відмінного вихідного пункту. Обидва прагнуть передусім ефективного філософування, підставою якого є знання окремих галузей філософії. Для обох дидактичний процес має етичний аспект. У випадку вчителя – відповідальність за розвиток студента, у випадку студента – відповідальність за час і зусилля вчителя, а також матеріальні витрати, пов'язані з дидактичним процесом (утилітарний аспект, пов'язаний з потребою розв'язувати конкретні проблеми філософії).