

Учебное издание

Белова Ирина Сергеевна

**Учебно-методические указания
по дисциплине «Философия»**

Учебно-методическое пособие

Редактор Ж. К. Гапонова
Компьютерная верстка Ж. К. Гапоновой

Подписано в печать 04.12.2014. Формат 60х92/16.
Объем 12,75 п.л.; 9,73 уч.-изд. л. Тираж 150 экз. Заказ № _____

Редакционно-издательский отдел
ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный театральный
институт»

150000, г. Ярославль, ул. Депутатская, 15/43.
Тел.: (4852)31–41–14

Е-mail: admin@theatrins-yar.ru

Официальный сайт ЯГТИ: www.theatrins-yar.ru

Отпечатано с утвержденного оригинал-макета
в типографии «Канцлер»
150007, г. Ярославль, ул. Полушкина роща, 16.
Тел.: (4852)58–76–37; 58–76–59

Министерство культуры Российской Федерации
ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный театральный
институт»

И. С. Белова

**УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ
ПО ДИСЦИПЛИНЕ «ФИЛОСОФИЯ»**

*Для студентов,
обучающихся по специальности
«Актерское искусство»*

Ярославль
2014

УДК 1(07)
ББК 87.3я73
Б 43

Печатается по решению
Ученого совета ЯГТИ

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Р е ц е н з е н т :

А. В. Азов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского»

Б 43 Белова И. С.

Учебно-методические указания по дисциплине «Философия» : учебно-методическое пособие / И. С. Белова. – Ярославль : ЯГТИ, 2014. – 203 с.

ISBN 978–5–906573–03–2

Учебно-методические указания по дисциплине «Философия» составлены в соответствии с требованиями Федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования и предназначены для студентов, обучающихся по специальности «Актерское искусство».

Учебная дисциплина «Философия» входит в базовую (обязательную) часть «Гуманитарного, социального и экономического цикла» и изучается в течение двух учебных семестров.

Данное издание содержит программу учебной дисциплины «Философия» и учебно-методические указания к разделу программы, в котором изучается философия и история философии XVI–XXI вв. (второй семестр).

УДК 1(07)
ББК 87.3я73

ISBN 978–5–906573–03–2

© ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный театральный институт», 2014
© Белова И. С., 2014

4. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Издательство «Логос», 2002.
5. Ваттимо Дж. После христианства. – М.: Три квадрата, 2007.
6. Ваттимо Дж. Техника и существование. – М.: Канон-плюс, 2013.
7. Ваттимо Дж. Призвание и ответственность философа (Текст) // Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI веков. Сб. обзоров и рефератов/ РАН ИНИОН. Центр гуманист. и научн.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2005.
8. Ваттимо Дж. Коммунисты, выходи! Новая газета (интервью и комментарии Джанни Ваттимо). – URL: <http://www.novayagazeta.ru/comments/56886.html>.
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.
10. Герменевтика, история и современность. – М., 1990.
11. Долгов К. От Кьеркегора до Камю. – М., 1990.
12. Коссак Е. Экзистенциализм в литературе и философии. – М., 1984.
13. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. – М., 2010.
14. Новейший философский словарь «Постмодернизм». – М., 2011.
15. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
16. Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.
17. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991.
18. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2002.
19. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
20. Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990.
21. Фромм Э. Искусство любить. – М., 1990.
22. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
23. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРОГРАММА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ФИЛОСОФИЯ» ...5	
1. Цели и задачи дисциплины	5
2. Место дисциплины в структуре основной образовательной программы	5
3. Содержание дисциплины.....	6
4. Лекции	8
5. Практические занятия (семинары)	9
6. Содержание самостоятельной работы студентов по темам дисциплины	11
7. Учебно-методическое и информационное обеспечение дисциплины	13
Список текстов (первоисточников), обязательных для прочтения .	14
8. Методические рекомендации по организации изучения дисциплины	21
Варианты заданий для самостоятельной работы	22
Вопросы к итоговому семинару по античной философии (<i>Раздел III</i>)	23
Вопросы к итоговому семинару по философии экзистенциализма (<i>Раздел IV</i>).....	24
Задание для промежуточной аттестации и подготовки к экзамену (1 семестр)	24
Вопросы к экзамену (1 семестр)	25
Вопросы к экзамену (2 семестр)	28
Характеристика ответа и критерии оценок.....	30
9. Интерактивные формы занятий	31
II. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ К РАЗДЕЛУ ПРОГРАММЫ УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ФИЛОСОФИЯ»: ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XVI–XXI ВВ. (ВТОРОЙ СЕМЕСТР)...31	
Предварительные замечания	31
ТЕМА 1. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ. ТРАНСФОРМАЦИЯ ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ.33	
1.1. Особенности развития материализма в философии Нового времени (Ф. Бэкон, Т. Гоббс).....	41
1.2. Особенности развития идеализма в философии Нового времени (Дж. Беркли, Д. Юм)	53
1.3. В чем заключается оригинальность философского учения Бенедикта (Баруха) Спинозы?.....	63

1.4. Радикальное сомнение и дуализм Рене Декарта. Роль его философского учения для развития европейской культуры	69
1.5. Проблемное поле и особенности развития философии в эпоху Просвещения.....	75
ТЕМА 2. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	82
2.1. Уникальность судьбы и творчества Иммануила Канта. Человек и его свобода в системе философии познания, нравственности и творчества	84
2.2. Система и метод Гегеля. Противоречия творчества. Гегель и гегельянство как явление европейской культуры	98
2.3. Основы гегелевской философской системы	100
2.4. Философия любви Людвига Фейербаха, проблемы человека и его природы	111
ТЕМА 3. ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА.....	116
ТЕМА 4. НА ПОРОГЕ XX В. ФИЛОСОФИЯ ИРРАЦИОНАЛИЗМА	118
4.1. Артур Шопенгауэр и влияние его философии на духовное развитие Европы.....	118
4.2. Ф. Ницше – взгляд на культуру через призму жизни. Человек, его судьба и перспективы в творчестве Ницше.....	130
ТЕМА 5. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	142
5.1. Психианализ З. Фрейда и его концепция искусства и культуры	142
5.2. Пути в глубину человеческой личности и версии о природе художественного творчества (К.-Г. Юнг, Э. Фромм)	146
Приложение. Психианализ. Влияние К.-Г. Юнга на творчество Германа Гессе.....	151
5.3. «Диалектический гуманизм» Эриха Фромма	168
5.4. Особенности понимания человека и его бытия в философии экзистенциализма	174
5.5. Особенности герменевтики как духовного направления в культуре XX в. и перспективы философии (Х.-Г. Гадамер, Дж. Ваттимо)	177
5.6. Особенности философии постмодернизма на рубеже XX–XXI вв.	192
Приложение. Возможна ли ревизия постмодернизма?....	197

Рекомендуемая литература (основная)

1. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
2. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
3. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1989.
4. Камю А. Избранное. – М., 1969.
5. Купарашвили М. Д. Лекции по современной философии: Модернизм: Учебное пособие. – М., 2014.
6. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.
8. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. – М., 2004.
9. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т. 4. – СПб., 1997.
10. Сартр Ж.-П. Слова. – М., 1966.
11. Сумерки богов. Сб. – М., 1989.
12. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
13. Фрейд З. Психианализ. Религия. Культура. – М., 1993.
14. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
15. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
16. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
17. Хейзинга Й. Человек играющий. – М., 1992.
18. Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М., 1991.
19. Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992.
20. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Рекомендуемая литература (дополнительная)

1. Белова И. С. Возможности личности в «прозрачном обществе»: взгляд очевидца (Джанни Ваттимо) \ \ Ярославский педагогический вестник. – 2014. – №1. – Том 1. – С. 234–238.
2. Бергсон А. Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М., 1992 («Опыт о непосредственных данных сознания»).
3. Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М., 2004.

любой критический ракурс воспринимается с позиций этих принципов как совершенно естественный и ожидаемый. Ведь логика постмодернистского знания, выступающего в ипостасях языковых игр, интерпретации, ориентированного на поиск парадоксов, лабиринтов и анти-феноменов (смотри, например, Анти-Эдип, антипсихологизм, ацентризм и т.п.), будет рассматривать любой результат критического переосмысления лишь в качестве еще одного варианта интерпретации, еще одного хода в игре, еще одного нового правила игры и т.д. На основании подобной логики расчету поддается только вероятность, что это высказывание будет скорее о том-то, а не о том-то. Вопрос состоит не в том (по мнению Лиотара), чтобы знать, кто является противником (и почему), а в том, чтобы понять – в какую игру из множества возможных игр он играет. По большому счету, сколько бы мы ни продолжали идти по этому списку «акцентированно плюралистической интерпретации» (термин, которым Жиль Делёз определяет свой собственный философский проект), последовательно подвергая пересмотру различные аспекты, принципы или результаты постмодернистского мышления, выглядеть это будет скорее участием в этом процессе игры, чем нарушением ее правил или попыткой их отменить, то есть желание ревизовать постмодернизм очень легко перерастает в попытку догнать эдакого своеобразного философского неуловимого (по определению Джо, что не может в свою очередь не порождать чувства неудовлетворенности собственными попытками).

Завершить свое исследование я вынуждена довольно скромным выводом: ревизия постмодернизма скорее проблематична, ренегатство в силу последних аргументов практически невозможно; отрицание его на основании жажды сохранить классические образцы и философствования, и культуры в целом – малоэффективно. Может быть, мы все уже давно в составе игроков на этом поле?

I. ПРОГРАММА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ФИЛОСОФИЯ»

1. Цели и задачи дисциплины

Целями изучения дисциплины «Философия» в театральном вузе в широком смысле можно считать постижение культуры в ее развитии с точки зрения саморефлексии; освоение изменений, происходящих в духовном и интеллектуальном горизонтах культуры; своеобразное «вписывание» человека в окружающий мир, который целостно оформлен благодаря философской и мировоззренческой рефлексии.

Задачами изучения дисциплины являются: овладение методами, навыками, путями проникновения во внутренний мир человека различных историко-культурных эпох; прикосновение к иерархии ценностей, ценностных ориентаций, убеждений, мотивации поведения и т.д. (поэтому модель курса истории философии, безусловно, «грешит» своеобразным креном в этом направлении и не претендует на полноту охвата всего мирового философского процесса, создавая в отдельных случаях штрихи к «портрету» того или иного философского направления, либо ограничиваясь простым упоминанием о его существовании).

Помимо указанных задач, важной является конкретная работа с текстами первоисточников (как с педагогом, так и самостоятельно), ибо именно она обеспечивает вместе с лекционным процессом достижение основных целей преподавания истории философии в творческом вузе.

С учётом данных обстоятельств и разработана примерная программа курса, включающая темы лекционных и семинарских занятий, контрольные вопросы к зачетам и экзаменам, а также обзорные списки обязательной и дополнительной литературы, рекомендованной для самостоятельной работы студентов.

2. Место дисциплины в структуре основной образовательной программы

Данная дисциплина является базовой дисциплиной «Гуманитарного, социального и экономического цикла».

Для ее изучения студент должен обладать знаниями,

умениями и компетенциями в объёме предметов программы (обществоведения) средней общеобразовательной школы.

Данная дисциплина изучается в 1–2 семестрах и соотносится с параллельно изучаемыми дисциплинами «История», «История зарубежной литературы» и «История зарубежного театра».

Данная дисциплина выполняет двоякую функцию в процессе подготовки актеров: во-первых, она формирует возможность целостного видения системы культуры, ее смыслового и ценностного горизонтов, что позволяет студенту соотнести конкретное художественное направление или произведение с этой целостностью. Во-вторых, постижение данного курса обеспечивает студенту возможность более глубокого и содержательного прикосновения к внутреннему миру героев драматургических произведений, с которыми ему предстоит творчески работать как в учебных спектаклях, так и в будущей профессиональной деятельности.

3. СОДЕРЖАНИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Раздел I. Введение в мир философии

Тема 1. Характеристики современной культуры, которым имманентно присуща потребность в знании истории вообще и истории философии в частности.

Тема 2. Как человечество духовно осваивало мир: от мифа к философии.

Тема 3. Философия как вид духовной деятельности человека, ее истоки, соотнесенность философии с мифологией, религией и искусством.

Тема 4. Предмет и основная проблематика философского мышления. Основные философские проблемы и их историческое развитие.

Тема 5. Смысл и назначение философии.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

Тема 1. Социокультурные основания содержания древнекитайской философии и особенности ее развития.

Тема 2. Основные направления и философские школы Древнего Китая:

отношению к классическому метафизическому мышлению, диалектической логике и традиционному аксиологическому пространству, изменяет векторы своего внимания. Не имея возможности перечислить весь спектр и плюрализм этих векторов, ограничимся краткой, но внятной формулировкой этой стратегии Жилем Делёзом в его работе «Что такое философия?» (1991 г.): «вести себя не по отношению к универсальному общему, а по отношению к единичному или особенному, лишённому подобного или равноценного». С его точки зрения, главное в философском творчестве – нахождение понятийных средств, адекватно выражающих подвижность жизни, ее многообразие.

Усиливает сложность пересмотра и ревизии учений, отказывающихся искать и детерминировать суть и связи изучаемых объектов, еще и отсутствие монолитности в философском феномене постмодернизма, его многопроектность и программный плюрализм. Почти в каждом исследовании общих характеристик постмодернистского мышления называется, как правило, не менее десяти его версий и подходов (от текстологического и коммуникативного до шизоаналитического), не говоря уже о практически неограниченной и зачастую метафорической терминологии, для понимания которой неслучайно создаются специальные словари и справочники.

Если обратиться к указанному в начале исследования приему пробабиллизма даже на основании первых двух предлагаемых обстоятельств, совершенно очевидным становится затруднение (а может и невозможность) в осуществлении ревизии постмодернизма. Какой может быть подобная ревизия, с чем соотносить критические замечания в том случае, когда суть учения неуловима, когда детерминизм рассматривается не линейно, а дискретно и веерно?

А главное затруднение – что же собой будет представлять достигнутый в процессе ревизии результат?

Это затруднение становится наиболее очевидным при соотнесении самого процесса критического осмысления и ревизии постмодернистского философствования с основными принципами последнего. Я имею в виду, что практически

остановлюсь на трех тезисах, связанных с проблемами генезиса постмодернизма, сущностью постмодернистской философии, основными ее приемами и методами и – соответственно – теми возможностями ревизии постмодернистского мышления, которые предоставляют эти основания.

Во-первых, в разнообразных версиях самоидентификации постмодернистского философствования авторы называют разные даты возникновения и самого исследуемого феномена, и термина, его определяющего. На сегодняшний день этот маятник в хронологии колеблется от первых употреблений термина «постмодернизм» в книге Р. Равница «Кризис европейской культуры» в 1917 г. до появления в 1979 г. работы Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании», в которой был утвержден философский статус этого понятия и его содержания. В иронической версии Умберто Эко начало постмодернизма можно смоделировать уже в античные времена и «объявить постмодернистом самого Гомера». В других версиях можно встретить утверждение о том, что каждая эпоха нуждается в своем собственном варианте постмодернизма. И это обстоятельство не может не порождать сложностей в процессе критического осмысления (и тем более, пересмотра и ревизии) исследуемого феномена.

Второе обстоятельство, создающее почти непреодолимые препятствия в процессе пересмотра и ревизии постмодернистского философствования, связано с тем, что очень условно можно назвать сущностью этого мышления, ведь сами представители постмодернистского мышления постулируют свое кредо как отказ от возможности построения единой концепции и системной модели мира, отказ от поисков метафизических первоначал и смыслов. Почти хрестоматийным в пространстве исследований постмодернистского мышления стало признание М. Фуко, утверждающее отсутствие исходного смысла бытия мироздания: «...за вещами находится не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов». Сама «познавательная стратегия» постмодернизма, критически ориентированная по

- конфуцианство;
- даосизм;
- легизм.

Тема 3. Единство Неба, Земли и Судьбы Человека в философии Древнего Китая.

Тема 4. Социокультурные основания содержания философско-религиозных исканий Древней Индии.

Тема 5. Основные направления религиозной философии и светские философские школы Древней Индии:

- брахманизм;
- бхагавадгитизм;
- джайнизм;
- буддизм;
- чарвака-локаята.

Тема 6. Система развертывания мира, пути знания, любви и достижения освобождения.

Тема 7. Европейские аналогии. Причины возрождения интереса к древневосточной философии в современной культуре.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

Тема 1. Досократовская античная философия: Космос, Бытие, Логос.

Тема 2. Софисты. Сократ и сократические школы. Поворот от натурфилософии к антропоцентризму.

Тема 3. Античная философия: время целостных систем (от Платона к Аристотелю).

Тема 4. Философия поздней античности.

Тема 5. Особенности постановки философских проблем и развития философии в Средние века. Ее предназначение в средневековой культуре.

Тема 6. Идеи и тенденции философии эпохи Возрождения.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

Тема 1. Особенности развития философии в культуре Нового времени. Трансформация основных философских проблем.

Тема 2. Немецкая классическая философия.

Тема 3. Социально-философская концепция марксизма.

Тема 4. На пороге XX в. Философия иррационализма.

Тема 5. Современная западная философия.

4. ЛЕКЦИИ

Раздел I. Введение в мир философии

Тема 1. Характеристики современной культуры, которым имманентно присуща потребность в знании истории вообще и истории философии в частности.

Тема 2. Как человечество духовно осваивало мир: от мифа к философии (проблемы мировоззрения и его роль в жизни человека).

Тема 3. Философия как вид духовной деятельности человека, ее истоки, соотнесенность философии с мифологией, религией и искусством.

Тема 4. Предмет и основная проблематика философского мышления.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

Тема 1. Социокультурные основания содержания древнекитайской философии и особенности ее развития.

Тема 2. Основные направления и философские школы Древнего Китая.

Тема 4. Социокультурные основания содержания философско-религиозных исканий Древней Индии.

Тема 5. Основные направления религиозной философии и светские философские школы Древней Индии.

Тема 6. Система развертывания мира, пути знания, любви и достижения освобождения.

В качестве приложения к данному разделу предлагается статья автора настоящего пособия, опубликованная в 2012 г.

Приложение

Возможна ли ревизия постмодернизма?

(размышления дилетанта в жанре вопросительной интонации)

Когда-то давно, более ста лет тому назад, П. А. Флоренский, создавая свою богословскую диссертацию «Столп и утверждение истины», воспользовался приемом пробабиллизма, который сам он интерпретировал следующим образом: если бы истина была, то какой бы она должна была быть. То есть предложил своим читателям рассуждать вместе с ним о поставленной проблеме в сослагательном наклонении.

Примерно в таком же русле развивалось направление моих мыслей, когда в тематическом горизонте конференции мною была обнаружена проблема ревизии постмодернизма и поисков ее оснований. В далекие теперь времена идеологического монизма проблемы ревизионизма решались однозначно, зримо; ревизионизм обнаруживал себя со всей очевидностью при соотнесении его положений с основными принципами марксистско-ленинского учения в любой из его частей. Столь же очевидны были и принципы осуществленной ревизии и возможности ее критики.

Все наработанные в течение двух столетий методы и приемы, дающие возможность проведения ревизии того или иного учения или борьбы с ревизионизмом, утрачивают свой авторитет и действенность в том случае, когда мы в качестве ревизуемого имеем дело с таким объектом исследования, как постмодернизм и постмодернистская философия, ибо в этом случае налицо достаточно широкий спектр предлагаемых обстоятельств, которые не возникали в ситуации пересмотра классически существующих философских, научных, культурных парадигм. Не имея возможности проанализировать все пространство этого спектра в кратком изложении,

неизбежностью ставила вопрос о рамках. «Машины желания», согласно этой версии, «встроены» в «социальные машины», которые и осуществляют эту организующую функцию по классификации желаний, их соподчинения, тотальной иерархизации, что в конечном счете приводит к насильственному подчинению микропроцессов индивида макропроцессам социума. Это противостояние «живого» и организованного желания символизируется в шизоанализе противоположностью шизофреника и параноика: параноик интерпретируется авторами шизоанализа как сила, способная остановить свободный поток желаний, оформить его в некое единство, превратить «социум как историю» в «социум –мегафабрику». Они определяют параноика как мастера больших ансамблей, статических стадных образований, организованных толп; параноик «фабрикует массы»; тогда как с личностным типом «шизо» связываются надежды на возможность освободиться от репрессивных механизмов культуры (прежде всего культуры капиталистической) без осуществления очевидных революционных преобразований. Формула шизоанализа: «желание не желает революции, оно само является революционным».

Наиболее эффективным путем подобного освобождения Гваттари и Делёз считают так называемое «ускользание», в результате которого индивид избегает определенности, а значит, и репрессивности социума по отношению к себе. Основными «стратегиями ускользания» как раз и являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение.

Задания и вопросы по теме для самостоятельной работы

а) для порогового и продвинутого уровня – найти в словарях по постмодернизму одно-два определения терминов «дискурс» и «нарратив», выбрать более понятный вариант и объяснить, почему избран именно он;

б) для высокого уровня – найти в словарях и энциклопедиях интерпретацию постмодернистских метафор: «Смерть Бога», «Смерть автора», «Смерть субъекта»; определить, в чем заключается связь между ними.

Тема 7. Европейские аналогии. Причины возрождения интереса к древневосточной философии в современной культуре.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

Тема 1. Досократовская античная философия: Космос, Бытие, Логос.

Тема 2. Софисты. Сократ и сократические школы. Поворот от натурфилософии к антропоцентризму.

Тема 3. Античная философия: время целостных систем (от Платона к Аристотелю).

Тема 4. Философия поздней Античности и ее влияние на формирование христианского мировоззрения.

Тема 5. Особенности постановки философских проблем и развития философии в Средние века. Ее предназначение в средневековой культуре.

Тема 6. Идеи и тенденции философии эпохи Возрождения.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

Тема 1. Особенности развития философии в культуре Нового времени. Трансформация основных философских проблем.

Тема 2. Немецкая классическая философия.

Тема 3. Социально-философская концепция марксизма.

Тема 4. На пороге XX в. Философия иррационализма.

Тема 5. Современная западная философия.

5. ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ (СЕМИНАРЫ)

Раздел I. Введение в мир философии

Тема 4. Предмет и основная проблематика философского мышления. Основные философские проблемы и их историческое развитие.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

Тема 3. Единство Неба, Земли и Судьбы Человека в философии Древнего Китая.

Тема 7. Европейские аналогии. Причины возрождения интереса к древневосточной философии в современной культуре.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

Тема 3. Античная философия: время целостных систем (от Платона к Аристотелю). Место искусства и театра в этих системах.

Тема 6. Идеи и тенденции философии эпохи Возрождения. Особенности гуманизма в философии эпохи Возрождения. Трансформация основных философских проблем в эпоху Нового времени.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

Тема 2. Немецкая классическая философия. Проблемы искусства и художественного творчества в немецкой классической философии.

Тема 4. На пороге XX в. Философия иррационализма. Философия жизни – философия культуры. Философия экзистенциализма и ее влияние на культуру XX в.

Тема 5. Современная западная философия. Особенности философии постмодернизма на рубеже XX–XXI вв.

(Т. 2); «Кафка, к проблеме малой литературы»; «Что такое философия» и других. В последних своих индивидуальных работах он излагает основы шизоанализа (эту версию постмодернизма так и называют «шизоаналитической»): «Машинное бессознательное», «Шизоаналитические картографии».

В свое время Гваттари интересовался идеями психоанализа (не только Фрейда, но и неофрейдистов), но после того, как признал шизофрению отправным пунктом в изучении невротизов и основал собственную альтернативную клинику, относился к психоаналитическим методам критически. В его версии бессознательное трактуется широко, он пытается объединить политические и психиатрические основания; само бессознательное отождествляет со структурой внутреннего мира человека и чего-то внешнего по отношению к нему, воплощающегося в атмосфере, предметах, поступках. Психоаналитическому бессознательному Гваттари противопоставляет «машинное бессознательное», которое состоит из машин желаний. По его мнению, психоанализ пришел к односторонним выводам, акцентирующим внимание на комплексах (Эдип), кастрации, к применению в адрес бессознательного различных репрессивных механизмов. «Машинное бессознательное», согласно Гваттари, наполнено различными абстрактными машинизмами, которые побуждают его к производству и воспроизводству образов, слов, желаний. Особое место отводится «персонификации» составляющих личное бессознательное структур: Оно, Эго и Супер-эго; в логике шизоанализа этот процесс уподобляется «театральной постановке», а Сверх-я или Танатос появляются как театральные «боги из машины», машины желаний все больше работают за кулисами. В результате оказывается «раздавленным» механизм производства желаний или эти машины производят иллюзии и «сценические эффекты».

Мир желаний в шизоанализе выступает как разветвляющийся до бесконечности, это мир, в котором возможно всё. И эталонной фигурой, реализующей эту неограниченность желаний, с точки зрения Делёза и Гваттари, является шизофреник, полнота мира желаний аналогична собственному опыту шизофреника. Но сама возможность этой ничем не ограниченной полноты с

объединения. Это территория пост-агностицизма, складывающаяся из отрицания самой возможности постижения реальности и истины, поскольку люди не располагают возможностями непосредственного доступа к реальности, следовательно, отсутствуют и адекватные средства для ее познания. Реальность, с их точки зрения, недоступна человеку в силу особенностей связи мышления и языка; последний придает форму человеческим мыслям, поэтому люди являются «пленниками языка», а реальность, конструируемая с помощью языка, попадает во власть тех, кто этот язык формирует.

Один из «классиков» постмодернизма М. Фуко (1926–1984), подвергая осмыслению сам процесс эволюции этого течения, подчеркивает становление нового стиля мышления и новой культуры, осуществляющееся в постмодернизме. Он считает, что новый опыт последнего столетия в жизни человечества «невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики»; новый способ видения мира в современной культуре обнаруживает потребность в новом языке для своего выражения. С точки зрения Фуко, таким поиском нового языка и является постмодернизм. Поэтому постмодернизм представляет собой «эпоху не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания». Этот поиск будет сопровождаться рождением невероятно многочисленных метафор и терминов, а затем – их оттенков и нюансов, что, безусловно, затрудняет понимание итоговых достижений постмодернизма.

В учебнике Б. В. Маркова «Философия» исследование этого течения основывается на подробном анализе творчества М. Фуко и Ж. Бодрийяра (1929) с фрагментарным обращением к теме деконструкции Ж. Деррида (1930–2004). Для освоения темы рекомендовано обратиться к изучению данного раздела учебника (С. 141–154).

В нашем пособии упомянем учение Ф. Гваттари (1930–1992), о котором реже приводятся сведения в учебных пособиях.

Феликс Гваттари интересен неожиданным акцентом в рамках постмодернистской философии, названным шизоанализом, создателем которого и считают Гваттари. Общие постмодернизму философские проблемы он разрабатывал в совместных с Жаком Деррида исследованиях: «Анти-Эдип»

6. СОДЕРЖАНИЕ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ СТУДЕНТОВ ПО ТЕМАМ ДИСЦИПЛИНЫ

6.1 Содержание самостоятельной работы студентов по темам

Раздел I. Введение в мир философии

Тема 1. Интерпретация отрывков из философских текстов по заданию педагога.

Тема 2. Изучение учебной литературы.

Тема 3. Чтение параграфа учебника.

Тема 4. Поиск литературы для письменной работы с карточками по заданию педагога.

Тема 5. Чтение параграфа учебника.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

Тема 1. Чтение параграфа учебника.

Тема 2. Поиск литературы, чтение научных статей для составления хронологических таблиц.

Тема 3. Чтение первоисточников, подготовка к практическому занятию.

Тема 4. Чтение параграфа учебника.

Тема 5. Поиск литературы, чтение научных статей для составления хронологических таблиц.

Тема 6. Чтение первоисточников, сравнительный анализ религиозных и нерелигиозных идей.

Тема 7. Поиск актуальных материалов, чтение первоисточников, подготовка к практическому занятию.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

Тема 1. Сравнительный анализ основных материалистических идей на основании чтения первоисточников и параграфа учебника.

Тема 2. Чтение художественных текстов о Сократе и сопоставление их с учебно-справочными источниками.

Тема 3. Работа с первоисточниками «Пир», «Государство» (Платон) и «Поэтика» (Аристотель). Подготовка к практическому занятию.

Тема 4. Чтение параграфа учебника.

Тема 5. Поиск научных материалов, чтение текстов. Создание таблицы основных средневековых символов.

Тема 6. Работа с текстами. Сравнительный анализ системы символов Средневековья и эпохи Возрождения.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

Тема 1. Чтение философских первоисточников. Выявление особенностей развития материализма и идеализма в культуре Нового времени.

Тема 2. Чтение первоисточников, подготовка к практическому занятию.

Тема 3. Чтение параграфа учебника. Поиск материалов об исторических судьбах марксизма.

Тема 4. Чтение текстов А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Выявление основных проблем их философии культуры.

Тема 5. Чтение текстов философов-экзистенциалистов. Подготовка к практическому занятию.

6.2 Содержание вариативной (необязательной) составляющей самостоятельной работы

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

- Сравнительный анализ древнеиндийских текстов и текстов песен Б. Гребенщикова.

- Сравнительный анализ древнекитайских и древнеиндийских текстов и текста романа Г. Гессе «Игра в бисер» (по желанию для высокого уровня).

авторов, является акцентирование внимания на необходимости новизны в современной культуре: необходимы новый стиль научного и художественного мышления, новое разнообразие видов и жанров искусства, новые выразительные средства, новые пути осмысления и новые философские направления, позволяющие фиксировать разнообразие духовной и ментальной специфики современной эпохи в целом.

Если согласиться с точкой зрения на возникновение термина «постмодернизм» в 1917 г. (работа Р. Равница «Кризис европейской культуры»), то можно заметить, что почти за сто лет существования и использования термина для анализа современной культурной ситуации вектор этого использования смещался из исследований по искусству в область философского знания более 60-ти лет. И только к 1979 г. постмодернизм утверждается в статусе философской категории в работе Ж.-Ф. Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании». При этом нельзя не учитывать, что подавляющее большинство авторов, признающих себя в качестве постмодернистов в философии, в то же время объявляют себя и пост-философами, а свою рефлексию – пост-философией. Этот особый тип философствования, во-первых, не представляет собой единого направления мысли; во-вторых, пост-философия олицетворяет собой своеобразный отказ от всех (или почти всех) характерных черт, свойственных прежней философии, как классической, так частично и неклассической. В пост-философии отсутствует разделение привычных спектров философского знания, то есть нет деления на онтологию, гносеологию, аксиологию и т.п.; с пафосом декларируется невозможность продолжения формулировки метафизических проблем и метафизики как таковой. Философия постмодернизма отказывается также от бинарного дихотомического мышления, разрушая «рамки» привычных дуальных связей: внутреннее – внешнее, мужское – женское, объект – субъект и др. В этом типе философствования почти до неузнаваемости изменяются проблемы истины, смысла, ценности, реальности; список может быть продолжен.

Основные представители философии постмодернизма сложно выражают те идеи, которые их объединяют. Тем не менее возможно выявление своеобразного проблемного поля такого

поле многообразия интерпретаций, отсутствия гарантированных оснований и традиций, проблематичной толерантности и т.п. современному думающему человеку предстоит, по формулировке философа, «выполнить упражнение на обретение свободы».

Задания и вопросы по данной теме

а) для порогового и продвинутого уровня – найти в параграфах учебников и словарях определения терминов: «предпонимание», «диалог», «традиция», «круг понимания» – и попытаться обнаружить связь между их содержанием (самостоятельно или с помощью обращения к материалу учебников);

б) для высокого уровня (задание «на опережение») – обнаружить основные черты «ослабленного мышления», названные Джанни Ваттимо, и попытаться сопоставить их с характеристиками ослабленного постдраматического театра, о котором пишет Ханс-Тис Леман в одноименной книге «Постдраматический театр» (М., 2013).

5.6. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ.

В литературе, посвященной проблемам постмодернизма, принято выделять и различать термины «постмодерн» и «постмодернизм». Не вдаваясь в тонкости и нюансы этих различий, усвоим основное. Ю. Хабермас, известный немецкий философ и социолог, отмечал, что постмодерн – это особое состояние современной культуры, замещающее культуру модернизма, со всеми ее неклассическими жанрами искусства, формами философствования, «безбрежной» массовой культурой и т.п.

Постмодернизм, по его же определению, является «культурным продуктом» эпохи постмодерна. Это интеллектуально-философская рефлексия над «состоянием постмодерна». Ее особенностью, объединяющей разных

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

- Работа по сопоставлению текстов статьи Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» и его пьесы «За закрытой дверью» с последующим обсуждением на семинаре.

7. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ И ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Основная литература

Раздел I. Введение в мир философии

1. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
2. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
3. Никитина И. П. Философия искусства. – М., 2012.
4. Чанышев А. Н. Философия древнего мира: учебник для вузов. – М., 2001, (гл. «Генезис философии»).
5. Чанышев А. Н. История философии древнего мира. – М., 2005.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

1. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
2. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
3. Никитина И. П. Философия искусства. – М., 2012.
4. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. – М., 2001.
5. Чанышев А. Н. История философии древнего мира. – М., 2005.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

1. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
2. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.

3. Никитина И. П. Философия искусства. – М., 2012.
4. Рассел Б. История западной философии. Т.1. – М., 2004.
5. Реале Дж. / Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т.1–2. – СПб., 1994.
6. Чанышев А. Н. История философии древнего мира. – М., 2005.
7. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. – М., 2001.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XX вв.)

1. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 2001 (Библиотека истории и культуры).
2. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
3. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия. Издание второе, исправленное и дополненное. – М., 2003.
4. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
5. Никитина И. П. Философия искусства. – М., 2012.
6. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т.3–4. – СПб., 1996.

Список текстов (первоисточников), обязательных для прочтения

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

1. Бхагавадгита. Философские тексты «Махабхараты». – Ашхабад, 1978.
2. Древнекитайская философия. Сборник текстов в 2-х т. – М., 1972–1973.
3. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов. – Харьков, 2004.
4. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–3. – М., 1956–57.

процессе ее обоснования. В последней главе книги «Призвание и ответственность философа» он исследует проблему связи философии с полисом, в котором она, собственно, и родилась в условиях Древней Греции. По его мнению, политическая деятельность не противоречит профессиональному призванию философа, а, скорее, расширяет возможности как философии, так и самого философа в современной культуре. Эта связь, конечно, не означает совпадения этих видов деятельности. Для Ваттимо политическое призвание в чистом виде отличается от философского призвания, ориентированного на политику, поскольку политическая деятельность философа призвана в большей степени быть педагогической, она скорее ориентирована на трансформацию человеческой личности, чем социальных структур. Играет свою роль и меньшая ангажированность философа в конкретных политических обстоятельствах, важна также и возможная критическая дистанция по отношению к настоящему положению дел. Итальянский философ считает, что его собственный опыт и стремление заниматься политикой носят «более универсальный характер», чем деятельность профессионального политика. Думается, немаловажным обстоятельством в подобном подходе выступает и возможность соотнесения своей деятельности и личностных возможностей с тотальностью духовной жизни. Заключительный вывод Ваттимо из этих рассуждений звучит очень определенно: «Для меня единственный способ заниматься сегодня философией – это способ, исходящий из религии и политики».

Завершая обзор творчества Джанни Ваттимо и его исследования ослабленного мышления, представляется важным обратить внимание на следующие обстоятельства: очень многие признаки «ослабленности» выглядят достаточно узнаваемыми в самых разных сферах культуры и в самых различных странах и регионах; но что еще более существенно – так это поиски рецептов деятельности в подобных предлагаемых обстоятельствах, всегда обращенные к необходимости «учитывать» отдельного человека, какими бы странностями не были усилия последнего в его интеллектуальных, политических, религиозных и художественных исканиях. Ибо именно в этом

именно ее способность говорить со всеми, служа не только целям разъяснения и упорядочивания, но и обогащения, и усиления значений и смыслов ценностей, мировоззрений, которые делают людскую жизнь человеческой».

Однако, учитывая позицию Джанни Ваттимо и его взгляд на природу философского знания, а также – знания (и даже веры) вообще, необходимо помнить, что для него знание – это то, что «знаю Я», что «понятно Мне»; формула веры – «я верю, что я верю». При подобном ходе рассуждений с неизбежностью встает вопрос о местоимении я, когда речь идет о выражении собственных мыслей. К тому же в случае с философским знанием не может не вставать проблема «начала», ибо философия и сегодня остается «мышлением о началах». Проблематичность существования «начал» связана с признанием Джанни Ваттимо орнаментального характера современной культуры и роли в ней нигилистической герменевтики ослабленного мышления. В своем обзоре книги Ваттимо «Призвание и ответственность философа» Ю. А. Кимелев отмечает, что «данное рассуждение позволяет Ваттимо обратиться к вопросу о том, следует ли философу “писать в первом лице”. Такой стиль является на деле определенным вариантом решения проблемы начала, поскольку позволяет выразить и произвольную (личностную) и необходимую (надличностную) природу того, о чем говорится, а также тех способов, с помощью которых говорится». В силу такого решения вопроса итальянский философ свободен в собственных текстах, в их жанровом разнообразии, а иногда – и смешении, в диалогичности, в использовании «оценочных суждений», в воспроизведении житейских историй и примеров, делающих сложные философско-метафорические тексты более доступными и «прозрачными» для понимания читателем. И, конечно, не может не подкупать та открытость для дискуссий или интерпретаций, которая свойственна практически всем его основным произведениям.

Выводы о том, что философу позволительно и даже необходимо «говорить в первом лице» содержательно сопрягаются с активной публицистической и политической позицией самого итальянского философа, в особенности в

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

1. Августин Аврелий. Исповедь. Абельяр Пьер. История моих бедствий. – М., 1992.
2. Антология мировой философии. В 4 т. Т.1–2. – М., 1969.
3. Аристотель. Сочинения. – Калининград, 2002.
4. Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб., 2000, (Поэтика, с. 23–80).
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
6. Диоген Лаэртский. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
7. Макиавелли. Государь. – М., 1990.
8. Марк Аврелий. Наедине с собой. – Л., 1965.
9. Монтень М. Опыты. – М., 1991.
10. Платон. Диалоги. – Харьков: «Фолио», 2004.
11. Платон. Сочинения в 3 т. – М., 1968 («Пир», «Федон», «Ион», «Теэтет», «Государство»).

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XX вв.)

1. Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Д. Сочинения. – М., 1978.
2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2 тт. – М., 1977 («Новый органон», «Новая Атлантида»).
3. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
4. Гегель Г. Феноменология духа. – М., 1993.
5. Гоббс Т. Сочинения. В 2-х тт. – М., 1989. («О человеке», «О свободе и необходимости», «Левиафан»).
6. Декарт Р. Сочинения. – Калининград, 2005.
7. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. – М., 1989. («Рассуждения о методе», «Правила для руководства ума»).
8. Дидро Д. Сочинения. В 2 т. – М., 1986. («Прогулки скептика, или Аллеи», «Парадокс об актере»).
9. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1989.
10. Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. – М., 1965. («Основы метафизики нравственности»).

11. Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
13. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. – М., 1954.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3., гл. I. – М., 1955.
15. Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. / под ред. К. А. Свасьяна. – М., 1990.
16. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
17. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.
18. Сартр Ж.-П. Слова. – М., 1966.
19. Спиноза Б. Сочинения. – Калининград, 2005.
20. Сумерки богов. Сборник. – М., 1989.
21. Фейербах Л. Сочинения. В 4 т. – М., 1967. («Сущность христианства», «Писатель и человек»).
22. Фихте И.-Г. Сочинения. В 2 т. – М., 1993. («Назначение человека»).
23. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1993.
24. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
25. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
26. Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990.
27. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
28. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
29. Хейзинга Й. Человек играющий. – М., 1992.
30. Шеллинг Ф. Философия искусства. – М., 1966.
31. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1990.
32. Шопенгауэр А. Избранное. – М., 1992.
33. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21, гл. III, IV. – М., 1961.
34. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М., 1998.
35. Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992.
36. Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М., 1991.
37. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

направлении. В своих интервью, политических заметках и даже в больших работах: «Техника и существование» и «Призвание и ответственность философа» – Ваттимо размышляет о необходимости для философа заниматься этими видами деятельности и о функциях философии в эпоху постмодерна. Итальянский философ неоднократно (и честно) заявлял, что не считает философию наукой в том строгом смысле, в соответствии с которым наука представляет собой знание, полученное на основе определенных методов, содержащее определенную научную парадигму, поддающееся опытной и экспериментальной проверке. Не верит он и в возможность вспомогательной роли философии по отношению к научному знанию, будь то естественные или гуманитарные науки. И лишь в какой-то мере наукой можно считать историю философии, ибо в этой области применимы отдельные стандарты научности. Сегодня уже известна и русскоязычному читателю ироничная дефиниция содержания философского знания, сформулированная Ваттимо: «Философия есть продукт конфликта интерпретаций». Свое же ремесло «философа», как правило, упоминает в кавычках, подчеркивая при этом, что кавычки поставлены не из ложной скромности. Казалось бы, подобная оценка ослабленности философского знания не оставляет шансов на продуктивное участие философии в жизни и развитии современной культуры.

Но сам итальянский философ обнаруживает такие возможности, поскольку не ограничивается только теоретическим рассмотрением проблемы, а постоянно включает свой интеллект и темперамент в новые политические и просветительские проекты. Одним из таких педагогических проектов являлся телевизионный цикл лекций по философии для студентов инженерных специальностей. Оценивая и процесс, и результаты «философского» общения со слушателями – не специалистами, Ваттимо приходит к выводу, что культурный шанс философии существует только при условии, что она не будет жить только в качестве какого-то узкоспециального знания, развиваясь и воспроизводя себя внутри собственных учреждений. «Единственный “общественный рецидив” философии, – пишет он в “Технике и существовании”, – это

до этого никогда не состоял в ней; в 2013 г. он приехал в Москву, чтобы понять, что осталось «после коммунизма», хотя в интервью, данном «Новой газете» заявил: «У вас не было коммунизма, всё, что у вас было, это... индустриализация слаборазвитой страны». С другой стороны, по его мнению, только теперь коммунизм впервые и возможен.

Однако в анализе современного левого движения, состояния политического мышления современной Европы в целом звучат уже знакомые ноты и акцент на рассеивании и ослаблении последнего. Если речь идет о левых идеях, то он вынужден признать: «Коммунизм как идея постепенно растворился в сознании людей. Но это не было результатом какой-то капиталистической пропаганды. Это был вполне естественный феномен. Растворилось как бы все протестное». Аналогичные процессы наблюдаются и по отношению к демократическим идеям, Ваттимо отмечает, что «теперь очень немногие верят в выборы. Люди привыкли к ним, но в них не верят. Мы вообще наблюдаем теперь ослабление “политического отношения к жизни”... В Италии у нас теперь в моде “аполитичность”... В массах все еще есть желание соучастия, но в политиков они больше не верят. Сейчас это люди, работающие за зарплату. Нередко это честные люди, но делают они то, что им говорят».

Несмотря на открытые Джанни Ваттимо проявления деболящего мышления, ему чужды как пессимизм по поводу этого «открытия», свойственный критикам индустриальной культуры (Т. Адорно, Г. Маркузе); так и оптимизм простого приятия этой очевидности теоретиками постмодерна. Думается, невозможно упускать из виду «широкие прожилки прагматизма», о которых упоминалось выше, ибо в какой-то мере именно они позволяют итальянскому философу занять позицию своеобразного «ироничного реалиста», считающего возможным еще и действовать на основании указанного открытия: будь то деятельность политическая или педагогическая.

Обе эти сферы для него являются территориями «обжитыми», собственный многолетний опыт преподавания и участия в политической жизни страны и Европы дает возможность осмысления, оценок и перспектив деятельности в этом

Дополнительная литература

Раздел I. Введение в мир философии

1. Лаврикова И. Н. Философия. Учимся размышлять. – М., 2011 (для самостоятельной работы студентов).
2. Леви-Брюль Первобытное мышление. – М., 1930.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М., 1989.
4. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
5. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. Часть 1. – М., 2002.
6. Пропп В. Я. Мифология сказки. – М., 1998.
7. Сидоренко Н. И. Философия науки античности: учебное пособие. – М., 2009.
8. Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1989.
9. Философия // Краткая философская энциклопедия. – М., 1994.
10. Философия // Статья в Философском энциклопедическом словаре. – М., 1983.
11. Философский словарь студента / под общ. ред. В. Ф. Беркова, Ю. А. Харина. – Минск, 2003.
12. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. (Лекции I, II).
13. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

1. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М., 1980.
2. Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание «И-цзин»: Сборник. – М., 1998.
3. Иконникова Г. И., Иконникова Н. И. Философия Древнего мира. Учебное пособие. – М., 2010.
4. История китайской философии. – М., 1989.
5. Культура Древней Индии. – М., 1975.
6. Лукьянов А. Е. Истоки Дао. – М., 1992.
7. Томпсон М. Восточная философия. М., 2002.
8. Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской литературы. – М., 1978.

9. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

1. Античное наследие в культуре Возрождения. – М., 1984.
2. Антология кинизма. – М., 1986.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. – М., 2001.
4. Баткин А. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989.
5. Бозций. Утешение философией. – М., 1990.
6. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989.
7. Вернон Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
8. Вторая половина XV века. – М., 1983.
9. Гончарова Т. В. Эпикур. ЖЗЛ. – М., 1988.
10. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980.
11. Грядовой Д. И. История философии. Средние века. Возрождение. Новое время. Книга 2. – М. 2009.
12. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.
13. Гусейнов А. А. и др. Краткая история этики. – М., 1987.
14. Гусейнов Г. Ч. Драматургический метод Платона. – М., 1981.
15. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – М., 1990.
16. Иконникова Г. И., Иконникова Н. И. Философия Древнего мира: учебное пособие. – М., 2010.
17. Кессиди В. Х. Вечный спутник человечества. Трактат учения и деятельности Сократа в советский период. К 2400-летию со дня смерти Сократа // Вопросы философии. – 2001. – № 8.
18. Кессиди В. Х. Сократ. – М., 1976.
19. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993.
20. Кузанский Н. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. Об ученом незнании. – М., 1980.

закон, на который может ориентироваться нигилистическая герменевтика, есть лишь следование той закономерности, той очевидности смысла, что бытие все больше и больше «открывается мне» именно как интерпретация; открывается – исчезая».

Более того, в этой модели ослабленного бытия и ослабленного мышления даже Бог приобретает орнаментальный характер, то есть религиозность тоже выступает в ослабленной форме. Во введении к книге «После христианства» Джанни Ваттимо воспроизводит фрагмент своего разговора, в котором на вопрос друга: «Веришь ли ты в Бога?» – он дает, казалось бы, парадоксальный ответ: «Я верю, что я верю». Анализируя позже суть своего ответа, философ подчеркнет двойное значение глагола *верить*: с одной стороны, он означает непоколебимую уверенность, с другой – гипотетический смысл – не знаю точно, но верю. Ваттимо считает, что в его «формуле веры» первый глагол *верю* употреблен во втором смысле, а второй – в первом значении этого же глагола. Именно такова, по его мнению, сегодня ослабленная религиозность большинства думающих людей, феномен моды на религиозность занимает его значительно меньше, ибо последний не отличается глубиной отношения человека к Богу. «Бог – орнамент»: это формула не только ослабленной религиозности. Итальянский философ подчеркивает, что «каждый знает, о чем я говорю, ибо более или менее подобный опыт есть у каждого из нас», хотя у этой религиозности нет догматов, институтов и четко очерченных границ, да и опыт проживания подобной религиозности тоже иной. В послесловии к этой же книге Д. Новиков пишет о том, что формула «Бог – орнамент» соседствует и связана у Ваттимо с другой – «Мир – музей», где мы – лишь посетители, «работой» которых становится раскрытие бесконечного ряда форм, лишенных образца, фрагментов узора-музея.

Не менее парадоксальным выглядит в формулировании Джанни Ваттимо и ослабление политического мышления и «политического отношения к жизни» современного европейского человека. Более того, парадоксальны иногда и политические «поступки» самого итальянского философа: он вступил в коммунистическую партию после падения СССР, хотя

экзистенциальный смысл, экзистенциальный запрос, на который оно отвечает, состоит в расширении жизненного мира посредством отсылки к другим возможным жизненным мирам, которые являются не только воображаемыми или второстепенными и дополнительными мирами по отношению к реальному миру; так называемый реальный мир образуется и возникает во взаимной игре многих жизненных миров как их остаток».

В этом по-новому «прочитанном» эстетическом опыте, по мнению Ваттимо, возможно обнаружить наиболее отчетливо представленную тенденцию в целом. Конфликт существует не между реальностью и ее дереализацией, например, вследствие вторжения избыточного символического, но между дереализацией, как имеющим место феноменом, и возможностями его осознания. Мышление есть ослабление бытия. Отправной точкой ослабленного мышления как сознательного способа мыслить «реальность» *ослабляемого бытия* может быть только *нигилизм* – точка в истории мышления, когда мышление оборачивается в «ничто», обнаруживая исчезновение своего предмета. Это есть та точка, где *ослабленное мышление* способно впервые осознать собственную нигилистическую онтологию и сделать соответствующие выводы о собственных критериях, возможностях, сферах, генезисе, а герменевтика обретает новую программу.

Здесь уместно подвести предварительные итоги в отношении шансов человека «прозрачного общества» в области мышления, понимания и искусства, поскольку эти шансы или возможности связаны именно с новой программой герменевтики, роль которой практически абсолютизируется Джанни Ваттимо. Он утверждает, что смысловая «открытость» (прозрачность) возможна лишь как многозначность, и, следовательно, роль интерпретации, ее доля в современности неизбежно возрастают. Речь идет «об интерпретации как о лишении оснований, как о «мгновенном приоткрывании смертности». В этом ее нигилистическое значение, интерпретация и есть исчерпание трансценденции. И, соответственно, бесконечность интерпретации как единственно «доступный мне» смысловой

21. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – 3-е изд., испр. и доп. – М., 2005.

22. Майоров Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979.

23. Маковельский А. С. Древнегреческие материалисты. – Баку, 1940.

24. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М., 1999.

25. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М., 2002. Часть 2–3.

26. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма (Введение. Часть 1). – М.: Гардарики, 2002.

27. Нахов И. М. Философия киников. – М., 1982.

28. Рассел Б. История западной философии. Т.1. – М., 2004.

29. Ренан Э. Ж. Марк Аврелий и конец античного мира. – М., 1991.

30. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – М., 1977.

31. Сидоренко Н. И. Философия науки античности: Учебное пособие. – М., 2009.

32. Соколов В. Средневековая философия. – М., 1979.

33. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М., 1988.

34. Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания. – Соч. в 2 тт. Т. 2. – М., 1988.

35. Сочинения итальянских гуманистов Возрождения (XV век). – М., 1985.

36. Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник – 88. – М., 1988.

37. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991.

38. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981.

39. Честертон Т. К. Святой Фома Аквинский // Вечный человек. – М., 1991.

40. Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М., 1993.

41. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991.

42. Эпикур. Письма Геродоту, Пифоклу и Менекею; Ватиканский список высказываний // Лукреций. О природе вещей. Приложение. Т. 2. – М.-Л., 1947.

43. Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Сочинения. – М., 1991.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XX вв.)

1. Антология мировой философии. Т. 2–3. – М., 1970–1971.
2. Белый А. Символизм как мирозерцание. – М., 1994.
3. Бергсон А. Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М., 1992 («Опыт о непосредственных данных сознания»).
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – СПб., 1989.
5. Богуславский В. Скептицизм в философии. – М., 1990.
6. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М., 1991 («Карл Маркс как религиозный тип»).
7. Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М., 2004.
8. Вехи. Из глубины. Сб. статей о русской революции. – М., 1991.
9. Вольтер. Философские произведения. – М., 1989 («Философский словарь»).
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.
11. Гайденко П. П. Философия Фихте: парадоксы свободы. – М., 1990.
12. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. – М., 1992.
13. Гегель Г. Наука логики. В 3 т. Т. 1. – М., 1970.
14. Гельвеций К. Сочинения. В 2-х тт. – М., 1977. («О человеке», «О счастье»).
15. Герменевтика, история и современность. – М., 1990.
16. Грядовой Д. И. История философии. Средние века. Возрождение. Новое время. Книга 2. – М., 2009.
17. Гулыга А. В. Кант. – 4-е изд., испр. и доп. – М., 2005.
18. Дидро Д. Эстетика и литературная критика. – М., 1980.
19. Долгов К. От Кьеркегора до Камю. – М., 1990.

Искусство способно лишь усилить его. Создаваемый произведением искусства эффект еще в первой половине XX в. Вальтер Беньямин (работа «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», 1936 г.) определил как «эффект шока». Ваттимо, исследуя особенности этого эффекта в ситуации постмодерна, подчеркивает: «Чтобы избавиться от ностальгии: по вечности (искусства) и подлинности (опыта), – необходимо принять как очевидное, что шок – это единственное, что сохранилось от творческого в искусстве в эпоху массовой коммуникации. Шок характеризуется двумя взаимосвязанными качествами: прежде всего, он есть не что иное, как подвижность и сверхобостренность восприятия и сознания человека мегаполиса. Этой легкой возбудимости и сверхобостренности психики соответствует искусство, ориентированное не на произведение, а на опыт, осознаваемый в микроскопических, но непрерывных вариациях (как кадры в кино). Второе свойство шока, которое конституирует его как остаточное проявление творчества в искусстве поздней современности, – это потерянности и колебание, которые связаны с тревогой и опытом смертности».

Согласно точке зрения итальянского философа, безраздельное господство массмедиа придает опыту особую подвижность и эфемерность, которые противостоят господству универсализации и формируют «общество спектакля», являющееся не только обществом видимостей, создаваемых властью, но и обществом, в котором реальность предстает более слабой, текучей; обществом, в котором опыт приобретает свойства колебания, потерянности, игры. Общий смысловой горизонт отсутствует, он бесконечно фрагментирован, и только фрагмент дает возможность воссоздавать в фантазии любое смысловое целое. Эту подвижность и эфемерность «общества спектакля» в условиях, когда завершается эпоха «метафизического театра», где все роли были четко распределены, по мнению Ваттимо, дополняет и выражает «высвобождение орнамента», или, точнее, открытие орнаментального характера как ослабленного бытия в целом, так и орнаментальной сущности прекрасного в частности.

«Прекрасное, – пишет он, – есть орнамент, поскольку его

ряду принципов: *дереализация; всеобщая эстетизация опыта; искажающее переусвоение; фрагментаризация традиции; десакрализация десакрализации, шок*. Но автор не полагает их как некие «правила для руководства ума», Ваттимо говорит об угадывании тенденций: «конца современности», дальнейшего возможного смещения языков как продуктивного акта, немислимого в «классике», – то есть в одном из образцов. Диалектальное многообразие делается доступным через свое собственное смешение, ему невозможно научить, как это делала философия (начиная с Платона), обучая «правильной речи».

В рамках учебно-методического пособия не представляется возможным проанализировать или хотя бы прокомментировать каждый из перечисленных принципов, который, конечно, имеет собственное обоснование внутри «диалекта» Ваттимо, но все они объединены «двойной темой» *дереализации-десакрализации*. Поскольку связь между ними ярче всего проявляется в процессе эстетизации и феномене всеобщей выразительности, попробуем прояснить значение этих процессов. Вокруг них и самоорганизуется главный сюжет *ослабленного мышления*. Его самые разнообразные измерения (от культа моды до философии романтиков), объединяются характерным признаком – эстетическое как всеобщая выразительность является сферой волеобразования, областью утопии. Все это: и культ художника, и искусство как «воля к власти» – уже было продемонстрировано Ницше; но важно, что этот феномен – генератор фантазий и желаний – проявился сегодня как переход «от утопии к гетеротопии»: утопия обнаружила себя как гетеротопию.

Однако не меньшую роль в эстетике Ваттимо играет другой, ставший популярным тезис – о способности произведения искусства к *дереализации*. Это свойство, игнорируемое или не обнаруживаемое предшествующей эстетикой, становится отныне не просто существенным, но главным, если не единственным. Сам феномен всеобщей выразительности порождает, прежде всего, эффект дереализации. В мире эфемеризации опыта, «рассеянного зрительского внимания» и того, что Ваттимо называет *ослаблением бытия*, дереализация есть неизбежное следствие феномена выразительности.

20. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991 («Маркс и западный мир», «Идеальное и идеал»).

21. Исаев С. А. Теология смерти. – М., 1991.

22. Коссак Е. Экзистенциализм в литературе и философии. – М., 1984.

23. Кузнецов В. Н. Западноевропейская философия XVIII в. – М. 1986.

24. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Сочинения. В 3-х тт. Т. 1. – М., 1986.

25. Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М., 1997.

26. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. – М., 2010.

27. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Сочинения. В 10 т. Т. 10. – М., 1961.

28. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М., 2002.

29. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. – М., 1993 (Кьеркегор, Ницше).

30. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

31. Рассел Б. История западной философии. Т. 1–2. – М., 2004.

32. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. – М., 1969. («Рассуждения о происхождении неравенства»).

33. Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.

34. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991.

35. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2002.

36. Соколов В. Европейская философия XV–XVII веков. Издание третье, исправленное. – М., 2003.

37. Соловьев Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М., 1991 («Кант», «Гегель»).

38. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.

39. Франк С. Л. Сочинения. – М., 1990 («Этика нигилизма», «Крушение кумиров»).

40. Франк С. Л. Ф. Ницше и этика любви к «дальнему» // Сочинения. – М., 1990.

41. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992 («Концепция человека у К. Маркса», «Как я столкнулся с Фрейдом и Марксом»).

42. Фромм Э. Искусство любить. – М., 1990.

43. Цвейг С. Борьба с демоном. – М., 1992 (Ницше).

44. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

45. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.

8. МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ОРГАНИЗАЦИИ ИЗУЧЕНИЯ ДИСЦИПЛИНЫ

Примеры тестов контрольных заданий для текущего контроля успеваемости, самостоятельной работы и промежуточной аттестации студентов.

Варианты заданий для самостоятельной работы («Обратная связь»)

Раздел I. Введение в мир философии

Задание № 1.

1. Какой вопрос находится в центре внимания гносеологической проблематики в философии? Какие варианты ответа на этот вопрос Вы знаете?

2. Какие типы мировоззрения Вы знаете? Перечислите основные отличительные черты каждого из известных Вам типов мировоззрения. Какую роль играет мировоззрение в жизни человека?

Задание № 2.

1. Как бы Вы сформулировали основной вопрос философии? Чем объяснить «вечность» подобных проблем? Какие стороны (аспекты) этого вопроса Вам удалось постичь?

2. Сумеете ли Вы назвать основные корни идеализма? Чем можно объяснить его «живучесть» в истории философии и культуры?

приписать ее истокам эсхатологичность *ослабленного мышления*, апокалиптический характер разоблачения, “показа”, которым философ наделяет общество массовой коммуникации. Однако это разоблачение ничего не “разоблачает”, конец современности не оборачивается судом истины над историей, поскольку, если действительно пытаться следовать Ваттимо, мы имеем дело с новыми условиями чтения традиции, традиции как таковой – метафизической традиции бытия; и перед нами новые условия ее существования, *традирования*, которые приводят не только к переосмыслению “содержания” традиции, но и к изменению ее онтологии, самого способа бытия смысла», которые могут быть охарактеризованы только *нигилистически*: как радикальный разрыв с бытием, то есть с любой гарантированностью, “определенностью”, данностью».

Следуя логике герменевтической мысли как Хайдеггера, так и Гадамера, Ваттимо связывает прояснение исторически данной ситуации понимания, «мне доступного понимания», с раскрытием данного смыслового горизонта, образующим «мою историчность» – то есть «мое возможное понимание». Однако область опыта, на которую спроецировано это герменевтическое внимание, с его точки зрения, есть эстетическое, пусть и весьма специфически понимаемое. Вместо логики и этики, которые доминировали в Новое время, постмодерн как постметафизическая эпоха рассматривает истину в свете эстетики и риторики. Ваттимо признает в эстетическом опыте модель опыта истины, превосходящую простой здравый смысл. Философией постмодерна, согласно ему, становится герменевтика с широкими «прожилками» прагматизма. «Законченный нигилизм» человека постмодерна есть его шанс, который политически означает преодоление отчуждения, а в индивидуальном и коллективном опыте жизни – растворение истории в конкретных индивидах.

Ваттимо неоднократно определяет искусство как опыт встречи с иными мирами, но эстетическая концепция Ваттимо радикально пересмотрела не только место эстетического в опыте, но и саму суть эстетического опыта (неслучайно многие ее положения были с интересом восприняты авторами постмодернистской волны). Эта эстетика может быть сведена к

которого мир всеобщей коммуникации «взрывается», превращаясь во множество локальных рациональностей. Джанни Ваттимо обращает внимание на то, что в обществе коммуникации на основании различий между локальными рациональностями, между «диалектами» происходит опыт встречи с другими мирами, что, в свою очередь, более мощно дает опыт свободы. Для Ваттимо смысл высвобождения различий и «диалектов» состоит, скорее, в общем эффекте потерянности, которым сопровождается этот процесс. «Если я говорю на своем диалекте, то есть существую в мире, состоящем из диалектов, то я буду осознавать, что я пользуюсь не единственным (и не единым) «языком», но именно одним из диалектов среди многих. Если я в этом мире множественности культур придерживаюсь определенной системы ценностей: религиозных, эстетических, политических, этнических – то у меня будет ясное осознание историчности, случайности, ограниченности всех этих систем, начиная с моей собственной». При этом сам процесс либерализации различий не является неизбежным отказом от всяких правил или грубым проявлением непосредственности: он, скорее, акт, посредством которого различия «обретают голос», представляют себя и, следовательно, «обретают форму», становятся распознаваемыми. По мнению итальянского философа, этот новый опыт свободы пока приводит к тому, что она выглядит проблематичной, мы сами еще недостаточно хорошо знаем, как себе ее представлять. В этой связи он высоко оценивает попытки философов-нигилистов сообщить нам способность улавливать этот опыт колебания мира постмодерна, видеть в нем шанс нового способа быть гуманными.

Вопросы и интуиции итальянского философа рождаются, пожалуй, из самой его попытки понять *ослабленное мышление*. Он раскрывает те истоки смысла, на которые указывает эта герменевтика – герменевтика ослабленного мышления (или нигилистическая герменевтика). В своем послесловии к книге «Прозрачное общество» автор перевода Д. Новиков отмечает, что, наверное, «можно пытаться увидеть в Ваттимо ожившую христианскую традицию, улавливающую христианскую составляющую Ницше и Хайдеггера; одновременно можно

Задание № 3.

1. При обсуждении какого вопроса философы разделились преимущественно на два лагеря: материализма и идеализма? Почему?

2. Перечислите основные отличительные черты философии как мировоззрения.

Задание № 4.

1. Как Вы понимаете значение слов *объективный* и *субъективный* в философии? Что, по Вашему мнению, находится в центре внимания таких философских направлений, как объективный и субъективный идеализм?

2. Какие известные стороны соотношения мышления и бытия кажутся Вам сегодня более актуальными? Почему?

Задание № 5.

1. В чем Вы сегодня видите содержательные стороны схождения религии и идеализма? В чем различия?

2. Какие характеристики современной культуры, с Вашей точки зрения, стимулируют потребность философствования? Почему?

Задание № 6.

1. Каково Ваше мнение: нуждается ли современный человек в знаниях по истории философии? Обоснуйте свой ответ.

2. Какая, по Вашему мнению, существует взаимосвязь между мировоззрением, философией и наукой? Попробуйте определить точки соприкосновения и отличия.

Вопросы к итоговому семинару по античной философии (Раздел III)

1. Место Любви и Красоты в учении Платона об идеях. Место искусства в «Государстве» Платона.

2. Место прекрасного в учении Аристотеля о формах и причинах. «Поэтика» Аристотеля: роль трагедии в жизни человека, учение о катарсисе.

Вопросы к итоговому семинару по философии экзистенциализма (Раздел IV)

1. Причины возникновения духовного течения экзистенциализма, его основные понятия (страх, отчаяние, заброшенность, абсурд, пограничная ситуация).
2. Основные предтечи экзистенциализма (Ф. Ницше, С. Кьеркегор).
3. Особенности немецкого экзистенциализма (К. Ясперс, М. Хайдеггер).
4. Особенности французского экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю).

Задание для промежуточной аттестации и подготовки к экзамену (1 семестр)

Определите авторство высказываний и поясните их смысл.

1. «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости».
2. «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 огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим».
3. «Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно каждый имеет свое особое разумение».
4. «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют».
5. «Одно и то же есть мысль и бытие...»
6. «... эфиопы говорят, что их боги курносы и черны: фракияне же представляют своих богов голубоглазыми и рыжеватыми».
7. «...бог – неподвижен, конечен и имеет форму шара».
8. «Народ должен бороться за закон, как за свои стены».
9. «Человек, который любит лишь прекрасные вещи, живет во сне, тогда как человек, который знает абсолютно прекрасное, живет наяву».
10. «...первопричины по величине неделимы».

мышления» на таких человеческих «территориях», как философия и познание, религия и искусство, политика и педагогика. Без претензии на всю полноту обзора и анализа, но со стремлением сохранить своеобразие поисков самого Джанни Ваттимо, для которых характерно постоянное пересечение смыслов, взаимодополнение одних возможностей другими, а также постоянный диалог со своими предшественниками и современниками, прямо или косвенно высказывавшимися по поводу поставленных вопросов.

Возвращаясь к упомянутым выше кавычкам и вопросительному знаку в адрес метафоры «прозрачное общество», уточним отношение Ваттимо к обеим сторонам влияния прозрачности на современное общество. Он считает, что философы и социологи XX в. сместили вектор внимания и смысловое ударение на тотальную надзорную и контролируемую природу этого социального феномена. Этот же крен «прочитывается» зачастую и в работах отдельных постмодернистских мыслителей. Самого Джанни Ваттимо больше интересует та сложная «хаотичность» постмодерна, с которой он связывает и слабости мышления, и его новые трансформации и шансы.

В первую очередь, безусловно, необходимо уяснить, в чем проявляется ослабление мышления во взглядах на историю. Уже XIX век, который зачастую определяют «веком истории», вплотную подошел к открытиям, ставящим под сомнение идею однолинейного исторического прогресса, в двадцатом веке одним из трагических ощущений истории стало, по определению К. Ясперса, открытие, что истории нет никакого дела до судьбы отдельного человека. По мнению Ваттимо, к рубежу XX–XXI вв. стало уже невозможно не замечать, что история «распалась» на «различные истории различных культур», произошел политический и практический крах европоцентризма, повлекший за собой новые возможности плюралистического исторического культурного развития, отсутствие в котором единого историко-культурного горизонта приведет к трудному поиску консенсуса, культурных диалогов, нового отношения к «чуждому» и «чужому». С этим основанием связан в какой-то мере раскол единой рациональности, в силу

на территории человеческого мышления, мировосприятия, понимания человеком истории, современности и своего места в ней. Для их исследования необходимо прокомментировать еще одно важное понятие (или опять метафору) Джанни Ваттимо, а именно – *ослабленное мышление*. Так назывался сборник статей единомышленников, изданный в 1983 г. совместно с Альдо Роватти, среди авторов был и Умберто Эко. Характеристике этого ослабленного (или «дебольного») мышления посвящены и многие страницы книги Ваттимо «Конец модернизма», вышедшей в 1985г. На страницах этой книги и в очерке «Диалектика, различие и дебольное мышление» итальянский философ подчеркивает суетность претензий философии и социальных наук на обладание первой и последней истиной; в его видении распались понятия всеобщего унитарного смысла истории, абсолютной истины, эксгумация которых не обещает ничего утешительного. Дебольное мышление символизирует (или открывает для себя) конец стабильной структуры бытия и конец эпохи философского модерна от Декарта до Ницше с ее доминантными идеями просвещения, разума и прорыва к предельным основаниям. По определению Ваттимо, переход от модерна к постмодерну, к «слабой мысли» есть переход от сильных стабильных структур к слабым структурам, от сильных единств – к слабым множествам, от господства – к свободе, от авторитарной власти – к демократии. Образ рациональности меняется на глазах, ее потенции ослабляются, но это не означает сдачи позиций, капитуляции или простой констатации этой множественности. Именно на основании этой слабости мышления и хаотической «прозрачности» Ваттимо будет исследовать, найдет и обоснует возможности и шансы современной личности как творческой, думающей, ищущей, так и живущей обыденной жизнью. Достаточно очевидно, что эти шансы и возможности в первую очередь представляют собой возможности духовные, возможности мышления, возможности самоощущения человека в мире, утратившем свою цельность как единой истории, универсальной системы ценностей, общего для всех эталона рациональности и т.д.

Чтобы понять суть происходящих процессов, предпримем попытку исследования основных проявлений «ослабленного

11. «... говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны, и что истина принадлежит к тому, что относительно».

12. «Он говорил, что есть одно только благо – знание – и одно только зло – невежество».

13. «Вечные истины являются врожденными и могут быть припомнены нематериальным и бессмертным разумом; их невозможно постичь с помощью телесных ощущений».

14. «Только философ, достигший истинного знания, способен управлять государством».

15. «Универсалии существуют в единичных вещах и никогда – отдельно от них».

16. «Тело и душа соединяются как материя и форма».

17. «Хорошая жизнь заключается в реализации своих наклонностей».

18. «Сколько есть вещей, без которых можно жить!»

19. «Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном».

20. «Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение смутно; строение тела брэнно; душа неустойчива; судьба загадочна; слава недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе – сновидению и дыму. Жизнь – борьба и странствие по чужбине; посмертная слава – забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии».

Вопросы к экзамену (1 семестр)

1. Характеристики современной культуры, которым присуща внутренняя потребность в знании истории вообще и истории философии в частности.

2. Мировоззрение, его типы, виды; роль в жизни человека. Особенности философского мировоззрения.

3. Истоки философии (мифология, религия, житейская мудрость, практические навыки и зачатки естествознания). Генезис философии.

4. Предмет и основная проблематика философского мышления. Основной вопрос философии, его аспекты (или стороны).

5. Особенности возникновения и развития различных философских позиций (материализм, идеализм, дуализм).

6. Смысл и назначение философии. Философия как самосознание культуры. Философия как «прочищение окон нашей души». Философия как искусство задавания вопросов. Ее функции в культуре.

7. Особенности возникновения философии в Древнем Китае.

8. Особенности возникновения философии в Древней Индии.

9. Особенности взгляда на мир и Космос в древнекитайских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

10. Понимание человека, души и тела в древнекитайских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

11. Поиски смысла жизни, идеала и путей самосовершенствования в древнекитайских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

12. Особенности взгляда на мир и Космос в древнеиндийских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

13. Понимание человека, души и тела в древнеиндийских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

14. Поиски смысла жизни, нравственного идеала и путей самосовершенствования в древнеиндийских философских учениях (в ответе возможны: а) обзорная характеристика философских учений; б) рассмотрение одного из них; в) сравнение двух противоположных).

15. Какая связь существует между идеями древневосточной философии и современной культуры? Почему в конце XX в. произошло оживление интереса к этим древним культурам?

мыслителям постмодернизма. И если в философских энциклопедиях 2001 г. этого термина в отдельности еще нет, то в Новейшем философском словаре «Постмодернизм» он уже присутствует. Прозрачность здесь рассматривается как понятие, характеризующее «влияние информации и массмедиа на механизмы социальной организации, означающее возможность исчерпывающего представления общественных структур и индивидов в общем поле информации». При этом освоена своеобразная парадоксальность прозрачности: с одной стороны, с нею связана новая степень свободы; открытость и доступность информации стали частью повседневной жизни. С другой стороны, прозрачность открывает беспрецедентные возможности для осуществления тотального надзора, контроля над деятельностью личности и тотализации власти в целом.

Сам Ваттимо подчеркивает, что выражение *прозрачное общество* вводится им «с вопросительным знаком» (думается, что отсюда и кавычки, в которые взято название книги), но он проясняет свои цели, заявляя, что намерен утверждать следующее: размывание, рассеивание единой истории к рубежу XX–XXI веков и последовавшее крушение прежних моделей и эталонов постижения смыслов истории, претензий человеческого знания на достижение своеобразной прозрачности социальных и личностных процессов для познающего их субъекта привели в итоге к краху утопии абсолютной самопрозрачности общества, в котором живет современный человек. Для итальянского философа, помимо этих указанных, важны следующие обстоятельства:

а) в рождении общества постмодерна решающая роль принадлежит массмедиа;

б) массмедиа характеризуют это общество не как общество более «прозрачное», больше осознающее себя, более «просвещенное», но как общество более сложное, даже хаотичное;

в) именно в этом относительном хаосе коренятся наши надежды на эмансипацию.

О надеждах и шансах личности в подобном обществе мы еще скажем ниже, сейчас же речь пойдет более подробно о тех последствиях, которыми оказалось чревато прозрачное общество

этих трансформаций спектр последствий (иногда необратимых) для человеческого сознания, миропонимания и действия в этом меняющемся мире культуры. Среди подобного рода «моделей» определенным интерес, с нашей точки зрения, представляет версия современного итальянского философа Джанни Ваттимо.

Прежде чем обратиться к изложению сути поставленной проблемы, характеристикам современной культуры, с которыми связана принадлежащая ему философская метафора-диагноз «ослабленное мышление», позволю себе несколько слов о самом авторе, ибо он не является широко известным в нашей стране. Джанни Ваттимо родился в Турине в 1936 г., окончил Гейдельбергский и Туринский университеты, с 1964 г. – профессор философии Туринского университета, а также приглашенный профессор Колумбийского и других американских университетов, член нескольких комиссий Европарламента; лауреат премии Ханна Арендт за 2002 год в области политической философии.

В русскоязычном философском пространстве имя Ваттимо впервые «завучало», пожалуй, в конце 90-х гг. XX в., когда при поддержке фонда Сороса был издан в переводе с итальянского четырехтомный учебник Реале Дж. и Антисери Д. «Западная философия от истоков до наших дней». И только в последнее десятилетие с интервалами в два-три года были переведены на русский язык и изданы малыми тиражами основные работы философа: «Прозрачное общество», «После христианства», «Техника и существование», а также несколько небольших статей и интервью (в скобках заметим, что подавляющее большинство произведений этого автора переведены на все европейские и многие восточные, в том числе китайский, языки).

Несмотря на то, что в фокусе интересов Ваттимо, безусловно, оказалась история философии в целом, в частности философия XX в., центром его философского и личностного высказывания является рубеж XX–XXI вв., культурная ситуация этого рубежа и возможности личности в ситуации постмодерна, которые он разворачивает прежде всего, обращаясь к метафоре «прозрачное общество». Следует упомянуть, что обращение к прозрачности как характеристике современного общества присуще многим

16. Особенности мироощущения и миропонимания древних греков. Отличительные черты процесса возникновения и развития древнегреческой философии.

17. Милетская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен).

18. Диалектика Гераклита.

19. Учение Гераклита о Логосе.

20. Элейская школа (Ксенофан, Парменид, Зенон).

21. Софисты, их философское учение и роль в развитии древнегреческой культуры и философии.

22. Атомистическое учение Демокрита.

23. Сократ. Коренной поворот в направлении философской мысли. Философия как искусство жизни.

24. Этика и эстетика Сократа.

25. Платон. Цели философского познания мира. Учение об идеях и теория познания.

26. Учение Платона о человеке и государстве.

27. Эстетика Платона. Категория прекрасного.

28. Диоген и практическая философия киников.

29. Философия Аристотеля. Учение о формах. В чем Аристотель был не согласен с Платоном?

30. «Поэтика» Аристотеля. Теория драмы. Учение о «катарсисе».

31. Учение Аристотеля о человеке и государстве.

32. Философия Эпикура и «эпикуреизм».

33. Учение стоиков. Философское мировоззрение Марка Аврелия.

34. Скептицизм как явление философии и культуры. Принципы познания и принципы жизни скептиков (Пиррон, Тимон).

35. Синтез платонизма и аристотелизма в неоплатонизме (Прокл, Плотин). Путь души к Единому и Вечности. Мистические тенденции и эстетические понятия неоплатонизма.

36. Материалистическая и идеалистическая направленность философской мысли греков.

37. Значение древнегреческой философии для дальнейшего развития европейского мировоззрения.

38. Особенности постановки философских проблем и развития философии в Средние века.

39. Особенности арабской средневековой традиции в философии.

40. Западноевропейская философия Средних веков и её предназначение в системе средневековой культуры.

41. Философия эпохи Возрождения (обзор системы ценностей и пафос философской мысли ренессансной культуры).

Вопросы к экзамену (2 семестр)

1. Особенности развития философии в культуре Нового времени. Центральные философские проблемы этого периода.

2. Особенности философствования М. Монтеня. Как они связаны с развитием Франции в эпоху Нового времени?

3. Особенности развития материализма в философии Нового времени (Ф. Бэкон, Т. Гоббс).

4. Особенности развития идеализма в философии Нового времени (Дж. Беркли, Д. Юм).

5. Радикальное сомнение и дуализм Р. Декарта. Роль его философского учения для развития европейской культуры.

6. В чем заключается оригинальность философского учения Спинозы?

7. Проблемное поле и особенности развития философии эпохи Просвещения.

8. Уникальность судьбы и учения И. Канта. Человек и его свобода в системе философии познания и философии нравственности.

9. Система и метод Гегеля. Противоречия творчества. Гегель и гегельянство как явление европейской культуры.

10. Философия любви Л. Фейербаха, проблемы человека и его природы.

11. Что в атмосфере начала XIX в. стало импульсом к возникновению философской системы К. Маркса и Ф. Энгельса?

12. Концепция диалектики в творчестве К. Маркса и Ф. Энгельса, ее отличия от прежних версий диалектики.

13. Особенности социальной философии (проблемы человека и развития общества) марксизма.

14. Исторические судьбы марксизма.

5.5. ОСОБЕННОСТИ ГЕРМЕНЕВТИКИ КАК ДУХОВНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ XX в. и ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФИИ (Х.-Г. ГАДАМЕР, ДЖ. ВАТТИМО)

В большинстве учебников и учебных пособий проблемы и особенности развития герменевтики исследуются на материале творчества Х.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера. Эволюцию философских взглядов Хайдеггера мы пунктирно наметили в материалах для подготовки к семинарскому занятию по экзистенциализму и на самом семинарском занятии, как правило, подробно излагается и обсуждается своеобразие его философии.

По данной теме рекомендуются для понимания сути учения и для подготовки к экзамену разделы в учебниках Б. В. Маркова «Философия. Герменевтический проект современной философии» (С. 129–141); М. Д. Купарашвили «Лекции по современной философии. Модернизм. Герменевтика бытия – интерпретация опыта» (С.47–54).

Для студентов, особо заинтересовавшихся проблемным полем герменевтики, будет полезно, помимо статей Х.-Г. Гадамера, опубликованных в томе «Актуальность прекрасного», познакомиться со статьей-послесловием В. С. Малахова «Философская герменевтика Ханса Георга Гадамера».

В данных методических указаниях особенности герменевтики как философского учения мы проследим на материале творчества итальянского философа, ученика Гадамера и Хайдеггера, Джанни Ваттимо, поскольку этих сведений практически нет в учебниках, и в то же время отдельные положения его герменевтики открывают интересные возможности при обсуждении особенностей постмодерна и постмодернистской философии.

«Ослабленное мышление» – метафизическая травма культуры (по мотивам нигилистической герменевтики Джанни Ваттимо).

Размышляя о социальных изменениях в современном обществе, представители разных социальных наук пытаются сформулировать или смоделировать на основе интерпретации

формулировками особенностей бытия человека, как разделяемое большинством философов-экзистенциалистов убеждение в том, что в случае человека «существование предшествует сущности», поскольку именно с этой особенностью связана принципиальная неопределимость человеческого существования. Даже в тех случаях, когда на страницах философских и художественных произведений указанных авторов мы встречаем попытки определить человека (определение равно попытке сформулировать сущность), содержание этих определений уводит нас с территории определенности в сферу свободы. Определяя человека как просвет в бытии (Хайдеггер), или как его ситуацию (Ясперс), или как проект самого себя (Сартр), или как его свободу (практически все перечисленные философы-экзистенциалисты), авторы единодушны в одном: ни наука, ни процесс самопознания не способны зафиксировать и объять необъятное – полноту и противоречивость существования личности. Поэтому и вывод, который объединяет исследователей, заключается в том, что единственным неоспоримым знанием человека о своем существовании является знание о его конечности, смертности. Именно эту точку в существовании человека философы-экзистенциалисты определяют как особую «пограничную ситуацию», позволяющую человеку прикоснуться к подлинному содержанию собственной жизни, производящую переоценку ценностей жизни от имени ее конечности. «Закрытость» собственного существования превращает для человека в неразрешимую проблему и себя самого, и другого человека. Конечность собственного существования рождает проблему времени, связи собственного существования и истории, мига и вечности, смысла и бессмыслицы собственного существования. Модели решения этих проблем мы и должны выяснить в процессе подготовки и проведения семинарского занятия.

15. Философия жизни как версия неклассического философствования. В чем ее особенности и отличительные черты?

16. А. Шопенгауэр и влияние его философии на духовное развитие Европы.

17. Ф. Ницше – взгляд на культуру через призму жизни. Какой оказалась картина мира культуры в результате этого взгляда?

18. Человек, его судьба и перспективы в творчестве Ф. Ницше.

19. Особенности понимания человека и его бытия в философии экзистенциализма.

20. Почему философии С. Кьеркегора отводится роль «предтечи» экзистенциализма?

21. Особенности немецкой экзистенциальной философии. К. Ясперс – взгляд на человека, историю, культуру.

22. В чем особенности творчества французских экзистенциалистов?

23. Ж.-П. Сартр и его проект человека и гуманизма.

24. Мир абсурда и жизнь человека в нем в творчестве А. Камю.

25. Религиозная версия человеческого существования в творчестве Г. Марселя.

26. Почему мир считает М. Хайдеггера основоположником экзистенциальной философии, а он себя экзистенциалистом не числит?

27. Психианализ З. Фрейда и его концепция искусства и культуры.

28. Путь в глубину человеческой личности (К.-Г. Юнг и Э. Фромм). Версии о природе художественного творчества.

29. Особенности герменевтики как духовного направления в культуре XX в. и перспективы философии (Х.-Г. Гадамер и Дж. Ваттимо).

30. Проблемное поле философии XX в. и смысловые и ценностные горизонты современной культуры.

Характеристика ответа и критерии оценок

«отлично»

студент демонстрирует в ответе глубокое понимание природы философского знания и его особенностей; умение соотнести содержание отдельной философской концепции или направления с особенностями исторической эпохи, в которой оно возникло; в состоянии дать анализ основной проблематики той или иной философской концепции, обнаружить авторские особенности философского текста, интерпретировать иерархию ценностей данной эпохи и их философское выражение; сформулировать собственное критическое суждение, основанное на прочных знаниях системы ценностей бытия, жизни, культуры для практической и творческой деятельности; продемонстрировать владение культурой мышления, основными приемами анализа.

«хорошо»

студент дает развернутый, аргументированный ответ, в котором обнаруживает ориентацию в основных философских проблемах и течениях, представляет себе их историческое развитие; дает толкование понятиям, терминам, необходимым для раскрытия темы; в состоянии исследовать различия познавательных путей в философских течениях разных эпох и учениях различных авторов.

«удовлетворительно»

при ответе студент может опознать и назвать основные философские направления, перечислить основные, известные ему методы познания, продемонстрировать владение начальными навыками логического мышления и общими оценками смысла жизненных ценностей.

«неудовлетворительно»

студент не в состоянии продемонстрировать самые общие представления о философских проблемах, течениях, авторах, знания опорных терминов и определений, в силу чего не имеет собственного мнения и не способен сконструировать его на основе материала учебников.

Как уже было сказано выше, в данном пособии мы ограничимся лишь краткой содержательной «экскурсией» по текстам авторов-экзистенциалистов и учебных пособий, а также определением опорных «точек», дающих возможность ответить на вопросы, предложенные для рассмотрения на семинарском занятии. Обстоятельно и интересно проблемы философии экзистенциализма изложены в учебнике М. Д. Купарашвили «Лекции по современной философии. Модерн» (Тема 7. Экзистенциализм – духовный опыт индивидуального существования. – С.211–270). Менее подробный обзор (и в основном – немецкого экзистенциализма) дан в учебнике Б. В. Маркова «Философия», в главе 3 («Философия XX века: основные направления и проблемы». – С.116–124). Краткий, но очень выразительный очерк экзистенциальной философии содержится в учебном пособии Гуревича П. С. «Основы философии» (С.151–158).

При чтении материала учебников и текстов первоисточников необходимо иметь в виду неоднородность философии экзистенциализма.

Об этом течении один из его исследователей Ежи Коссак заявил, что, пожалуй, в XX в. не было более саморазрушительного направления, философы, принадлежавшие к нему, на разные лады отрекались от титула «экзистенциалист»: М. Хайдеггер, ушедший на пути герменевтики, Г. Марсель, объявивший себя неосократиком, А. Камю, который соглашался считать себя экзистенциалистом в начале своего творческого пути, и многие другие.

Однако уже интерес этих столь разных мыслителей и художников к одним и тем же предтечам (Ницше, Кьеркегор), к одним и тем же проблемам (уникальность и конечность человеческого существования), к одним и тем же сложностям в процессе их решения (непостижимость полноты человеческого существования привычными методами и способами познания), безусловно, дают основания исследовать их творчество как единое духовное течение, пытающееся ответить на вызовы и вопросы времени – начала XX в. Отсюда проистекает единство постановки конкретных задач постижения человеческого существования. Необходимо справиться с такими

5.4. ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

По данному пункту темы проводится семинарское занятие, дающее студентам возможность обнаружить «связь времен» – со второй половины XIX – до конца XX в.; освоить смысловое и ценностное единство философии и искусства на рубеже веков и в двадцатом столетии. В процессе подготовки к занятию предполагается самостоятельный поиск литературы, исследование текстов первоисточников, сравнительный анализ разных версий экзистенциальной философии, а также – философских и художественных текстов одного и того же автора. Поощряется и подготовка специальных выступлений и докладов, что дает возможность проведения семинарского занятия в форме круглого стола, дискуссии.

В силу указанных особенностей проведения занятия по данной теме мы ограничимся обзором причин возникновения экзистенциализма, смысла и связи его основных понятий и категорий, подчеркнем особенности и отличия нескольких, наиболее влиятельных или наиболее противоречивых версий экзистенциального философствования. Выбор подобной формы освещения материала позволит студентам проявить навыки самостоятельной исследовательской работы, творческого осмысления прочитанного и поиска формы подачи освоенного материала.

Список вопросов к семинарскому занятию

1. Основные причины возникновения экзистенциализма и его основные понятия (страх, тревога, отчаяние, подлинное и неподлинное существование, ситуация, пограничная ситуация). Предтечи этого течения: С. Кьеркегор, Ф. Ницше.

2. Особенности немецкого экзистенциализма (М. Хайдеггер, К. Ясперс и их программы человеческого существования).

3. Особенности французского экзистенциализма:

- а) Габриель Марсель – программа любви;
- б) Жан-Поль Сартр – «человек – проект самого себя»;
- в) Альбер Камю – мир абсурда и жизнь человека в нем (бунт, творчество).

9. ИНТЕРАКТИВНЫЕ ФОРМЫ ЗАНЯТИЙ

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

- Круглый стол на основе обсуждения сопоставительных таблиц по философии Древнего Китая и Древней Индии.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

- Обсуждение текста пьесы Э. Радзинского «Беседы с Сократом» и записей спектаклей по этой пьесе.
- Дискуссия о месте театра (и трагедии) в этих системах на основе текстов «Государство» Платона и «Поэтика» Аристотеля.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

- Круглый стол по теме: «Основные идеи нравственной философии И. Канта в русской литературе (Ф. М. Достоевский, М. А. Булгаков)».
- Обсуждение чтения текстов пьес Ю. О'Нила «Любовь под вязами» и Т. Уильямса «Стеклянный зверинец» (попытка фрейдистского толкования).
- Просмотр и обсуждение фильма «Человек К.» (реж. С. Рахманин).

II. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ К РАЗДЕЛУ ПРОГРАММЫ УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ФИЛОСОФИЯ»: ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XVI–XXI ВВ. (ВТОРОЙ СЕМЕСТР)

Предварительные замечания

Необходимость в подобного рода методической литературе, по мнению автора, вызвана как минимум двумя обстоятельствами. Первое из них – это отсутствие единого учебника, на страницах которого студент первого курса смог бы

обнаружить материал по всем основным разделам курса, равноценно изложенный, как это происходило в учебном процессе в первом семестре, когда основой изучения курса, самостоятельной работы и подготовки к экзамену являлся учебник А. Н. Чанышева «Философия древнего мира» и основные рекомендованные к изучению тексты античных философов (в первую очередь произведения Платона и Аристотеля).

Во-вторых, раздел, изучаемый во втором семестре, насыщен именами и идеями, которые органично и глубоко восприняло развитие искусства XIX и XX вв., особенно литература и театр.

Как правило, наиболее популярные вузовские учебники не содержат материала, посвященного особенностям и содержательным аспектам взаимосвязи философии и искусства, а самостоятельно студент-первокурсник не всегда в состоянии обнаружить, осмыслить и использовать в творческом процессе присутствующие в текстах литературных и драматургических произведений философские идеи, что, безусловно, обедняет восприятие и понимание художественного текста.

В силу приведенных аргументов материалы пособия структурно будут оформлены с учетом насыщенности того или иного раздела или темы упомянутыми связями философских идей, направлений и их авторов с творческим художественным процессом. Поэтому в одних случаях будут представлены краткие комментарии к философским материалам и почти справочное перечисление необходимых для усвоения аспектов, в других – практически полные тексты лекций (по принципу мастер-классов) и развернутые комментарии по поводу влияния философских идей на литературу и драматургию. В последних случаях методические указания основаны на «авторском» курсе лекций. Чтобы облегчить студенту поиск нужного материала, методические указания «построены» в соответствии с расположением тем и разделов в программе по данной дисциплине, а озаглавлены так же, как и сформулированные вопросы к экзамену. Кроме того, ссылки на учебные пособия, учебники и дополнительную литературу производятся с учетом наличия этих книг в библиотеке вуза. После каждой темы студентам предлагаются вопросы и задания для самостоятельной

учения психоанализа, дающих возможность обнаружить, как менялось отношение человека к этим сферам и переживание своего в них участия. Итоговая формула Фромма, завершающая анализ уже на материале второй половины XX в., выносит своеобразный «приговор» человеку общества всеобщего потребления: «я есть то, чем я обладаю и что я потребляю».

Аналогичную работу исследователь осуществляет и по отношению к способу бытия, которая с неизбежностью дополняется примерами из поэзии (здесь одной из центральных фигур является Гёте), религиозной философии (Майстер Экхарт) и обращением к текстам Ветхого и Нового завета. Исследуя способ бытия, Фромм приходит к выводам, что в его недрах осуществляются принципиально иные активность, творческая деятельность, самосознание и даже любовь, чем это происходило на основе обладания. В основе этой «инаковости» лежит нацеленность бытийного человека на процесс, а не на результат, на себя самого как на подлинный субъект своей деятельности, а следовательно, на свободу. В итоге складывается принципиально иная формула: «каждый человек должен стать тем, чем он может быть». Именно способ бытия позволяет развернуть весь потенциал личности, и, согласно позиции Фромма, иного пути к «здоровому» обществу нет. Книга завершается великим проектом построения «Града Бытия», суть этого проекта свидетельствует и о нравственном духовном максимализме, и о своеобразном утопизме автора.

Естественно, и у проекта Фромма, и у его учения в целом быстро возникла оппозиция и в среде социологов, и в философском сообществе, и у критиков «от политики». Но, по нашему мнению, труды Фромма не утрачивают своей актуальности, поскольку основная его тема – раскрытие человеческой сущности, реализация продуктивного жизнотворческого начала – всегда будет волновать думающего человека.

отмечено отношение Фромма к свободе человека, без нее он не мыслил осуществление человеческого в человеке. Безусловно, в этом отношении довольно радикально проявились личные моменты: Эрих Фромм был вынужден эмигрировать из гитлеровской Германии, вся его жизнь и все его творчество явились страстным протестом против тоталитаризма, где бы и в каких бы формах он себя не обнаруживал.

Одним из главных составляющих диагноза «больного» общества было отсутствие свободы, особенно в тех случаях, когда не социальные причины в прямом смысле слова лишали человека права на свободу, а люди сами, по собственной воле, избегали свободы, убоявшись ее бремени. Важное место в учении Фромма занимает исследование условий, которые обеспечивает общество для реализации всей полноты первичных потребностей человека. Роль общества выглядит двоякой: оно может способствовать раскрытию, развитию и реализации потенциальных способностей человека, но может и деформировать их, вплоть до противоположности. Деформированная потребность в творчестве становится тягой к разрушению, потребность в общении при деформации превращается в садомазохистские отношения, неспособность к самоидентификации в силу отсутствия образцов может привести к конформизму. Фромм выделяет все эти социальные типы личности, исследуя природу и отличительные характеристики каждого.

Финальная работа Фромма, которую часто называют его философским завещанием (написана в 1976 г.) называется «Иметь или быть» и посвящена исследованию основных способов человеческого существования: способ обладания (иметь) и способ бытия (быть). Фундаментальное различие между ними, проводимое Фроммом, основывается на том, что способ обладания апеллирует в первую очередь к биологическим потребностям человека, к внешним сторонам его существования. Фромм прослеживает возможности и признаки обладания во всех сферах человеческой жизни: познание, труд, брак, любовь, творчество. И делает это на основе исторического культурного развития, меняющего формы и содержание каждой из сфер, а параллельно – на основе социальной психологии и

работы, помимо тех, что содержатся в основном тексте программы. Ответы на эти вопросы помогут студентам глубже постичь суть того или иного философского учения, особенности проблем, поставленных временем перед человеком, синтезировать знания по философии и другим дисциплинам с целью возможности их использования непосредственно в профессиональной и учебной деятельности. Особую значимость представляет чтение текстов первоисточников, поскольку помимо общих познавательных задач эта работа решает и совершенно особенную – возможность распознавания философских текстов и проблем в текстах художественных и драматургических, что, безусловно, изменяет объем восприятия и использования затем этих знаний в профессиональной работе актера.

Данным учебно-методическим пособием могут пользоваться студенты как очной, так и заочной формы обучения; как актерских специализаций, так и других специальностей, поскольку коррекцию, связанную с конкретной образовательной программой, педагог осуществляет во время аудиторной работы на лекциях.

Думается, не стоит расценивать данное пособие как адекватную замену учебников. Скорее, это своеобразный «путеводитель» по материалам определенного раздела философии, который поможет студенту театрального вуза справиться с усвоением и использованием сложного философского содержания как в учебном процессе, так и в будущей профессиональной деятельности.

ТЕМА 1. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ. ТРАНСФОРМАЦИЯ ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ.

При изучении данной темы важно обратить внимание на приведенные ниже обстоятельства:

а) Попытаться уяснить основные черты изменяющейся картины мира в это время – рубеж XVI–XVII вв. Истоки этого изменения, безусловно, коренятся в мировоззрении завершающего этапа Средневековья и эпохи Возрождения. Смена геоцентрической картины мира на гелиоцентрическую;

создание телескопа Галилео Галилеем, новые знания о движении планет и других небесных тел, географические открытия и сокращение количества «белых» пятен на условной карте мира – вот далеко не полный перечень произошедших к этому времени изменений. Естественно, что в первую очередь их осваивали и оформляли в единое целое философия и поэзия. Впечатления современников о перевороте в астрономии и философии, совершенном на основе учения Коперника (удивительно актуально даже для начала XX в.), переданы в стихотворении Джона Донна (1572–1631 гг.):

«Всё в новой философии – сомнение:
Огонь былое потерял значенье.
Нет Солнца, нет земли – нельзя понять,
Где нам теперь их следует искать.
Все говорят, что смерть грозит природе,
Раз и в планетах и на небосводе
Так много нового; мир обречен,
На атомы он снова раздроблен,
Всё рушится, и связь времен пропала,
Всё относительным отныне стало...»

(Кстати, в удивительной книге Паолы Волковой «Мост над бездной» в собрании иллюстративного материала к первой главе приведен портрет-загадка. До сегодняшнего дня нет окончательного мнения по поводу того, кто на нем изображен: знаменитый поэт рубежа XVI–XVII вв. Донн Джон или же Джон Ди – автор архитектурного проекта шекспировского театра «Глобус».)

б) Разобраться с самим определением этой эпохи как Нового времени. Как вообще возможны «старое» и «новое» время. Сегодня никого уже не удивят разные подходы к исследованию, пониманию и интерпретации содержания времени: физическое время, психологическое (как восприятие собственного возраста), историческое и социальное время. Наверное, своеобразные акценты сместились по всем этим направлениям (хотя их как таковых в обозначенное время не существовало). Но мы в первую очередь столкнемся при определении Нового времени с таким явлением, как ускорение последнего. В конце XX в. психологи уже проводили достаточно интересные и

«горизонты» своего существования, осуществлять переход из мира физического в мир идеального, созидая идеалы и ценности.

Третья потребность, связанная с гарантированностью прочности и безопасности человеческого бытия, – это потребность в ощущении глубоких корней. Она пересекается с любовью, прежде всего родительской, но последняя не может вполне удовлетворить данное желание. Возникает ощущение, что эта потребность представляет собой «отголосок» родоплеменного существования, поскольку Фромм приводит в качестве примера ее удовлетворения своеобразный «генеалогический бум» в Японии и других развитых странах (кстати, докатившийся и до России в постперестроечный период), который реализует желание отыскать в толще веков свои глубочайшие корни и отнести себя к определенной стабильной связи.

В качестве четвертой потребности у Фромма выступает потребность в идентификации, которая реализует стремление человека понять самого себя, для чего человек пытается сформулировать свои человеческие качества, соотносить себя с другими не только с целью сравнения, но и для обнаружения своеобразного эталона, образца. Реализация этой потребности таит в себе нешуточные опасности, поскольку субъективность человека, его непостоянство в оценках и самооценках может привести к созиданию кумиров. Именно об этой опасности убедительно предупреждает своих читателей Фромм в книге «Бегство от свободы». Эта работа со всей очевидностью свидетельствует о том, что тема свободы, ее понимание, ее поиски и обретение являлась центральной и «больной» для ее автора (мы еще вернемся к этому ниже).

Пятая человеческая потребность заключается в стремлении к познанию, освоению мира. При этом от простого любопытства, свойственного многим животным, человеческую познавательную потребность отличает стремление к постижению смыслов познаваемого, к постижению истины. По логике, развиваемой Фроммом в своем учении о человеке, именно реализация всех пяти потребностей делает человека человеком вполне, а именно – человеком познающим, любящим, творческим, и в силу этого – свободным. Выше уже было

И перед лицом этой трагической ситуации человек уже не может уклониться от ее разрешения; он должен делать выбор, должен что-то делать, чтобы совладать со страхом, чтобы вернуть утраченную гармонию и т.д. И никто не сможет сделать это вместо него самого. Неслучайно Фромм определяет историю как «запись человеческих усилий». Стимулом этих усилий являются подлинные человеческие потребности, но условия, в которых эти усилия предпринимаются, как правило, не дают возможности реализовать эти потребности полностью, иницируя одни, а другие направляя порой в ложное русло.

Своей главной задачей Фромм видел исследование комплекса истинных человеческих потребностей и их влияние на развитие человеческой личности. Он выделил и определил пять таких первичных человеческих потребностей. Первая из них – потребность в общении, в межличностных узлах. Эта потребность напрямую связана с социальным существованием человека, она «повелевает» нами, поскольку изоляция чревата десоциализацией человека, утратой культурных навыков. Высшей, или идеальной, формой, в которой указанная потребность реализуется в своей целостности и полноте, согласно Фромму, является любовь. Неслучайно одной из самых его «нашумевших» книг, бестселлером середины XX в. станет работа «Искусство любить».

Любовь в этой логике выступает как средоточие мысли, чувства и действий человека: в области мысли она рождает специфически индивидуальное, личное мировоззрение; в области чувственной – ощущение единства с другим человеком, со всеми людьми, с природой; в области действия – самореализацию и творчество. Энергетически любовь выступает как постоянная самоотдача, при этом, подчеркивает Фромм, внутренний принцип работает аналогично сообщающимся сосудам: чем больше отдаешь, тем больше наполняешься сам.

В качестве второй потребности Фромм выделяет потребность в творчестве, отличающая человека от всех других живых существ, которым инстинктивная программа диктует приспособление к окружающему миру, тогда как выделившийся из природы человек нацелен на его изменение. Именно реализация этой потребности позволяет человеку раздвигать

обоснованные исследования, показавшие, что субъективно воспринятый, так называемый «психологический» возраст человека может отличаться от фактического как в сторону уменьшения, так и в сторону увеличения. Но при этом речь не идет ни о замедлении, ни об ускорении времени. Историческое время, как правило, имело первоначальную точку отсчета: будь то тотемный первопредок в архаических культурах, сотворение людей богами в мифологии или сотворение мира и человека в христианской культуре. Чаще всего исследовались связи между временем и вечностью, рождались представления о цикличности исторического времени по аналогии с природными циклами смены времен года или последовательностью рождения, юности, расцвета и умирания человека: отсюда, скорее всего, происхождение метафор «молодая» или «дряхлающая» культура. Поэтому ускорение стало возможным обнаружить, прежде всего, во времени социальном, что связано с понятиями темпов и ритмов жизни человеческого общества. И поскольку физическую длительность единицы времени (год или век) не предполагалось изменять или пересматривать, ускорение оказалось итогом насыщенности каждой единицы времени большим количеством событий. «Время вышло из своей колеи», – как глубоко было замечено Шекспиром.

в) Причину этого насыщения, по-видимому, следует искать в процессе зарождения и развития новой буржуазной культуры. В силу того, что большинство характеристик этой культуры повлияет на трансформацию основных философских проблем, следует упомянуть хотя бы основные из них. Во-первых, роль катализатора социальной жизни в плане её усложнения и ускорения, безусловно, играл процесс возникновения и развития машинного производства. Именно этот процесс в первую очередь изменит отношение к человеческому разуму, познанию и его результатам, потребует возможности практического воплощения и применения новых открытий, а следовательно, поставит в центр внимания философских поисков гносеологические проблемы, среди которых наиболее актуальной станет проблема правильного метода познания, нацеленного на получение эффективного результата. Во-вторых, на ускорение общественного развития оказало влияние

изменение основных общественных отношений и возникновение новых юридических свобод, не характерных для предыдущих исторических периодов. В-третьих, это влияние связано с нарастанием тенденций буржуазных революций в основных европейских государствах. В-четвертых, медленное, но неуклонное возрастание темпов и объема секуляризации в духовной жизни культуры. Все эти факторы будут более подробно прокомментированы при рассмотрении особенностей развития буржуазной культуры в различных странах Европы и в связи с обращением к творчеству наиболее известных философов в каждой из них.

г) Особенности философствования Мишеля Монтеня. Как они связаны с развитием Франции в эпоху Нового времени?

Прежде чем перейти к задаче, поставленной в предварительных замечаниях об эпохе Нового времени, мы считаем необходимым знакомство с творчеством философа, которое само по себе служило «переходным» от эпохи Возрождения к Новому времени. Речь идет о творчестве удивительного писателя и мыслителя XVI в. – Мишеля Монтеня (1533–1592). Во многих учебниках и словарях этого философа рассматривают как представителя ренессансной философии, что во многом является справедливым. Однако в логике нашего авторского курса большинство посылок и аргументов М. Монтеня необходимы именно в качестве своеобразной прелюдии к философствованию Нового времени и его особенностям.

Мишель Монтень принадлежал к особому типу французского дворянства – аристократии «плаща и шпаги», в этом случае титулы короли жаловали своим подданным за заслуги на поле брани. Известно, что отец будущего писателя был участником итальянских походов французских монархов, результатом которых для него явилось очарование культурой Возрождения. Своего сына Мишеля он пытался воспитать на основе принципов ренессансной педагогической «науки», среди которых не последнее место занимали жизнь в единстве с природой, обучение новому в процессе игры, учет и поощрение индивидуальных интересов ребенка. Поэтому в младенческой жизни Монтеня так много отступлений от норм, принятых в

«человек – Бог или чудовище?», «человек – свободный или раб?» – так выглядят основные вопросы Фромма. Сам он неоднократно подчеркивал, что его интересует «человек в плену страстей». Для нас будет очень важно уяснить «природу» этих страстей, поскольку речь пойдет не об известных нам со времен Аристотеля или Спинозы аффектах и даже не о причудах бессознательных энергий, интерпретированных в личностном или коллективном варианте. Фромм распространит психоаналитические принципы и подходы на социальные процессы, его версия будет представлять собой своеобразный синтез социальной философии и психологии с психотерапией; неслучайно в названиях его работ можно обнаружить почти откровенную медицинскую терминологию: *больное общество, пути к здоровому обществу, анатомия деструктивности* и т.д. В этом синтезирующем подходе Фромм будет в оппозиции как фрейдизму, так и марксистской концепции личности, хотя в собственном становлении не избежал влияния обоих направлений. Человеческая натура, с его точки зрения, не представляет собой простую сумму врожденных, биологически закрепленных побуждений человека; не является она также и безжизненным слепком с матрицы социальных условий. Она – продукт исторической эволюции и определенных врожденных механизмов, где процессы обоих «рядов» переплетены друг с другом по аналогии с генетическими спиралями. Только тогда возможно обнаружить те драматические конфликты и напряжения в становлении личности человека, поскольку они имеют как бы двойственный характер: человек, являющийся частью природы, в то же время выделен из нее своей культурной ситуацией и осознает невозможность восстановить свое единство с природой, восстановить свое инстинктивно-целостное восприятие. По ироническому определению Фромма, «человек – это единственное животное, для которого собственное существование является проблемой: он ее должен решить и от нее нельзя никуда уйти». Эта необходимость быть ни там, ни здесь осознается человеком, поэтому «самосознание сделало человека странником в этом мире, он отделен, уединен, объят страхом».

нуждался, чтобы после травмировавших его детскую психику переживаний суметь обрести способность к жизни вообще и, кроме этого, самостоятельную, самобытную духовную идентичность. Одновременно Гессе сумел критически подойти к теориям Юнга, к его глубинной психологии в целом, творчески использовать его философскую концепцию в личном человеческом плане, самостоятельно переосмыслить ее поэтически в своих произведениях и развить тем самым дальше. После радикальных поисков спасения во время своих кризисных лет от «Демиана» до «Степного волка» он приобретает свой собственный болезненно горький опыт и приходит к решению, сформулированному Юнгом: освобождение на длительное время и окончательное спасение невозможны. Только понимание этого и освобождает Гессе окончательно от доминирующего влияния глубинной психологии на его творчество и открывает ему перспективу познания неразрешимой противоречивости между жизненным бытом и становлением идеального человека как бесконечный путь поиска. Эти лейтмотивы лежат в основе его поздних произведений: от «Нарцисса и Гольдмунда» до «Игры в бисер».

Итак, подводя итоги, хочется отметить: вся жизнь писателя свидетельствует о том, что творчество было для него настоящим спасением. Будь то литературное, изобразительное, отчасти музыкальное творчество, глубокое изучение психоанализа, а также путешествия и садоводство. Часть из этих способов терапии возникла случайно, часть – в результате плодотворного общения с врачами-психоаналитиками, к помощи которых прибегал Гессе.

5.3. «Диалектический гуманизм» Эриха Фромма

Эрих Фромм (1900–1980) очень противоречиво и ярко определял суть своей теории личности и методы исследования последней. Кроме уже упомянутого в названии «диалектического гуманизма», мы можем встретить наименования «радикальный гуманизм», «гуманистический психоанализ» и ряд других. То же самое происходит и с формулировкой основной проблемы его философского поиска:

аристократической среде того времени. После рождения его отдадут в семью кормилицы, чтобы он с младых ногтей учился «слышать» и чувствовать содержание родной земли. По возвращении Мишеля в замок Перигор с ним общаются исключительно на латыни, которую он, по собственному замечанию, выучит раньше, чем родной язык. Древнегреческий язык ему попытаются преподавать в процессе мальчишеских игр, и он его освоит. Но до конца дней будет высказывать сожаление по поводу того, что античные тексты ему были ближе на латыни (пусть и в блестящих переводах). Отец Монтеня, служивший в парламенте города Бордо, будет избран его мэром, а сыну передаст купленное в свое время место в судейской палате. Так юный Монтень попадет на долгие годы на территорию французского правосудия. Его более поздние оценки системы французских законов будут звучать беспристрастным «приговором» ей. Он заявит, что, пожалуй, ни в одной европейской державе нет такого количества законодательных актов, да еще сформулированных столь запутанно, что возникало ощущение, будто эти законы существуют не для того, чтобы помочь решению конкретных человеческих проблем, а для того, чтобы получить с истца, или ответчика как можно больше денег. Мишель не уйдет со своего места службы из уважения к отцу, о котором всегда вспоминал с благодарностью. Ещё одной причиной будет чувство дружбы, поскольку именно здесь, в судейской палате, судьба сведет его с Ла Бозесси – человеком, которым он восхищался, который увлек его своим поэтическим даром, философией древних стоиков и умением жить и умереть согласно принципам стоического учения. М. Монтень покинет судейскую палату только после смерти отца и, поселившись в родовом замке Перигор, прикажет высечь на стенах библиотеки свое новое кредо. Его намерением были занятия литературой и философией, а также путешествие по Италии. «Итальянские дневники» станут своеобразной составной частью его главного произведения «Опыты». Но этим намерениям Монтеня не суждено будет воплотиться в жизнь, таким образом, каким он желал, то есть «удалиться от политического и правового поприща». Дело в том, что во время путешествия по Италии его «настигнет» вердикт короля, в

котором содержалось утверждение писателя в должности мэра города Бордо, и он вынужден будет приступить к исполнению этих обязанностей. И как человек, и как политический деятель XVI в. М. Монтень будет свидетелем реалий французской истории этого периода: это и частые смены королей на престоле, и не прекращающиеся столкновения католиков и гугенотов, приведшие к кровавой «Варфоломеевской ночи», и неоднократные эпидемии чумы в Бордо и замке Перигор. Известны попытки Монтеня противостоять взаимному кровопролитию французов, он считал это противоестественным и хотел предостеречь французских монархов от использования религиозной розни в политической борьбе. В жизнеописаниях философа упоминается его переписка с Генрихом Наваррским, будущим Генрихом Четвертым, по этому поводу. Умер Мишель Монтень в 1592 г.

Делом его жизни, принесшим ему славу в родной стране и за её пределами, стало создание единственной книги под «говорящим» названием – «Опыты», которая при жизни философа была переиздана четырежды, а к сегодняшнему дню – бесчисленное количество раз. Книга, которую читали в модных придворных салонах, по которой пытались учиться жизни, идеи которой цитировались в современной литературе, стала своеобразным эталоном для подражания. В уже упомянутой работе П. Волковой приводятся примеры глубоких связей и заимствований философии и драматургии этого времени, в том числе текст пьесы Шекспира «Буря», герои которой практически дословно цитируют «Опыты» Монтеня. В кратких методических указаниях невозможны перечисление и анализ всего содержательного богатства «Опытов», тем более, что тексты отдельных глав рекомендованы для прочтения студентами и письменного осмысления в разделе самостоятельной работы.

Но, как отмечалось в предварительных замечаниях, это произведение насыщено идеями, опережающими свое время, и наблюдениями философа по поводу человеческой природы, которые имеют прямое или косвенное отношение к актерской природе и профессии. Поэтому остановимся именно на подобных положениях философии М. Монтеня. Наверное, в первую очередь следует обратить внимание на почти

социальную ориентацию). Продвинувшись к своей самости личность испытывает, согласно Юнгу, тягу к людям, поскольку осознает общечеловеческие масштабы своего «коллективного бессознательного». Такому человеку абсолютно ясно, что все другие люди суть только образы собственных психических возможностей.

Так же и Иозеф Кнехт – герой последнего романа Гессе «Игра в бисер». Эта вечно недовольная собой и стремящаяся в даль к некоей невидимой цели личность видит свое предназначение, прежде всего, в служении ближнему. Вести медитативную, созерцательную жизнь в Касталии, называемой «Педагогической провинцией», музицировать и практиковаться в игре в бисер – все это в конечном итоге не удовлетворяет героя и даже побуждает его, достигшего высот и почестей магистра Игры, принять на себя ответственность воспитателя в обыкновенной конкретной жизни, за пределами духовной «слоновой башни», чтобы реализовать тем самым социальную направленность своей личности, достигшей совершенства. На этом витке он вновь возвращается к основному опыту познания Степного волка – невозможности достичь совершенства и необходимости вечно пребывать в пути в поисках этого недостижимого идеала – и предпринимает еще одну попытку, на новой ступени, пополняя поиск моральным укладом конкретно осязаемой человечности. Медитация и действие оказываются в едином жизненном пространстве, в одном, так сказать, биполярном идеале.

Произведения Германа Гессе (не только «Демиан» и «Степной волк») испытали на себе большое влияние аналитической психологии Юнга. Это проявляется как в создании Гессе архетипических фигур, в следовании концепции индивидуации, так и в отдельных мотивациях практически всех его крупных произведений среднего и позднего периода творчества. Размышления и выводы Юнга, их объективное использование в собственном творчестве сделало возможным для Гессе, как и для самого Юнга, новое обретение цельной личности, которой их лишили родители и воспитатели. Психология Юнга и его собственная деятельность на поприще художника стали для Гессе той терапией, в которой он так

остальное, что есть, есть лишь наполовину, отчасти... для нас нет совершенства, нет полного бытия».

Два варианта приближения к идее совершенства – это Нарцисс и Гольдмунд, при этом диаметрально противоположными способами. Гольдмунд приближается к идеалу через жизнь и искусство. Цена за эту принципиальную позицию – вечное беспокойство, которое заставляет его бежать от брэнности жизни в искусство, а от застоя при оседлой жизни художника – снова в окружающую его метущуюся жизнь. Нарцисс же, напротив, пытается приблизиться к идеалу через духовно-религиозное начало. Он воспринимает свою жизнь как бесконечное приближение к Богу. Ценой подобной жизненной позиции оказывается невозможность реализовать в жизни материнское начало как основу жизни, и, таким образом, прежний духовный наставник Гольдмунда сам становится в конце романа тем, кого наставляет умирающий Гольдмунд, указывая своему другу на его нереализованную аниму: «А как же ты будешь умирать, Нарцисс, если у тебя нет матери? Без матери нельзя любить. Без матери нельзя умереть».

И в «Паломничестве в Страну Востока» жизнь, поиск истины и совершенного человека изображаются как длительный процесс. Это проявляется, с одной стороны, в первоначальном отступничестве от идей Братства, совершающего паломничество в Страну Востока, и новом обретении рассказчиком права принадлежности к его членам, а с другой – еще более отчетливо, – в конечной перспективе повествования – видении перетекания «я» рассказчика в образ слуги Лео. С этим, разумеется, связана и новая расстановка акцентов в утопии Гессе о пути самосовершенствования личности и достижении заветной самости: человек, воспринимаемый как идеал, является, как и Лео, состоявшейся личностью, живущей в гармонии с собой и окружающим миром, веселым по нраву человеком, состоящим на службе Духу и человечеству. Такая социальная установка для идеала совершенного человека – это уже что-то абсолютно новое в нормативной философской концепции Гессе, однако находится в полном согласии с теориями Юнга (тот, между прочим, всегда делал упор на то, что достигший совершенства человек обязательно должен иметь

«сократовский» поворот философского интереса французского писателя. Определяя отличия своей философии, он пишет в «Опытах» о том, что «других философов интересует мир вокруг них; меня же – только я сам. Я могу погружаться в себя бесконечно, вертеться там, как угорь на раскаленной сковородке...» И именно так добывать самые необходимые для жизни знания. Уже из этого аккорда прорисовывается весь лейтмотив будущей симфонии. Самыми необходимыми для жизни человека знаниями являются знания о самом себе, о своей человеческой природе. Монтень ярко и доказательно аргументирует субъективность человеческого восприятия себя и окружающих. В первую очередь это происходит по причине сильных аффектов и страсти. С точки зрения Монтеня, поведение человека, его оценки могут изменяться до неузнаваемости под влиянием сильной влюбленности. То, что говорил и делал влюбленный Монтень, окажется невыносимым для него же, когда это чувство прошло.

Несмотря на это обстоятельство, которое должно бы сделать природу человека зыбким основанием для его деятельности, познания или творчества, Монтень многократно возвращается к утверждению о том, что в своих действиях человек может и должен опираться только на свои собственные силы. В его логике и ходьба на ходулях, позволяющая увеличить рост и горизонт видения человека, и полномочия власти сидящего на престоле не должны допускать забвения человеком простой истины: и высота роста на ходулях обеспечена мышцами собственных ног и их усилием, и на престоле человек сидит «на собственном заду». Очевидно, что такой взгляд на человеческое действие будет актуален и в новой буржуазной культуре с ее процессами жизненной конкуренции. Для студентов театрального вуза он является дополнительным подтверждением неоднократно декларируемого призыва мастеров – «иди от себя!»

Следующим важным для понимания позиции Монтеня положением является его отношение к скептицизму, который он определяет как «обоюдоострое оружие». С одной стороны, скептицизм необходим современному человеку в качестве гаранта и защиты от необдуманного некритического восприятия

реалий культуры, прежде всего проявления предрассудков и суеверий. Блистательные страницы «Опытов» философа посвящены его осуждению так называемых «процессов над ведьмами», которые он не приемлет именно по причине несостоятельной аргументации при вынесении приговора. Как можно отправить на костер молодую женщину на основании утверждения одного французского крестьянина о том (да еще не убедившись в его трезвости), что он видел ведьму на юге страны на рассвете, и утверждения другого, что он видел её же на закате уже на севере, ведь физически это расстояние за такое время непреодолимо? – восклицает Монтень. С другой стороны, скептицизм может оказаться опасным, будучи направлен на самого человека, его решения и действия, ибо порождает недоверие к самому себе и может оказаться разрушительным в процессе развития индивидуальности и человеческой личности.

Важным и интересным с точки зрения движения философской мысли от эпохи Возрождения к Новому времени является отношение Монтеня к антропоцентризму. Если вспомнить завершающие аккорды первого семестра, звучащие в «Речах о человеческом достоинстве» Пико дела Мирандолы, их пафос сводился именно к центральному месту человека в мире. Монтень же утверждает, что на ощущение и объявление себя центром мироздания у человека прав не больше, чем, например, у гусенка, считающего и солнце, и воду, и траву, и даже самого человека источниками собственного благополучного существования. Равноправность всех составляющих в природе, их единство и гармония – это естественный закон и естественная ценность жизни. Вообще своеобразное благоговение перед чудом жизни пронизывает страницы «Опытов». Природа, по мнению Монтеня, – щедрый даритель, а наша человеческая задача уметь с благодарностью принимать этот дар. Философа возмущают реплики о том, что тот или иной день у человека прошел зря, человек ничего не успел сделать. У Монтеня возникает горячее желание встряхнуть человека за отвороты камзола и спросить: «Как? А разве ты не жил?» Он чувствует неблагодарность человека, не умеющего в полной мере оценить чудо каждого мгновения своего существования.

Герман Гессе справедливо расценил роль этого произведения в своем собственном развитии как катарсис. В этом художественном описании (на примере Галлера, которого, бесспорно, можно принимать за автопортрет писателя) показано, как идиллически настроенный и психически тяжело травмированный человек, ожидающий от себя и от мира чего-то невозможного, приходит через познание самого себя и через разногласия с определенными архетипическими фигурами-символами к обретению новой психической цельности и собственной жизнеспособности. Пабло, Моцарт и Гёте как символы самости и идеалы Галлера – это наделенные талантом юмора жизнеутверждающие характеры и одновременно гармоничные личности, сильно отличающиеся друг от друга, обладающие способностями к метаморфозам и внутренней гармонии. В полном согласии с этим совершается и знаменательная метаморфоза мифа Гессе о «бессмертных»: если в «Поездке в Нюрнберг» понятие бессмертного артистизма и художественного творчества олицетворяли собой еще Гёльдерлин и Мёрике, то теперь это Гёте и Моцарт. В этой новой готовности к примирению с вечной недостаточностью гармонии между внутренним «я» и окружающим миром намечается также переход к позднему творчеству Гессе. Если мыслить в категориях аналитической психологии Юнга, то со «Степного волка» начинается после многолетней внутренней борьбы согласие и примирение собственных прав «я» и окружающего мира, принадлежащих вместе с развитием в себе юмора и жизнеспособности к последним и труднейшим задачам процесса индивидуации. Только через катарсис окончательно завершается для Гессе в «Степном волке» инфляционное развитие самости, актуальной для периода его душевного кризиса.

Эти психологически-философские основы перенесены из «Степного волка» в повесть «Нарцисс и Гольдмунд» (в другом переводе «Нарцисс и Златоуст»). В одной из бесед Нарцисс указывает Гольдмунду на то, что мечта о совершенном человечестве недостижима и что поэтому человеческая жизнь – это вечный поиск в пути: «Совершенное бытие есть Бог. Все

произведениями – «Сиддхартха» и «Степной волк»: нормативная антропология «Сиддхартхи», идеал божественного или достижение полного совершенства личности по Юнгу в сочетании с отчаянным сопротивлением законам действительности станут для Гессе в дальнейшем путеводной нитью его собственной жизни, даже ценой болезненно воспринимаемых несоответствий между идеалом и действительностью. Только в «Степном волке» Гессе сумеет приложить свою концепцию «бессмертных» и юмора к недостаткам мира и собственного «я».

Исходным пунктом в этом произведении является трагический конфликт героя Гарри Галлера с самим собой и окружающим миром, так как он ожидает от себя, что станет продолжателем дела Иисуса и Будды. Как это уже было в «Курортнике» и «Поездке в Нюрнберг», эти притязания терпят крах из-за недостаточности самой эмпирической личности: Галлер постигает, что оказывается не в состоянии одолеть свою зверино анархическую «тень» в образе степного волка. Поэтому он впадает в отчаяние и помышляет о самоубийстве. Архетипические фигуры Германы, Марии и Пабло пытаются, правда, излечить его от невроза и сблизить с жизнью, но все их старания терпят неудачу. Поэтому процесс исцеления проводится в конце романа ритуальным способом. В «Магическом театре» появляется Моцарт и объясняет Галлеру тайну «бессмертных»: обоснование юмористически спокойного отношения к вечному несовершенству мира и собственного «я», как и мастерски шутивную реализацию психической разносторонности личности в духе Юнга. Юмор и преемственность «бессмертных», как понимает теперь Галлер, не являются, как сказано в «Трактате», строгими альтернативами и не подразумевают ни «брака по уму» с буржуазией, ни трагического краха; «бессмертные» – это юмористические натуры, которые сохраняют при всей психической дифференциации примирительное отношение к конечности своего «я» и мира. Этим прозрением, решением проблемы конца страданий Галлера заканчивается роман: «Когда-нибудь я сыграю в эту игру с фигурами жизни получше. Когда-нибудь я научусь смеяться. Пабло ждал меня. Моцарт ждал меня».

Забавными кажутся рассуждения философа о том, к какому лагерю – материализму или идеализму – он более склонен. Логика его видения субъективности человеческой природы, понимания опыта как глубоко личностного и индивидуального пути переживания, познания и деятельности человека должна была бы отклонить философский вектор в сторону субъективного идеализма. Однако даже одно ироничное замечание философа по поводу результата укуса бешеной собакой такого мудреца, как Сократ, не дает возможности однозначного ответа на этот вопрос. А ещё присутствуют рассуждения о неоправданности мнений о мучениях души в загробном мире в ущерб умолчанию о том, что в этом же мире после смерти происходит с человеческим телом.

Завершая краткий экскурс в содержание «Опытов», хочется обратить внимание на жанр этого произведения. Почти в каждую историческую эпоху мы видели рождение новых жанров на территории философствования. Жанр «Опытов» Монтеня определяют как эссе, этот жанр станет наиболее распространенным в XX в., он будет соответствовать особенностям художественного и философского сознания века, плюрализму культурных интерпретаций и даже особенностям мировосприятия современных людей. Для рубежа XVI–XVII вв. этот жанр скорее обгонял свое время, чем адекватно его выражал.

1.1. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ МАТЕРИАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (Ф. БЭКОН, Т. ГОББС)

Обратимся к исследованию особенностей развития материализма и идеализма в философии Нового времени. Поскольку социальные, интеллектуальные и художественные процессы в этой культуре развивались неравномерно (одни европейские страны «вырывались» вперед в своем буржуазном становлении, другие – как бы «тормозились» целым рядом предлагаемых обстоятельств: традициями, соотношением политических сил, внешними политическими влияниями и т.д.), постольку многие черты нового типа философствования

неравномерно возникали и проявлялись в разных европейских странах Нового времени.

Безусловными лидерами процесса становления буржуазной культуры в Европе являлись Англия и Нидерланды, поэтому особенности развития материалистической и идеалистической ветвей философского знания будут в первую очередь рассмотрены на примере английской философии Нового времени.

Подавляющее большинство источников отводит роль зачинателя новой философии Френсису Бэкону (1561–1626) – гениальному ученому, астрологу, алхимику, философу, лорд-канцлеру. Почти во всех перечисленных ипостасях он до сих пор интересует мировую историю.

В уже упомянутой книге П. Волковой приведена и оценка роли в этот период Френсиса Бэкона, он – «гениальный ученый, алхимик, астролог, маг, философ, лорд-канцлер» – до сих пор интересует мировую историю. Одно время его считали автором некоторых произведений Шекспира. В сочинении «Новый органон» он пишет о «четырёх идолах» человеческого познания: «идолы племени (рода)», «идолы пещеры», «идолы рынка», «идолы театра». Если вдуматься, четыре «идола» Бэкона и сегодня остаются теми же идолами. Прекрасная тема для исследования о Бэконе и современности. О недвижности и движении в сознании человечества. Весьма современно, не правда ли? Ф. Бэкон был свидетелем и участником процесса становления профессионального театра в Англии. Бэкон понимал мощную объединяющую силу театра. Он заказал Шекспиру пьесу «Буря» как подарок для одного весьма таинственного бракосочетания (Бэкон и Джон Ди были дружны с оккультистом – австрийским императором Рудольфом Вторым, за сына которого, не без вмешательства Ф. Бэкона, выдали дочь короля Якова Первого. Именно для бракосочетания этой пары, которое называли «серебряной свадьбой», и была написана «Буря»). Эпоха любила «тайну» и игру» (в связи с этим нельзя не упомянуть и семейство Рэтлендов, в особенности Елизавету Сидней – жену пятого графа Роджера Мэннеса Рэтленда, ибо это она состояла в переписке и перевела на английский язык сочинение Монтеня «Опыты»).

стремится в конечном итоге преодолеть и то, и другое. Клингзор все еще находится в радикальном поиске спасения, он стремится найти жизнь внутри себя и собственную самость. То же самое относится и к «Сиддхартхе». Одноименный герой проходит сквозь мирскую жизнь и разные слои общества, терпит крах и научается принимать страдания как неизбежную часть жизни; но и это произведение заканчивается уходом героя из общества в медитативно-созерцательную жизнь в самом себе. И Сиддхартхе тоже не придется сражаться в конце с трудностями повседневной мирской жизни и общества.

Этой проблематике Гессе уделяет внимание в «Курортнике». В автобиографических зарисовках он без утаек описывает, придерживаясь иронической дистанции и испытывая собственный комплекс неполноценности, свою реакцию на курортное общество, полную скрытой агрессии. Когда он осознает эгоцентризм своей реакции и то противоречие, в которое она вступает с его идеалами, пытается сначала принудительным путем изменить ко всему свое отношение. Но это ему не удается; только когда на пути в столовую вдруг снова слышит «голос Бога» внутри себя, он испытывает избавление и освобождение. Повествование заканчивается возвратом рассказчика к самому себе и в свое религиозное сознание, которое только на короткое время было введено в заблуждение и нарушило свою гармонию. И в «Поездке в Нюрнберг» Гессе изображает свои страдания, испытываемые при виде бездуховной и жестокой реальности современного мира, и свое отчаяние от расхождения идеала внутреннего «я» с реальным содержанием личности. В конце повествования он описывает два видения, призванные помочь ему выйти из трагического конфликта с окружающим миром и самим собой, – юмор как средство дистанцированного отношения к действительности и миф о «бессмертных». Примечательно, что в этом произведении он провозглашает таких далеких от реальной жизни поэтов, как Гёльдерлин и Мёрике, этих «зодчих из отвращения к действительности», представителями «бессмертных», поскольку их творчество кажется ему апофеозом страдания. Именно поэтому «Поездке в Нюрнберг», как и «Курортнику», присуща важная функция шарнира между двумя главными

дальнейшего развития в этом произведении. Эти нерешенные вопросы образуют духовный фундамент следующих повестей и романов.

В повести «Клейн и Вагнер» главный герой Фридрих Клейн страдает, доходя до отчаяния, оттого что его опыт эмоциональных нагрузок и избавления от них носит периодический характер, ему не удается жить в постоянном душевном спокойствии и гармонии с самим собой. В этом, собственно, и кроется причина его попытки самоубийства в конце повествования. Он бросается в Тессинское озеро и приобретает экстатический опыт, что спасение возможно только в безоговорочном «падении» в жизнь и присущий ей закон полярностей. Тем самым повесть «Клейн и Вагнер» есть первое поэтическое свидетельство надежды Гессе на то, что через преодоление собственного «я» и полное достижение цельной самости можно обрести состояние длительного избавления от страданий и подлинное спасение.

То, что это ожидание уже очень скоро стало нуждаться в корреляции, обнаружилось уже в следующей повести «Последнее лето Клингзора», возникшей непосредственно вслед за повестью «Клейн и Вагнер» летом 1919 г. Художник Клингзор пытается с помощью «магической» трансформации реальной действительности упразднить границы пространства, времени, культуры и преодолеть в едином «unimystica» психики и окружающего мира насыщенную страданиями полярность индивидуального сознания. Но и Клингзору приходится осознать, что его экстаз носит преходящий характер, поскольку он не в состоянии выключить таким путем свои старые страхи перед смертью. В конце концов, он постигает, что страх смерти и есть истинный стимул его художественного творчества, и создает тогда, работая, как одержимый, автопортрет как безликую аллегорическую фигуру современного европейского человека и его заката. В «Клингзоре» страдание признается, таким образом, как непреодолимая часть жизни; но одновременно Гессе все еще преследует цель создать в значительной степени субъективную модель гармонии и жажды спасения, которая не признает действительности по собственным законам ограниченности собственного «я» и

В те времена рассказывали, что у Ф. Бэкона была такая система зеркал, что он видел происходящее во всем мире. Та же мысль, но в другой форме, повторена театром «Глобус». В основании познания мира лежало представление о единстве мира, и театр «Глобус» – модель мира, а драматургия Шекспира подобна зеркалам Френсиса Бэкона (такое же зеркало в XVIII в. создал философ Эммануил Сведенборг). «Глобус» – не только шар земной, он ещё и часть огромной Вселенной. Он – точка, где происходит преображение, обмен идеями и образами. Актеры же – оркестр, транслирующий мировую мистерию.

В нашем очерке о философском творчестве Бэкона мы остановимся в первую очередь на тех проблемах и новациях, которые дают возможность оценить его в качестве точки отсчета в развитии философии Нового времени и ее особенностей.

Интеллектуально-философское кредо Бэкона стало впоследствии своеобразным девизом во второй половине XX в., в эпоху развития НТР, и звучало как всем нам знакомая формула: «Знание – сила». Однако на рубеже XVI–XVII вв. у этой формулы были принципиально иные истоки. Ф. Бэкон обнаружил, что современное человечество всё ещё не способно вполне оценить роль и значение как познавательного процесса в целом, так и достижений и открытий в истории науки в частности. Сам он отмечал значение трех великих научных открытий и их практического применения, которые изменили лицо и ход истории. Речь идет об открытии пороха, изменившего военное дело (а затем – и промышленное развитие); о компасе, изменившем характер и возможности мореплавания; о книгопечатании, «взорвавшем» возможности образования, обмена информацией и её сохранения. Важным является и представление философа об основаниях в различии наук. Бэкон полагает, что этими основаниями являются различные способности души человека: память, воображение и разум. Им соответствуют три «главные» сферы познания: история, поэзия и философия.

Все эти нововведения потребовали, с точки зрения Бэкона, своеобразной ревизии научного знания и основных познавательных принципов, а также «великого восстановления наук», что уже не являлось простым возрождением и возвратом

к эталонам античного знания, а требовало новых методов познания и новых форм их проверки и применения результатов. Неслучайно в названиях его работ на эту тему звучит прилагательное «новый»: «Новый органон», который призван был как бы «заместить» аристотелевский; «Новая Атлантида», которая должна была прийти на смену идеалам платоновского «Государства». Ниже мы ещё вернемся к некоторым идеям этих произведений.

Говоря о Френсисе Бэконе, следует помнить, что в его философствовании присутствует мощный «художественный» момент: он использует яркие и легко прочитываемые метафоры, на многих страницах язык его доступен и не перегружен специальной терминологией, характерной для схоластической философии. Для нас важно также, что из всех философов Нового времени Бэкон, пожалуй, был наиболее глубоко и содержательно включен в театральную жизнь Лондона и, прежде всего, в жизнь шекспировского театра «Глобус».

В кратких методических указаниях мы не сможем подробно проанализировать все стороны и тематические горизонты творчества Бэкона, ибо это потребовало бы специального исследования. Выделим основные темы, актуальные для его времени, и отдельные аспекты исследования, которые окажутся очень интересными для XX в.

Во-первых, необходимо отметить проблему научных принципов и правильного метода познания. Производя свою «ревизию» научного знания и «великое восстановление наук», упомянутые выше, Бэкон выделяет две группы опытов, способствующие развитию знания: опыты плодоносные и опыты светоносные. За приведенными философом метафорами легко прочитывается современное различие между прикладной и фундаментальными областями науки, ибо сутью плодоносных опытов являлось достижение практического результата, служащего улучшению ситуации человека в природе, облегчающего его существование. Задачей опытов светоносных являлось выяснение глубинных связей и законов природы, принципов и методов человеческого познания. В этой «паре» для Бэкона, безусловно, ведущими представлялись опыты светоносные, поскольку именно они задавали направление и

вершится не между двумя полюсами – инстинкт и Дух или святой и развратник, – а между несметными тысячами полярных противоположностей, то теоретическую базу для этого образует учение Юнга о «коллективном бессознательном». Кроме того, именно в «Степном волке» легче всего распознается концепция «процесса индивидуации» Юнга. Задача Гарри Галлера заключается в том, чтобы преодолеть двойственность своего культурного «я» и своей тени в образе степного волка, познать свою аниму, нашедшую олицетворение в Гермине, Гёте и Моцарте, и Пабло, как символах его собственной самости, с тем, чтобы реализовать свою внутреннюю многогранность. Это случится в «магическом театре» в конце романа, когда Гарри Галлер встретится лицом к лицу со всеми своими многочисленными натурами, желаниями и инстинктами «коллективного бессознательного». Исходя из всего этого, можно утверждать, что «Степной волк» и «Демиан» больше других испытали на себе влияние аналитической психологии Юнга, и без этого духовного фундамента не могут быть поняты до конца ни история их возникновения, ни тем более содержание.

Но понять полемику Гессе с учением Юнга во всей ее глубине и совокупности проблем можно только в том случае, если рассматривать это влияние не изолированно на каждое произведение в отдельности, а в сквозном исследовании перипетий духовной борьбы самого Гессе от «Демиана» до «Игры в бисер». Тем самым подразумевается и включение сюда связанных с этим определенных стадий разногласия с образом мыслей Юнга, что приоткрывает одновременно взгляд на характерные философские прозрения писателя в процессе его развития. Как уже было сказано, роман «Демиан» заканчивается согласно образцово проведенному по Юнгу процессу индивидуации, благополучно пройденным путем в поисках самого себя и обретения главным героем цельной самости. Проблематика заурядной жизни после этого первого опыта самостоятельности и независимости духа героя от влияния других и реализация в действительности гармоничных взаимоотношений между цельной личностью и индивидуальным «я» со всеми вытекающими отсюда потребностями не находят

о Каине и легенды о разбойниках, распятых на Голгофе, которые тоже были порождением гностического мышления. Лишь недавно найденные дневниковые записи Гессе свидетельствуют о том, что во время его первой встречи с Юнгом в 1917 г. речь заходила и о гностиках (религиозно-философское течение раннего христианства). С этого момента Юнг, очевидно, своевременно позаботился о том, чтобы гностические мотивы, донесенные до Гессе им самим или И. Б. Лангом, нашли свое отображение в «Демиане». Другие мотивы «Демиана» явились, вероятно, результатом чтения Гессе исследования Юнга о метаморфозах и символах либидо. Это, прежде всего, относится к сновидениям Синклера об инцесте с некоей особой, которая совмещает в себе и личность его матери, и безличный образ куртизанки, соблазнительницы и возлюбленной. То, что Гессе в образе Писториуса воздвиг литературный памятник своему другу и психотерапевту И. Б. Лангу, известно всему миру. Более того, в «Демиане» концепция «процесса индивидуации» (становления личности в результате усвоения ее сознанием личного и коллективного бессознательного) со всеми специфическими этапами перехода исходного страдания через проекцию архетипов в определенные фигуры вплоть до возврата этих проекций в последовательности тень – анима – самость проведена Гессе. Неслучайно К. Г. Юнг сразу же по прочтении «Демиана» написал восторженное письмо Гессе и тут же приобрел книгу для библиотеки своего Цюрихского института. Но и более поздние произведения (это касается мотивов поведения героев и образа их мыслей), выходя за рамки учения об архетипах, частично тоже испытали на себе существенное влияние Юнга. Так, например, мотив переправы через реку играет важную роль в «Сиддхартхе» как символ основополагающих изменений личности главного героя, пребывающего в Вечном Становлении, равно как и в «Нарциссе и Гольдмунде»; одновременно это широко разрабатывается Юнгом в его труде «Метаморфозы и символы либидо». Философская концепция «Степного волка» еще более явно подчинена аналитической психологии Юнга. Когда Гарри Галлера поучают в трактате о Степном волке, что он состоит не просто из двух натур, а из сотен и тысяч, и что его жизнь

темпы развитию науки и основанной на ней практике, формулировали критерии проверки знания на истинность и основные различия между известными современникам методами познания.

Исследуя разнообразие познавательных путей человека, Бэкон отмечает три группы методов или моделей, которыми сознательно или неосознанно пользовался до сих пор человек. Первая модель – это путь муравья, который олицетворяет методологический алгоритм эмпирика, путь опытного познания фактов, метод проб и ошибок, на котором осуществляется простое опытное обнаружение и накопление фактов; подобно тому, как муравей тащит всё, найденное на своем пути, в муравейник. Вторая модель обозначена философом как путь паука, олицетворяющий алгоритм познания теоретика-схоласта, созидающего свою версию познаваемого предмета или процесса, подобно тому, как паук тклет свою паутину. Обе модели имеют свой набор недостатков: в первом случае – это бессистемность полученных результатов, во втором – непрочность теоретических построений при соприкосновении с практикой. Эти недостатки, с точки зрения Бэкона, преодолеваются в третьей модели – в способе действий пчелы, которая совсем не беспорядочно выбирает цветок, на который садится; она «знает», куда и зачем она летит, а собрав пыльцу и нектар, перерабатывает их, пропуская через себя, в полезный продукт.

В этой же логике познания, связанного с практикой и жизненными целями деятельности человека, Бэкон среди современных ему методов познания отдает предпочтение известному, но пока еще мало используемому в науке методу индукции, который в его интерпретации получил название опытно-индуктивного метода. Мыслитель считал, что подлинно новое знание невозможно добыть, пользуясь широко распространенным методом дедукции аристотелевского образца, для получения такого знания необходимо вновь и вновь повторять эксперимент, восходя от частных к обобщению, тогда даже исключения из правил становятся его подтверждением (примеры Бэкона с «белой» вороной и черными лебедями).

Философии науки XX в. наиболее интересным и актуальным представляется учение Ф. Бэкона о человеческих заблуждениях, об ограниченности человеческих познавательных возможностей и возникающих на этой основе трудностях, ошибках и предрассудках. Он выделяет четыре группы таких ограничений и называет их, как уже упоминалось выше, идолами или призраками человеческого познания. Это идолаи рода (племени), идолаи пещеры, идолаи рынка (площади), идолаи театра. Идолаи рода порождают ошибки и ограничения в связи с тем, как устроено человеческое мышление в целом, названное философом неровным зеркалом, которое, «примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [Бэкон Ф. Сочинения. Т.2. – С. 18]. Сутью этих «искривлений» является истолкование природы по аналогии с человеком, приписывание ей таких конечных целей, которые ей не свойственны, ожидание большего порядка, чем присутствует в природе и т.д. Наверное, это все те признаки познания, которые Фридрих Ницше позже назовет «человеческое – слишком человеческое».

Второй вид призраков – идолаи пещеры – это ограничения в познании и ошибки, связанные с человеческой индивидуальностью и субъективностью. Человеческие страсти, предпочтения, оценки также искажают истинность человеческого знания, истинное положение дел, и этим «пятнают и портят разум» [Бэкон Ф. Сочинения. Т.2. – С. 22].

И с первой, и со второй группой идолов в процессе познания возможно бороться: в первом случае – дополняя человеческие возможности всё более точными приборами; во втором – путем образования, выходя за пределы собственной субъективности и индивидуальности. Однако полностью одержать победу над ними невозможно, так как в этом случае человек должен перестать быть человеком (утратить родовой признак) или перестать быть самим собой (утратить свои индивидуальные особенности).

Третья группа – идолаи рынка – это ограничения и ошибки, связанные с многозначностью употребления понятий, сложностью речевого общения, с подменой вещей словами и спорами о словах, которые принимают за споры о вещах. Эти

собой для Гарри Галлера ее собственное неисполненное томление по духовности жизни.

Еще более важную роль и одновременно функцию лейтмотива играют в романах Гессе от «Дамиана» до «Игры в бисер» символы Самости. В «Дамиане» это сам главный герой, который в период своей ранней духовной зрелости, не имея определенного возраста и будучи двуполом по натуре, олицетворяет собой желанную целостность личности по Юнгу. В «Сиддхартхе» это опять же сам главный герой и старый перевозчик Васудева, которые достигли цели совершенного Вечного Становления. В «Степном волке» действуют саксофонист Пабло и «бессмертные» – Гёте и Моцарт – как идеалы Гарри Галлера на пути к самому себе («процесс индивидуации»). И наконец, в более поздний период творчества слуга Лео из «Паломничества в Страну Востока», как и старый магистр музыки и Иозеф Кнехт из «Игры в бисер», воплощают собой символы Самости.

Таким образом, учение Юнга об архетипах играет важную роль в создании персонажей Гессе в средний и поздний период его творчества. Герои Гессе в большей степени типы, а более точно – архетипы, и в меньшей степени – характеры. Харизма и выходящая за рамки культуры потрясающая сила воздействия, исходящая от этих фигур, наверняка являются одной из самых существенных причин неубывающего интереса к произведениям Гессе. Он создал образы, которые понятны людям любой культуры и во все времена воспринимаются как олицетворение базисных возможностей человеческого существования.

Помимо того, Герман Гессе интегрировал в свои повествовательные произведения целый ряд отдельных мотивов аналитической психологии Юнга. Это относится к «Дамиану», который Гессе написал в конце своего полугодового курса психоанализа у И. Б. Ланга и в котором он переработал свой психотерапевтический опыт и плоды чтения работ Юнга. Так послание Абракса – Бога, который был одновременно и Дьяволом, – взято им из приватно опубликованной Юнгом книги «Семь проповедей к мертвым», где тот языком песнопений возвещает об этом древнем гностическом божестве. То же самое относится и к новому толкованию Дамианом мифа

Такой же функцией лейтмотива в творчестве Гессе обладает и другой архетип аналитической психологии Юнга – анима («душа», женское, материнское начало). В «Демияне» это сначала (по аналогии с «Божественной комедией» Данте) молоденькая девушка Беатриче, которая вызволяет мальчика Синклера из его депрессий и ведет из «ада» в «рай». Позднее он понимает, что страстно обожаемая им госпожа Ева является «символом его внутреннего мира» (по Юнгу), благодаря чему он и переживает в результате мощного взрыва снаряда пророческое возрождение. Сиддхартха превращается под влиянием своей анимы в образ возлюбленной куртизанки Камалы, преобразуясь, как описано у Юнга, из абстрактного человека разума в чувственного мирского человека. В «Степном волке» уже само имя Гермина (женская форма имени Гессе) указывает на классическую для анимы функцию: она возвращает в высшей степени интеллектуального, неспособного к жизнедеятельности и отчаявшегося кандидата в самоубийцы Гарри Галлера к нормальной жизни и дарит ему любовь. И в «Нарциссе и Гольдмунде» концепция анимы по Юнгу играет существенную роль, ибо Гессе мотивирует поведение Гольдмунда по типу Казановы поиском «извечно материнского начала», а его амбивалентное толкование жизни ассоциирует с архетипом матери. Даже в более позднем творчестве Гессе, где практически отсутствуют женские персонажи, анима появляется еще раз, когда рассказчик в «Паломничестве в Страну Востока» определяет цель своего путешествия как желание найти прекрасную принцессу Фатмэ. Не только для Фауста Гёте, но и для героев Гессе также священна знаменитая концовка великой трагедии: «И женственность вечная, тянет нас к ней».

Но и теория анимуса (мужской части женской психики), разработанная Юнгом, также играет в творчестве Гессе некоторую, хотя и подчиненную роль. Постаревшая Камала встречает во время поисков просветленного Будды своего прежнего любовника Сиддхартху и понимает, что он возвысился до знаменитого основоположника религии. Тем самым, в соответствии с теориями Юнга, она переносит собственную нереализованную духовность на своего друга, как позднее дама полусвета Гермина из «Степного волка» будет олицетворять

трудности нужно и можно преодолевать, стремясь к уточнению понятий, формулировкам законов науки, математизации их, чтобы не оставлять места разночтениям.

Особую роль в самом Новом времени и в новоевропейском мышлении в целом сыграет преодоление четвертого вида призраков человеческого познания – идолов театра. Они связаны с ролью авторитетов, прежде всего философских (подобных Аристотелю), которые действуют на развитие новых подходов в познании мира, ограничивая их в качестве эталонных образцов. Слепая вера в авторитет – одно из самых мощных препятствий для развития нового знания, новых научных идей. Истина «является дочерью времени», а не дочерью авторитета. Наиболее влиятельными авторитетами, по мнению Бэкона, во все времена выступали известные философы (например, Платон, Аристотель, Фома Аквинский), чьи учения сродни «философскому театру» или спектаклю, где философ и сам себе драматург, и сам – режиссер, по большому счету, и сам – исполнитель. А уж о возможностях влияния спектакля на зрителя философ мог бы рассказать не меньше, чем представители современного ему театра!

Актуальные для XX столетия идеи были развиты Френсисом Бэконом в одной из его последних работ – книге «Новая Атлантида», которая увидит свет уже после смерти философа в 1627 г. Это своеобразный ответ через века Платону с его утопическим проектом государства, в котором правят философы от имени мудрости и знания. В государстве Бэкона основные проблемы жизни человека решаются благодаря развитию технических новшеств, в силу чего философа часто неоправданно называют пионером технократической эры. Улучшение ситуации человека в природе, более комфортный уровень жизни и производства достигались в «Новой Атлантиде» путем разработки и внедрения практически фантастических для того времени изобретений: это и возможность перемещения по воздуху и под водой, движущиеся горизонтально и вертикально лестницы (принцип конвейера и эскалатора), проникновение человека на особых приспособлениях вглубь Земли и многое другое. Возникает ощущение, что после Бэкона появление научно-технической

фантастики стало просто вопросом времени: можно было брать любое из описанных приспособлений и развивать на этой основе приключенческий сюжет.

Завершая обзор творчества Френсиса Бэкона, стоит отметить, что особенностью его материализма было обращение к онтологическим проблемам, прежде всего, с гносеологической точки зрения. И, пожалуй, последнее, о чем хотелось бы упомянуть, – это интересная оценка творчества Бэкона К. Марксом, который писал, что у Бэкона природа улыбается читателю «всем своим чувственным блеском», что свидетельствовало об удивительном сочетании художественных и философских способностей английского мыслителя.

Вторым представителем английской философии Нового времени, развивающим материалистические идеи, с творчеством которого следует познакомиться, является Томас Гоббс (1588–1679). Он прожил долгую жизнь – 91 год, став свидетелем выдающихся исторических событий, современником и знакомым известных исторических личностей: среди ученых – Галилей; среди философов – Бэкон, Мерсенн, Декарт; среди политических деятелей – Кромвель, Карл Второй и др.

Широко известна грустная шутка Гоббса о том, что прежде него на свет появился его двойник, и имя этому двойнику – страх. Из биографических материалов философа известно, что его матушка родила мальчика преждевременно, так как была напугана слухами о приближении испанской Армады и тех зверствах, которые учиняли испанские завоеватели по отношению к местному населению. Т. Гоббс получил образование в Оксфорде, увлекался «путешествиями» по картам и книгам, математикой, историей, философией, хотя и заявлял о серьезных недостатках последней. Среди этих недостатков особое место занимало отсутствие правильного научного метода и вообще недостаточное внимание к методологии познания, что приводило к невозможности дать научное объяснение как природным процессам, так и многим социальным явлениям, особенно в области государственного устройства и осуществления государственной политической власти.

Стремясь «исправить» положение дел в философии, Гоббс разработал свой проект философской системы, которая должна

желудка у фрау Майер. Они систематически отвлекают, притом с определенной долей мести (обделенного разумом и духом), внимание от произведений поэзии, низводя творчество гения до симптомов душевного состояния... так и кажется, что всё предпринимается вовсе не из благих намерений, а исключительно только из стремления показать, что и Гёте, и Гёльдерлин тоже были всего лишь обыкновенными людьми... Что могло бы привести к забавному результату, так это, если бы какой-нибудь ловкий литератор попытался в свою очередь подвергнуть эти псевдоаналитические толкования поэзии собственному анализу и вытащил бы тогда на свет Божий те примитивные инстинкты, которые питают усердие этих псевдоаналитиков». Однако невежество психоаналитиков не могло помешать Гессе признать важный практический вклад психоанализа в современные сведения о человеке и его стимулирующее воздействие на собственное творчество. Как все-таки обстоит дело с влиянием психологических теорий Юнга на творчество Гессе? Сначала бросается в глаза, что Гессе прибегает в целом ряде своих произведений к учению Юнга об архетипах и подвергает это учение литературной обработке. Так, архетип впервые появляется в виде «тени» в «Демьяне», в образе вымогателя и шантажиста Франца Кромера, в чьи демонические сети попадает главный герой Эмиль Синклер, осознающий позднее этого «дьявола» частью самого себя. В повести «Клейн и Вагнер» чиновник Фридрих Клейн прекрасно знает, что за маской порядочного человека в нем буйно пробивается инстинкт прожигателя жизни и убийцы, и он дает этой теневой стороне собственного «я» имя «Вагнер». Философ, истинно ищущий обретения самости, так называемого освобождения, Сиддхартха видит свою тень в пьянице, игроке и алчном купце в период своей жизни среди людей. В «Степном волке» Гарри Галлер вынужден признать, что за его внешним лоском тонкого и умного самобытного человека прячется звериный инстинкт, заставляя его хотеть «рыскать в одиночестве по степям, иногда лакать кровь или гнаться за волчицей». И даже у, казалось бы, безобидного Дон Жуана и художника Гольдмунда «тьень» показывает свой оскал в периодически проявляющемся насилии и двух убийствах.

Будды и Конфуция до сборника древнеиндийских философских текстов, Упанишад и трактата Лао-Цзы. Учение Юнга вообрало в себя его собственные религиозные взгляды и его мысли по этому поводу, систематизировало и дополнило таким образом, что помогло ему освободиться от навязанного религиозного мировоззрения.

В общую картину отношения Гессе к психологии Юнга входит также и некоторое отдаление от Юнга и Ланга и их глубинной психологии, развившееся у Гессе, когда он стал старше. И на это есть свои особые причины. В письме от ноября 1958 г. Гессе делает выводы по поводу своего отношения к психоанализу: «Лично мне психоанализ пошел только на пользу, а чтение некоторых книг Фрейда и Юнга даже больше, чем практические сеансы. Позднее мое отношение к психоанализу стало прохладнее, частично от того, что я наблюдал многие случаи безуспешного, даже вредного воздействия этого метода лечения на людей, а частично еще и потому, что я больше ни разу не встретил ни одного психоаналитика, который доподлинно бы понимал искусство. Но, несмотря ни на что, я все же благодушно настроен относительно глубинной психологии». Главная причина сдержанности Гессе более позднего времени по отношению к глубинной психологии кроется, прежде всего, в непонимании психоаналитиками природы творчества. Критика Гессе акцентирует внимание на том, что психоаналитики не видят в искусстве ничего другого, кроме как формы выражения бессознательного, и что невротические грезы любого пациента так же ценны для них и даже намного интереснее, чем весь Гёте. Это суждение относится в равной степени и к Фрейду, и к Лангу, и к Юнгу.

В особое бешенство его приводило так называемое «психоаналитическое литературоведение», которое он называл «психологией полуграмотных» и характеризовал в одном остроумном споре следующим образом: «Изучая поэтическое творчество, они исследуют комплексы и любимые образы поэта и констатируют, что он принадлежит к тому или иному типу невротиков, делают затем анализ созданного им шедевра и объясняют его появление теми же причинами, что и боязнь пространства у господина Мюллера или нервные расстройства

была состоять из трех частей: «О теле», «О человеке», «О гражданине». Логикой такого взгляда было внимание к «усложнению» природы тел и условий их существования. Современная социальная жизнь привела к нарушению последовательности создания частей системы. Бурное социальное развитие буржуазной Англии и свершившаяся впервые в истории английская буржуазная революция привели к тому, что Т. Гоббс оказался за пределами родины, проведя во Франции более десяти лет, не приняв итогов победы Кромвеля. Думается, в силу этих причин первой частью создаваемой философской системы стала работа «О гражданине» (1642), тогда как остальные части будут созданы философом только во второй половине 50-ых гг. XVII в. Сам Гоббс считал, пожалуй, главным в своей жизни трудом работу «Левиафан», в которой изложены как основные философские основания истории, так и конкретные положения об устройстве и значимости государственной власти. Именно учение о государстве и работа «Левиафан» будут вызывать интерес к творчеству Т. Гоббса в XX столетии.

Если вернуться к общей логике философской системы Гоббса, следует отметить, что на его видение мира в целом и отдельных тел, предметов и людей оказали большое влияние взгляды Галилео Галилея, утверждавшего, что все в мире есть материя в движении. Поэтому Гоббс переносил математические и механистические принципы на исследование живой природы и человеческого общества. Весь окружающий мир, с точки зрения английского философа, – это совокупность протяженных тел, имеющих классические три измерения: длину, ширину и высоту. Эти тела движутся, причем основной, если не единственной, формой движения, является механическое перемещение этих элементов, импульсом к которому служит толчок, порождающий в теле усилие, приводящее тело в движение. Отсюда возникала возможность довольно четкого измерения и исчисления всех процессов в природе и человеческой деятельности, какими бы сложными они ни были, что привело к количественному взгляду на изменения в мире, (в отличие от качественного представления о природе у Френсиса Бэкона). В какой-то мере взгляды Т. Гоббса причастны к тому, что на

рубеже XVI–XVII вв. станут популярны и будут часто использоваться в философских текстах своеобразные «заимствования» из геометрии: теорема, лемма, аксиома, доказательства. Всё это станет составной частью механистических концепций в философии Нового времени. Именно на этой территории Гоббс выступает как материалист.

В теории познания в силу указанных обстоятельств ведущее место Гоббс отводит эмпирическим методам исследования и математике, с которой практически отождествляет науку в целом. Согласно теории Гоббса, в познании не может существовать никаких врожденных идей, ибо любое знание возникает только на основании эмпирического, опытного изучения, источником которого являются внешние чувства человека.

Гоббс полагал, что для обыденного сознания вполне достаточно простого обнаружения фактов, но в научном познании неизбежно должно происходить обобщение, и это – задача математики. Философ не признавал словесного обобщения и роли интуиции в этом процессе. С его точки зрения, слова – это имена тел, предметов, вещей и идей, поэтому слова всегда условны, являются лишь частичными знаками по отношению к обозначаемому; к тому же часто слова многозначны и, следовательно, могут порождать путаницу и ошибки.

Все эти принципы у Гоббса применимы и в познании человека, его деятельности и в социально-политической жизни. Деятельность человека – это механический процесс, в котором сердце – пружина, нервы – нити, суставы – колеса, а все вместе – они сообщают движение всей машине (человеку), психическая деятельность человека также объясняется на основе полного механицизма (эти взгляды Гоббса почти на столетие опередили взгляды французского материализма эпохи Просвещения, характерным примером которого является книга Ламетри «Человек – машина», очень популярная во Франции XVIII в.).

Как и большинство философов Нового времени, Томас Гоббс утверждал, что природа человека эгоистична, а основные импульсы его деятельности сродни поведению животного. Однако картина жизни людей существенно отличается от других

Божья. Я никогда не был в себе уверен. Когда однажды моя мать сказала: Ты был всегда хорошим мальчиком, – я этого вообще не понял. Я и хороший мальчик? Это было для меня новостью. Я всегда думал, что я испорченный и неполноценный человек». Эти ощущения собственной неполноценности, вытекающие из нравственно-религиозного воспитания в родительском доме, откладывают свой отпечаток на общий базис формирования личностей Германа Гессе и Карла Юнга. Возможно, они оба могли быть надломлены психологическим давлением, однако их жизненная воля и стремление к самоутверждению были достаточно сильны, чтобы следовать своим интересам. Отсюда у обоих возникает сильное желание в необыкновенных жизненных успехах как компенсации травмы раннего детства.

В трех серьезных кризисных ситуациях в своей жизни Гессе ищет, как уже упоминалось выше, помощь в психоанализе Юнга. Очевидно, он сталкивается при этом блистательном и эффективным толковании прошлого с собственными психическими проблемами, что так понятно, принимая во внимание его биографические данные. Мыслительный дар Юнга обуздывает его психику таким образом, что он решает воспользоваться положительным результатом не только в целях своего выздоровления, но и в своем литературном труде. Так возникают друг за другом, благодаря сеансам психотерапии Юнга, три больших романа – «Демьян», «Сиддхартха» и «Степной волк», в которых Гессе использует свой психотерапевтический опыт и накопленные впечатления от чтения специальной литературы для мотивации действий своих героев и сюжетной композиции произведения.

Гессе, вооружившись знаниями, подаренными Юнгом, пересматривает всю свою прожитую жизнь и превращает результаты этого пересмотра в плодотворный источник писательского труда. Учение Юнга дает ему ключ для главного посыла его прозы. Правда Гессе, благодаря религиозной психологии Юнга, скорее лишь утвердился в собственном религиозном опыте и своем понимании Бога и заново пересматривает свой интерес к ним. Он был подготовлен к этому своим религиозным воспитанием в родительском доме, чтением классической религиозной литературы – от Библии, изречений

период в жизни Гессе не только его другом и лечащим врачом, дающим добрые советы, но и важнейшей фигурой для общения. Позднее они оказываются в практически противоположной ситуации. Примерно с 1927 г. Гессе становится другом и советчиком для тяжело больного Ланга и может с лихвой отплатить ему за полученную в свое время помощь. В течение третьего брака жизнь Гессе окончательно стабилизировалась, так что он не нуждался больше ни в какой психологической поддержке. Тем не менее его дружеские отношения как с Лангом, так и Юнгом не прерывались на протяжении всей его жизни.

Что же явилось причиной того, что Гессе так долго и так интенсивно занимался психологией Юнга? Если внимательно взглянуть на процесс становления Гессе как художника и Юнга как ученого-психолога, то можно сказать, что их духовное и личное общение было задолго до реальной встречи предопределено судьбой. На то было много причин, которые частично зависели друг от друга.

Первое, что бросается в глаза, это некоторые биографические совпадения: оба происходят из определенных религиозных семей протестантского направления; Юнг был сыном пастора, Гессе – сыном миссионера. Оба прошли в родительском доме через строгую, этико-религиозную школу воспитания по совести и были этим тяжело травмированы. Герман Гессе описал эти методы воспитания в своей повести «Душа ребенка» и во вступительной части к «Демиану», но умолчал при этом, что непонятливые родители в своем религиозном стремлении сломить до конца волю сына довели его до психиатрической лечебницы и практически до попытки самоубийства.

Примерно также, хотя и не столь драматично, протекало детство К. Г. Юнга. В своей автобиографии он описывает, удивительнейшим образом не осознавая всего значения этого опыта для своей дальнейшей жизни, глубокое чувство вины и комплекс неполноценности, от которого страдал, будучи ребенком: «Я ощущал также свою неполноценность... Я – дьявол или последняя свинья, думал я, одним словом, отбросы общества. Чем сильнее были мои ощущения собственной неполноценности, тем меньше я понимал, что такое милость

живых существ на социальной территории. Здесь Т. Гоббс выступает радикальным оппонентом теории человека и государства в философии Аристотеля, в которой человек определялся как «социальное животное», а государство возникало естественным образом в процессе усложнения человеческих отношений от семьи к полису. С точки зрения Гоббса, человеку с его глубинной эгоистической природой вовсе не свойственны многие характерные как раз для животных естественные формы «согласия» или непротиворечивости интересов. У человека в отличие от животных существуют оценки, на основании которых возникают взаимное несогласие, порицание, вражда; основанием для последних могут стать также отрицательные эмоции и чувства (зависть, ненависть, злоба) – чего не встретишь в животном сообществе. Не последнюю роль в этом процессе играет речь и неоднозначность словоупотребления, английский философ неслучайно определяет речь как «трубу войны и мятежей». Этот фактор также отсутствует в совместном существовании животных. Данные аргументы необходимы Гоббсу для того, чтобы обосновать искусственный характер возникновения государства, которое принципиально не могло возникнуть естественным путем. Философ «делит» историю человечества на два неравновеликих по времени периода: естественную и гражданскую историю.

В первом, наиболее продолжительном периоде царит борьба за основное «естественное право» человека – право на жизнь. В силу эгоизма каждый отдельный человек отстаивает его всеми отпущенными ему средствами, поэтому среди людей постоянно происходят вспышки злобы, ненависти, вражды: идет война каждого против всех. Гоббс определяет суть этих отношений известной формулой: «человек человеку волк». Но в подобных процессах под угрозой находится и главное право, и главное благо человека – сама жизнь. В естественной истории у совместного человеческого существования практически отсутствует оптимистическая перспектива, в любой момент любой человек может погибнуть от насильственной смерти. Но у человека-эгоиста существует инстинкт самосохранения и здравый смысл, благодаря которым люди могут избежать

взаимного уничтожения и обеспечить себя всем необходимым для жизни. Инструментом для достижения подобного результата является возможность договориться, отказавшись от отдельных прав и форм поведения в естественном периоде ради обеспечения основного права на жизнь. Происходит своеобразная рационализация эгоизма и заключается своеобразный общественный договор, основой которого является формулировка общего «естественного закона», согласно которому человеку запрещается делать все, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к существованию, к сохранению и развитию жизни.

В своей работе «Левиафан» английский философ упоминает и комментирует девятнадцать таких правил-законов, но, как правило, в качестве основных ссылаются на три первых закона.

- Первое правило разума диктует человеку необходимость добиваться мира всеми возможными средствами и прибегать к войне только в том случае, если добиться мира невозможно и возникает реальная угроза собственной жизни.

- Второй закон призывает людей отказаться от всех прав, свойственных естественному периоду истории, ибо именно они являлись причиной распри и опасностей для человеческой жизни.

- Третий закон предписывает, чтобы исполнялись эти заключенные соглашения.

(Об остальных законах можно прочитать или в самой работе Гоббса, или в указанной литературе к данной теме).

Однако для перехода к гражданской истории недостаточно этих законов и соглашений самих по себе; необходима власть, заставляющая их соблюдать и контролирующая их соблюдение, Именно для этих целей, согласно Гоббсу, люди избирают одного человека или ассамблею призванных представлять общие интересы. Так возникает государство – «мать порядка» – на основе особого общественного договора. Особенностью этого соглашения является то, что оно представляет собой не договор подданных с правителем, а договор подданных между собой, в силу чего правитель остается за рамками этого договора и предстает единственным хранителем тех прав, от которых

уже тогда реагирует на Юнга в известной степени с характерной двойственностью, которая позднее станет определяющей в его отношении к Юнгу и аналитической психологии вообще. После встречи с ним он делает в дневнике следующую запись: «Вчера вечером позвонил доктор Юнг из Цюриха... и пригласил меня в отель отужинать с ним. Я принял приглашение и провел с ним весь вечер до одиннадцати часов. Мое суждение о нем менялось за время этой первой встречи много раз, его жесткая самоуверенность то импонировала мне, то отталкивала, но в целом он оставил благоприятное впечатление».

Герман Гессе приступает к изучению трудов Юнга. И сразу же после прочтения ранней работы «Символы и метаморфозы» приходит в дикий восторг. Он долгое время находится под большим впечатлением.

В 1921 г., летом, Гессе вновь обращается за помощью к К. Юнгу. Болезнь супруги, вследствие чего происходит развод, творческий кризис – это и многое другое заставило Германа Гессе возобновить психоаналитические сеансы. На сей раз они проводили их в Кюснахте, на квартире у Юнга. Письма Гессе этого периода свидетельствуют о его восхищении личностью (вплоть до эйфории) и аналитическими способностями своего лечащего врача: «У Юнга я переживаю в настоящее время, находясь в трудной и часто почти непереносимой жизненной ситуации, потрясения от психоанализа... Дело доходит до того, что душа кровоточит, это причиняет боль. Но и приносит облегчение... Я могу лишь сказать, что доктор Юнг проводит со мной психоанализ с чрезвычайной уверенностью, граничащей с гениальностью». А после окончания курса он приходит к выводу: «Курс психоанализа у Юнга я с удовольствием продолжил бы и дальше, он обладает интеллектом и характером, является великолепным, удивительно живым, гениальным человеком. Я многим ему обязан и радуюсь, что какое-то время мог находиться рядом с ним».

Когда в середине 20-х гг. рушится и второй брак Гессе, он еще раз обращается к Лангу и встречается с ним между декабрем 1925 и мартом 1926 г., чтобы на правах дружбы провести несколько сеансов психоанализа, не прерывая работы над «Степным волком». Ланг становится в этот тяжелый кризисный

и психоанализом Фрейда существует плодотворное и тесное взаимодействие. Как только К. Юнг (ученик З. Фрейда) разработал свои заключения о психологии бессознательного, частично опубликовал свои учения о типах и архетипах, психологи тут же взялись анализировать древние сказания, мифы, художественную литературу на основании этих выводов. По мнению Гессе, открытия Фрейда свершились и оказывали свое влияние, независимо от того, были или не были мы согласны с этим учением.

Удивительно, но на каком-то интуитивном уровне Герман Гессе был близок к этим открытиям: «...я прочитал немало литературных произведений, в которых явственно различал признаки хорошего знакомства их авторов с фрейдовской психологией. Вместе с тем в некоторых сочинениях Юнга, Фрейда, Штекеля и других мне, прежде никогда не интересовавшемуся новейшей психологической наукой, открылось нечто новое и важное; я читал их с живейшим вниманием и, в целом, пришел к тому, что понимание этими учеными психических процессов человека подтверждает почти все мои догадки – те, что почерпнул у других писателей, и те, что были основаны на моих наблюдениях. Эти ученые высказали и придали законченную форму тому, что было от части и моим знанием, хотя и неосознанным, существовавшим в виде предчувствий и мимолетных мыслей».

В 1918 г. в статье «Художник и психоанализ» Г. Гессе утверждал, что психоанализ дает возможность более точно познать взаимодействие сознательного и подсознательного, то есть расширить знания о человеческой природе. «Когда найдено объяснение страхам, ложным представлениям, подавленным инстинктам, то жизнь и личность предстают в своем более высоком и чистом значении», – писал он.

Весной 1916 г. после нервного срыва, Гессе проходит психотерапевтическое лечение у И. Б. Ланга – сподвижника К. Юнга. Клинику Зоннматт под Люцерном Герман Гессе посещает раз в неделю. Сеансы психоанализа продолжаются около полутора лет, пока он не познакомился с самим К. Г. Юнгом. Они целый вечер беседуют о новейших психологических идеях и теориях. Самое интересное, что Гессе

отказались подданные. Для нас это отличие важно, ибо в XVIII в. теория общественного договора станет основной при объяснении возникновения и существования государства, но суть договора изменится: у французских философов эпохи Просвещения обе стороны будут являться участниками соглашения. В логике социальной жизни, присущей времени творчества Гоббса, именно указанная суть договора обеспечивает абсолютистскую модель государственной власти: эта власть непреложна, в ее силах предотвратить гражданские войны, вмешиваться в содержание общественного мнения и даже в дела религии. Все полномочия должны быть сосредоточены в руках такого типа власти: в этом надежда на возможность совместного человеческого существования.

Если подвести краткие итоги обзора философского творчества Томаса Гоббса, то главное, что следует отметить, – это очевидный приоритет механистического видения и природных, и социальных процессов, следствием которого станут своеобразные «разрывы» противоположностей, которые при диалектическом подходе осваиваются в единстве, в многообразии связей, форм движения и развития.

1.2. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ИДЕАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (ДЖ. БЕРКЛИ, Д. ЮМ)

Идеалистические версии формулирования и решения философских проблем в Англии Нового времени мы прокомментируем на примере взглядов двух английских философов XVIII в. – Дж. Беркли и Д. Юма. Это важно по двум причинам: во-первых, в учебниках последних лет издания, как правило, ограничиваются кратким очерком творчества Ф. Бэкона и Р. Декарта, когда речь идет об особенностях философии Нового времени. Во-вторых, в учениях каждого из указанных выше авторов присутствуют интересные идеи о природе человека и человеческого познания, которые будут интересны будущим актерам с профессиональной точки зрения.

Джордж Беркли (1685–1753) оценивается исследователями его творчества, как один из парадоксальнейших философов

своего времени, в учении которого глубоко и оригинально переплелись эмпиризм, субъективный идеализм и искренняя христианская вера. Он родился в многодетной английской семье в Ирландии (старший из шестерых детей), там же получил образование. В английский высший свет был представлен своим однокашником по Тринити-колледжу – известным писателем Джонатаном Свифтом.

Острое внимание к современности, образование и путешествия по самым разным странам Европы привели молодого Беркли к убеждению, что современная Европа «погрязла» в материализме разного толка и уровней – от философского до бытового; следствием этого он считал ослабление христианской веры. Отсюда берут начало два великих проекта будущего епископа Беркли: на территории философии он ставит перед собой задачу опровержения материализма; на религиозной территории его мечта – привести в лоно христианской церкви новые души, не испорченные европейским прагматизмом, не погрязшие в стяжательстве, конкуренции и т.п.

На реализации первого проекта мы остановимся ниже несколько подробнее. Миссионерский проект Беркли долго не удавалось осуществить из-за отсутствия средств, поскольку он планировал создание христианского колледжа на Бермудских островах с целью евангелизации аборигенов. В осуществлении проекта помогла возлюбленная Свифта Эстер Ваномри, предоставив Беркли половину своего состояния. Это, конечно, не спасло проект полностью, но у Беркли появилась возможность добраться до Род-Айленда (Америка) в 1728 г., и три года в ожидании правительственных субсидий вести там миссионерскую деятельность. В 1731 г. Джордж Беркли вернется в Англию, где через несколько лет будет назначен епископом небольшой епархии, напишет свою самую удивительную книгу об Америке – «Алсифрон», о свободомыслии и «свободомыслящих».

В контексте проекта опровержения материализма и философского понятия материи для нас важен тот факт, что логика опровержения вырастает у Беркли из его исследования и понимания процесса человеческого познания, что даст нам

являясь обособившейся частью души, ведет самостоятельную жизнь, то подчиняя себе личность и энергию художника, то как бы выпадая из структуры сознания. Юнг подчеркивает, что психическая природа творца имеет «женскую природу» и тогда, когда подчиняется натиску бессознательного импульса, и тогда, когда как бы безвольно несет в себе самоустранившийся автономный комплекс. Но подлинное звучание творческий комплекс обретает, когда ему на помощь приходит один (или несколько) архетипов и основанных на них идеалов. Это обращение к изначальным образам, прикосновение к символам бессознательного поднимает произведение художника из единичности его собственного существования, из однократности и временности до «вечносущего», общечеловеческого; высвобождая и в художнике, и в человеке, воспринимающем произведение искусства, совершенно иной объем энергии. При этом принципиальная неприспособленность художника к обыденным заботам, согласно Юнгу, является не слабой, а сильной его стороной, поскольку не дает художнику идти проторенными, привычными (обычными) дорогами и провоцирует свой автономный комплекс на поиск нового.

В завершение обзора по данному вопросу студентам, заинтересовавшимся проблемами связи художественной литературы и аналитической психологии К.-Г. Юнга, предлагается один из вариантов исследования на эту тему – параграф из итоговой экзаменационной работы студентки Н. (ЯГТИ), посвященной особенностям творчества и личности Германа Гессе.

Приложение

Психоанализ. Влияние К.-Г. Юнга на творчество Германа Гессе

Герман Гессе и Карл Юнг – личности очень интересные. Не зная друг друга прежде, эти две фигуры мистическим образом оказывались рядом. Их род деятельности, казалось бы, отличался, но Герман Гессе был настолько одаренной личностью, что смог доказать обратное. Позже в своей статье «Художник и психоанализ» он напишет, что между искусством

(мужской образ женщины); 5. *тень* (низменное, негативное в человеке); 6. *Мать* («праматерь», «земная мать»); 7. *великая мать* (образ мудрой колдуньи, благожелательной и опасной); 8. *старик* (образ мудреца, злого демона или доброго духа) и др. Центром личности, согласно учению об архетипах, выступает самость, которая является своеобразным гарантом единства этих противоположных «слоев» психики, удерживает основные оппозиции: светлое – темное, мужское – женское, дух – душа и т.п. Но в то же время самость не отождествляется с сознанием, Я, эго. Эго является центром сознания, а самость – это ядро бессознательного, возможность единства сознательного и бессознательного. Вся полнота сознательного и бессознательного интегрируется в индивидуальность. Задачей исследователя, занимающегося аналитической психологией (Юнг не называет свое учение психоанализом), выступает выявление разрушений этого единства и умение все вернуть на свои места в этой сложной структуре психики.

Безусловно, в логике аналитической психологии творческий процесс и личность художника интерпретируются совершенно иным образом, чем во фрейдизме. Интересен уже сам «выбор героев» в тех статьях и работах, которые посвящены у Юнга художественному творчеству: это Пикассо, Джойс с его «Улиссом», Герман Гессе, которого Юнг называл своим «литературным альтер-эго».

К.-Г. Юнг подчеркивал, что творчество является тайной, которую психология может описать, интерпретировать, но вряд ли когда-нибудь сумеет объяснить. В своем докладе «Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству» он тем не менее предпринимает такую попытку. В первую очередь Юнг подчеркивает, что анализ психики художников показывает, что не родившееся еще произведение искусства представляет собой мощную силу, которая норовит вырваться наружу либо в виде стихийной катастрофы, либо «хитростью», как бы уговаривая и обманывая своего создателя. Этот творческий импульс живет чуть ли не своей особой жизнью, внутри автора и растет в нем, как дерево из почвы. Аналитическая психология определяет это образование психики как автономный комплекс, который,

возможность убедиться в становлении идеализма Нового времени так же, как и материализма, прежде всего, на «гносеологической территории».

Ядром теории Беркли и адресатом его критики материализма является понятие материи, а вместе с ним и существование общих абстрактных понятий. Следует упомянуть, что в этой критике сыграло свою роль его отношение к воззрениям еще одного английского философа – Джона Локка, который исследовал различия между первичными и вторичными качествами познаваемых объектов. К первичным Локк относил такие качества, как вес, объем, протяженность и другие, величина которых может быть объективно измерена; вторичные же качества – это те, которые зависят от первых: вкус, цвет и т.п. В понимании Беркли все качества познаваемых предметов являются вторичными, ибо связаны с тем, как их воспринимает познающий человек. Ключевое положение теории Беркли: «быть – значит быть воспринимаемым». Изучаемая вещь для человека предстает такой, какова она в опыте его восприятия. Один из примеров самого Беркли – вишня. Вишня для воспринимающего ее есть не что иное, как нечто круглое, бархатистое на ощупь, красное или бордовое по цвету, кисло-сладкое на вкус, то есть вишня есть комплекс ощущений воспринимающего. Отсюда и невозможность конкретного содержания абстрактных понятий и обобщений, ведь им ничего не соответствует в чувственном опыте человека. По мнению английского философа не существует дом как таковой: всегда – это либо храм, либо вилла, либо лачуга; нет плода как такового, а есть апельсин, яблоко, груша и т.д.

Дальше аргументы укрупняются: от субъективности восприятия отдельных свойств вещей Беркли переходит к отрицанию возможности познания субстанции или материи вещи как таковой. В его логике материя – это абстракция, которая, по его собственному выражению, является «самой пустой и непонятной из всех идей». Подобная логика еще при жизни философа вызвала град обвинений в отрицании существования вещей и в солипсизме, (солипсизм – философская позиция, утверждающая следующее: «существую лишь я и мои ощущения»). Особенно эта критика усилилась в

нашей отечественной философской учебной литературе советского периода.

Сам Беркли всегда подчеркивал, что никогда не отрицал самостоятельного существования вещей, которые можно видеть своими глазами и потрогать своими руками. Речь идет о невозможности их познания вне процесса восприятия, о невозможности оперировать в процессе познания таким понятием, как материя. Неслучайно более поздний субъективный идеализм изменит объем формулы Беркли: на рубеже XIX–XX вв. вместо утверждения: «вещь – это комплекс моих ощущений» зазвучит: «мир – это комплекс моих ощущений». Против солипсизма нацелены и такие аргументы: с вещами ничего «не случается», когда я перестаю их ощущать, в это время их воспринимает кто-то иной, поэтому вещи не уничтожаются.

В первоначальном замысле английского мыслителя не предполагалось использование религиозных аргументов, он хотел добиться преодоления философии материализма философским же «оружием». Но удержаться на высоте собственного замысла Беркли не удалось, ибо при отсутствии отдельно взятого воспринимающего человека вещи продолжают существовать в нашей мысли, потому что они воспринимаются Богом. «Есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ» [Соч., М., 1978.С.306].

Попытку исследовать индивидуальный опыт познания с эмпирической (опытной) точки зрения, не апеллируя к Богу как источнику существования, восприятия и содержания вещей и идей о них, предпринял в XVIII в. и другой английский философ – Давид Юм (1711–1776).

Он выходец из семьи небогатого дворянина, родился в Эдинбурге, очень рано увлекся занятиями философией, отказавшись, вопреки желанию родных, от карьеры адвоката. Образование получил в Эдинбургском университете, при этом еще до окончания обучения обнаружил для себя, по собственному выражению, «новое поприще мысли». Этим поприщем стало исследование философом с эмпирической

самых древних поколений, точнее, самые древние способы эмоционального переживания и понимания мира, древние изначальные типы, наличные всеобщие образы. Как будто в структурах мозга заложена своеобразная «матрица» бессознательного восприятия, общая для всех людей, и ячейки этой матрицы заполняются индивидуальным содержанием (личным бессознательным). Подобный подход объяснял повторяемость этих изначальных бессознательных образов в различных культурах и сходство, а иногда и идентичность форм наиболее распространенных мифов и сказок. В этом изначальном образе важна форма, ибо она повторяется, тогда как содержание будет зависеть от личного бессознательного отдельной личности.

Каждую отдельную ячейку матрицы, или форму изначального бессознательного образа, Юнг называет архетипом. Благодаря различию между отдельными основными архетипами становится возможным реконструировать структуру коллективного бессознательного. Каждый из архетипов – это определенная схема организации внешнего опыта. При исследовании архетипы недоступны непосредственному восприятию, они могут проявиться для восприятия через проекцию вовне, то есть через символ, религиозное откровение, видение. С точки зрения Юнга, все наиболее действенные идеалы являются наиболее ясными и значимыми архетипами. Если Фрейд заставил *говорить* бессознательное, нашел способы выразить его словами, то Юнгу было важнее научиться (и научить) *видеть* коллективное бессознательное, которое практически невыразимо в тексте, поскольку оно никогда не было осознано и вытеснено.

Выясняя структурное содержание коллективного бессознательного, Юнг выделяет среди множества архетипов основные, которые будут выступать в роли каркаса или осей личности на этом глубинном уровне. Среди этих основных архетипов Юнг называет: 1. *персону* (маска, которую личность надевает в качестве реакции на требования общества, то есть она представляет собой некую инсценировку ожидаемой обществом индивидуальности); 2. *самость* (некая целостная, верховная личность); 3. *анима* (женский образ мужчины); 4. *анимус*

не в исторической почве, а в глубине человеческой личности. Решение зародилось, а возникший и развивающийся интерес завершил дело.

Довольно много времени в своей медицинской практике Юнг уделил как раз исследованию продуктов бессознательного и их истолкованию. Именно в этих целях он познакомится с учением Фрейда, будет переписываться с ним, а с 1907 г. и сотрудничать. Однако постоянное углубление в психику человека и постоянное же стремление не упустить из виду целостность психики привели к тому, что Юнг обнаруживал в своих поисках такие пласты бессознательного, которые не мог объяснить на основе фрейдизма. Он начнет искать собственные аргументы, и в результате развития этой аргументации разработает свое оригинальное учение о коллективном бессознательном, как о более глубоком содержании или элементе человеческой личности и психики. Творческий тандем Фрейд – Юнг, развивавшийся на основе психической модели «отец – сын» распался болезненно для обоих участников. Старший воспринимал происходящее как предательство; младший страдал от непонимания. Помириться им до конца жизни Фрейда так и не удалось.

Более глубокое содержание психики Юнгу удалось обнаружить благодаря его вниманию к повторяющимся образам и символам личного бессознательного – концепция и модель психики, разработанные Фрейдом, не могли с должной глубиной ответить на вопрос о природе этой повторяемости. Были и другие нюансы деятельности психики как единой системы, в которой одна ее часть компенсирует действие другой, потребовавшие уточнения представлений о структуре психики. Вместо «триады» Фрейда Юнг обоснует свою, тоже трехчастную структуру. В его интерпретации схема психики включала: сознание, личное бессознательное, коллективное бессознательное.

Именно коллективное бессознательное становится специальным предметом исследований К. Юнга. В его интерпретации оно является изначальными образами в виде врожденных возможностей представления; содержанием коллективного бессознательного выступает отражение опыта

точки зрения человеческой природы и человеческого познания. Уже на первых курсах университета им был задуман «Трактат о человеческой природе», который Д. Юм писал и переписывал почти всю свою жизнь. Окончательный вариант всех трех частей «Трактата» после многократного редактирования самим Юмом и столь же многократного переименования его частей будет завершен только к 1758 г., хотя первая публикация состоялась уже в 1739–40 гг. Содержание этого произведения не встретило положительного отклика в академической философской науке Англии того времени. Более того, самому Юму не суждено было стать университетским преподавателем, несмотря на его успешную деятельность в других областях: государственной и придворной службе, дипломатии, научных исследованиях и писательстве. Наибольшую славу ему принесет отнюдь не «Трактат о человеческой природе», а его знаменитое эссе – «Опыты моральные и политические» (1742) и «История Великобритании» (в восьми томах), которую в XX в. Уинстон Черчилль назовет «настойной книгой своей юности».

По замыслу Д. Юма, современной картине физической природы, созданной на основе методов Бэкона и Ньютона, должна соответствовать и новая картина человеческой природы, основанная на уже имеющемся методе. Созидая эту новую науку о человеке, он вступает в полемику и с Локком, и с Беркли. В первом случае Юм продолжает сенсуалистическое исследование человеческого разума и познания, но не согласен с Локком при решении вопроса об источнике наших идей, которым, по Локку, является внешний мир. В учении Беркли критике подвергается мысль о том, что «идеи» (то есть ощущения) – это и есть сама реальность, мир, вещи. Для Юма является недоказуемым существование внешнего мира в качестве источника наших ощущений, представлений и впечатлений. С его точки зрения, в процессе познания человек имеет дело не с источником ощущений, а с самими ощущениями и их содержанием. Именно поэтому в центре его внимания и находится непосредственно процесс восприятия, осуществляемый познающим человеком.

Сами восприятия Юм подразделяет на два вида или класса: «впечатления» и «идеи». Впечатления различаются в

зависимости от того, как они появляются в опыте человека, от внешнего или внутреннего опыта они зависят. По классификации Юма существуют первичные впечатления (это впечатления внешнего опыта, наши ощущения) и вторичные впечатления (это впечатления внутреннего опыта, к ним относятся желания, страсти, эмоции и т.д.). Впечатления как внешнего, так и внутреннего опыта создают простые идеи, к ним относятся образы памяти и воображения. Философа в первую очередь интересует в этой связи проблема приоритета, зависимости одного типа восприятия от другого. В «Трактате» он развивает следующую («простую») логику этой взаимосвязи: «Чтобы узнать, что из них зависит от другого, я рассматриваю порядок их первого появления, нахожу при помощи постоянного опыта, что простые впечатления всегда предшествуют соответствующим идеям, но никогда не появляются в обратном порядке. Чтобы наделить ребенка идеей красного или оранжевого цвета, сладкого или горького вкуса, я предлагаю ему объекты или, другими словами, доставляю ему эти впечатления, а не прибегаю к абсурдной попытке вызвать в нем впечатления, возбуждая идеи».

Вывод Юма однозначен: «Все простые идеи происходят, прямо или косвенно, от соответствующих им впечатлений». Этот вывод станет первым принципом его науки о человеческой природе. Английский философ неслучайно употребляет прилагательное «простые» по отношению к идеям. Дело в том, что и впечатления бывают как простыми, так и сложными. Очевидно, что одни особенности у впечатления от определенного качества или характеристики предмета, например, вкуса или цвета; и совершенно иные – от предмета в целом, например, яблока. Отличие в том, что простые впечатления «связываются» в единое целое, соответственно возникает связь и между простыми идеями в более сложную комбинацию. Юма и интересует как раз та «сила», которая, подобно силе притяжения в физике, притягивает простые идеи друг к другу и объединяет их в единое целое. Эту «мягкую силу» Давид Юм называет принципом ассоциации, действие которого почти таинственным образом соединяет возможности памяти, удерживающей нерасторжимую связь между идеями, и

Как отмечалось в предварительных замечаниях к данному разделу, мы не сможем перечислить и освоить все разнообразие развития идей фрейдизма в XX в., но с теми подходами, авторы которых не просто отрицали односторонность учения Фрейда, но пошли путем его углубления, мы познакомимся хотя бы в основных чертах, особенно с точками пересечения взглядов по поводу искусства в целом и художественного творчества в частности.

Карл-Густав Юнг (1875–1961) не считал себя продолжателем идей психоанализа, несмотря на то, что встреча с Фрейдом в 1907 г. и возможность совместной работы и человеческого общения, безусловно, открыли новые перспективы перед уже известным на международном уровне практикующим психиатром и увлеченным ученым. В биографии Юнга можно обнаружить достаточное количество своеобразных «сигналов», направляющих его в сторону изучения человеческой психики, интереса к ее целостности. Уже в достаточно зрелом возрасте он опубликует описание одного своего детского сна, в нем он спускается в подземелье, открывает странный зеленый занавес и обнаруживает за ним трон, на котором восседало чудовище фаллической формы, некий ствол из дерева и кожи, имеющий единственный глаз на макушке, и смотрит этот глаз вверх. Когда чудовище намеревалось встать с трона и двинуться в сторону ребенка, объятый ужасом Юнг услышал голос матери, объяснившей ему, что это – людоед. В этот момент мальчик проснулся весь в поту, слезах, дрожа от жуткого страха. Юнг будет помнить этот сон всю свою сознательную жизнь, считая его первым своеобразным «проводником» в глубину бессознательного.

В юности он мечтал стать археологом, но отсутствие такого факультета в университете родного города не позволило осуществить мечту. Так он попадет на медицинский факультет; еще случайнее будет выбор узкой специализации. Юнг сам описывает этот «случай». На пятом курсе он должен был сдавать экзамен по психиатрии и, взяв в руки учебник, прочитал короткую аннотацию, хотя прежде никогда этого не делал. В аннотации сообщалось, что психиатрия – очень интересная наука, она сродни археологии, только раскопки осуществляются

далеко за рамки профессионального интереса и психиатрической необходимости, а выводы распространились на все содержание культуры. Так, все достижения цивилизации оказываются результатом подавления природных инстинктов; сублимированная энергия создает различные формы религии, научные теории и произведения искусства. Фрейд «заставил разговаривать бессознательное», и в силу этого сам вынужден был создать новый язык, понятийный и категориальный аппарат, с помощью которого стало возможным исследовать новое пространство человеческой психики и изменить взгляд на пространство истории, культуры и искусства.

Для студентов театрального вуза важным будет также понимание того, что после создания Фрейдом метода психоанализа разразится своеобразный «бум» фрейдистского истолкования драматургического материала, особенно трагедий Шекспира («Гамлет», «Отелло», «Макбет»). С другой стороны, в драматургии XX в. усилится акцент на бессознательных импульсах героев пьес (например, многие пьесы Т. Уильямса иногда выглядят просто как «наглядные пособия» по психоанализу – «Стеклянный зверинец», «Трамвай “Желание”» и др.). К середине XX в. возникнет на основе фрейдизма и новое направление в психотерапии – артдрамотерапия. В русле фрейдистского понимания психической деятельности творческой личности актуализируется проблема связи гения и болезни, породившая целый спектр интересной литературы на эту тему.

5.2. ПУТИ В ГЛУБИНУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И ВЕРСИИ О ПРИРОДЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА (К.-Г. ЮНГ, Э. ФРОММ)

Обзор творчества Фрейда, его выводы в сфере истории и философии культуры, по нашему мнению, с очевидностью свидетельствуют о том, что подобные учения «обречены» на полемику с ними, но в то же время – и на развитие основных идей и положений, что, собственно, и подтверждает уже вековая история жизни фрейдизма и его места в современной культуре.

воображения, которое заменяет эту связь ассоциативной. Юм не допускает возможности чисто случайного соединения разрозненных идей и, исследуя разнообразие ассоциаций, выделяет три их основных типа, с помощью которых ум переходит определенным образом от одной идеи к другой. Это ассоциации по сходству, по смежности во времени или пространстве и, наконец, причина и действие.

Охарактеризуем кратко каждый из трех видов ассоциаций.

- Первый вид – это ассоциации по сходству. Они знакомы каждому человеку, и внимание к ним сегодня выглядит банально и упрощенно. Но не будем забывать, что свои выводы Юм делает в первой трети XVIII в., когда об основных законах психологии, терминах и смыслах представления, если и существовали, то были еще довольно смутными. Сходство легко запоминается и воспроизводится: подъем якоря порождает представление об отплытии корабля, портрет друга напоминает нам самого друга, думая об огне, легко представить связанное с ним тепло и т.д. Однако, поскольку эти связи «лежат на поверхности», они нередко приводят к ошибкам.

- Второй вид – это ассоциации по смежности в пространстве и времени: например, чем дальше мы удаляемся от родного дома или близких нам людей, тем менее яркими, детальными и живыми будут наши впечатления и воспоминания о них.

- Третий тип – это ассоциации причинности, которые Юм считал основными среди всех многообразных видов ассоциативных связей. В первом семестре уже обращалось внимание на роль причинно-следственных связей и в развитии процессов объяснения, и в построении целостной картины мира, и в практической деятельности человека, в частности в профессиональной деятельности актера.

Принцип причинных связей, учение о причинности составляет смысловой центр исследований Юма. Его волнуют вопросы об объективном существовании причинных зависимостей, с одной стороны, и механизмы возникновения представлений о причинно-следственных связях – с другой. Английский философ в своем «Трактате» рассуждает примерно следующим образом: в опыте отдельно взятого человека

существует череда событий, которые фиксируются благодаря ассоциации по смежности в пространстве и времени. Если они регулярно повторяются, срабатывает такой механизм, как привычка (ниже мы еще вернемся к ее значимости в деятельности человека). На этих основаниях человек делает вывод о том, что регулярно повторяющееся событие, предшествующее по времени второму, является его причиной. Д. Юм подчеркивает при этом, что люди совершают при подобном умозаключении известную логическую ошибку: после этого – значит по причине этого. Привычка помогает воспринимать и закреплять эту связь как устойчивую, и у нас возникает вера в эту причинную связь.

Поскольку ассоциативный принцип Юм относит непосредственно к природе человека (у него даже есть определение человека как «пучка ассоциаций»), а саму человеческую природу считает неизменной, то человек в его учении выглядит противоречиво. С одной стороны, человек считается неизменно эгоистичным и мотивированным к действию, прежде всего, в силу чувственных побуждений, основой которых выступают чувства удовлетворения и неудовольствия; с другой же стороны – философ оценивает человека как существо слабое, непостоянное, подверженное страстям, аффектам, смене ассоциаций и т.д. Именно поэтому одним из ведущих механизмов развития культуры является привычка, которую будет дополнять принцип утилитаризма, полезности. Основную роль привычки в культуре Юм обнаруживает на территории морали: человек как бы «отбирает» в качестве эталонного то действие, за которое его хвалят, которое приносит ему чувство удовлетворения. Именно подобные действия определяются им как хорошие, полезные; их закрепляет привычка, они становятся в общественном сознании ценностями, которыми следует руководствоваться в практике социальных отношений – возникает мораль, которая позже «освящается» религией. Сама религиозная вера, по мнению Юма, также является результатом ассоциативного принципа, а именно – ассоциаций причинно-следственных связей. Направляя в сознании поиск причины в «обратную» сторону от следствия, мышление обязательно доберется до понятия первопричины.

термином Фрейд обозначает процесс перевода либидо в сферу культуры, своеобразный компромисс между психическими влечениями и реалиями культуры. Следуя логике работы этого «механизма», Фрейд приходит к выводу о том, что все основное содержание культуры, итоги любого творчества (прежде всего художественного) являются результатами сублимации. Следовательно, возможно истолкование символов поэзии, живописи, театра и т.д. на основе знаний о психике вообще и особенностей психического развития художника в частности. В качестве возможных интерпретаций выступили такие работы Фрейда, как «Леонардо», очерк о Достоевском и др.

С точки зрения автора психоанализа, глубина внутреннего конфликта психики напрямую зависит от силы и разнообразия ценностного содержания культуры, поскольку в своем развитии культура множила и разнообразила запреты, множились и усложнялись неврозы. Формула Фрейда: цивилизация множит неврозы. Тем более, что сам исследователь начинал с постижения простейших первобытных и архаических систем табу. Но Фрейд указывал, что в самой культуре вместе «с ядом» было рождено и «противоядие»; культура стала не только источником нервных расстройств, но и врачом. Эту роль он отводит искусству, называя его «великим психотерапевтом культуры». Интересно понимание как бы двойной направленности этой психотерапии: процесс сублимации в той или иной степени снижает напряжение в психике художника, но и процесс восприятия открывает аналогичные возможности для воспринимающего. Нужно заметить, что именно учение о психоанализе Зигмунда Фрейда дало как бы второе дыхание аристотелевскому учению о катарсисе. По крайней мере, в большинстве справочников и словарей мы встречаем именно фрейдистское толкование этого термина, ведь сам Аристотель не оставил подробного и развернутого определения катарсиса.

Интересны и замечания Фрейда о художнике: он определяет художника как человека, который много и сильно хочет, поэтому автор психоанализа предостерегает от ранних наказаний ребенка, ибо это может «убить» в нем художника.

В заключение краткого обзора научного и философского наследия Фрейда необходимо отметить, что его учение вышло

бессознательное, или либидо, по терминологии Фрейда, представляет собой кипящую массу инстинктов, среди которых автор психоанализа ведущую роль отводит трем: инстинкту самосохранения, сексуальности и агрессии. Эта энергия «давит» на Я (эго), которое является «средним», промежуточным звеном между биологическим и культурным компонентами человеческой психики, поскольку функция Я заключается в удовлетворении бессознательных влечений в приемлемых для социума формах. Контроль над этим процессом в психике осуществляется от имени внутреннего цензора, или Сверх-Я. Очень важно помнить, что цензура является именно внутренней, эта инстанция по содержанию представляет собой усвоенные в процессе развития личности нормы, запреты и ценности современной культуры, от имени которых и происходит регулирование процесса удовлетворения бессознательных влечений. Естественно, не все из них, и не в полной мере могут быть удовлетворены; чем строже и содержательнее работа «цензора», тем масштабнее выглядит неудовлетворенность, тем более мощное напряжение возникает в «паровом котле» психики. Вариантов для устранения или ослабления этого напряжения не много. Если рассматривать вслед за Фрейдом супер-эго в качестве крышки в этом котле, то напор пара может или сорвать ее; или он под давлением крышки будет двигаться вспять; или пар найдет «лазейку» и беспрепятственно проникнет наружу. В первом случае человек, скорее всего, будет вести себя асоциальным образом, удовлетворяя все свои главные потребности как животное. Во втором случае возникают разного рода нарушения психической деятельности на основе вытеснения или замещения попятного движения энергии «оно»: неврозы, комплексы, истерики и более сложные травмы психики. И только в третьем случае становится возможным «сосуществование» бессознательного и Сверх-Я, биологического и культурного в едином пространстве человеческой личности. Если для лечения различных нарушений в работе психики возможно пользоваться теми «моментами», когда контроль цензора ослабевает (сон, оговорки, описки, остроты), то для действий человека в культуре наиболее важное значение имеет сублимация (третий вариант), поскольку этим

Не найдя таковой в ряду естественном, сознание придаст этой первопричине сверхъестественный характер и сформулирует для себя «понятие» Бога. Версия Юма станет одним из первых психологических объяснений возникновения религии.

В центре внимания к развитию культуры, безусловно, будет находиться интерес к научному познанию и науке как таковой. Д. Юм разделяет объекты, присутствующие в человеческом сознании, на два рода: «отношения между идеями» и «факты». Простые отношения между идеями у Юма выражаются суждениями, в которых рассматривается только содержание самих идей и не принимается во внимание реальность. Юм называет подобные суждения «чистыми»; из подобных суждений состоят арифметика, алгебра, геометрия, в которых мы, выяснив значение чисел, путем простого рационального анализа делаем выводы, которые могут быть действительны где бы то ни было во вселенной. Он иронично замечает: «Хотя бы в природе никогда не существовало ни одного круга или треугольника, истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность». В этих случаях речь идет о суждениях, которые выводятся на основе принципа непротиворечивости. Мы дали имена идеям, приписали им определенные значения, и далее все будет происходить по законам логики, путем деятельности одной только мысли. В силу перечисленных обстоятельств Юм приходит к выводу о конвенциональном характере языка науки и отрицанию онтологического существования причинности. Все есть действие мышления и восприятия и, следовательно, субъективно.

На территории «фактов» ситуация меняется, прежде всего, в связи с проблемой их подтверждения. Согласно Юму, любой факт не застрахован от противоположного, для философа утверждения «солнце завтра взойдет» и «солнце завтра не взойдет» не дают возможности доказать ложность какого-либо из них, поскольку в этом случае речь не идет о логической необходимости. Здесь, скорее, возникает проблема исследования природы очевидности фактов, когда они недоступны непосредственному восприятию органами чувств (вижу дым – предполагаю горящий огонь). А это – момент работы

ассоциативного принципа причинности, то есть опять субъективный компонент.

Д. Юм стремится в своем скептицизме ограничить научные исследования только такими вопросами, которые наиболее соответствуют ограниченным возможностям самого человеческого разума. Итогом этого ограничения на основании эмпирических и скептических посылок является следующее:

- в области абстрактного знания возможности разума ограничиваются познанием отношений между идеями, следовательно, здесь возможно только развитие математических знаний;

- все остальные исследования касаются фактических данных, которые поддаются констатации, но не доказательству. Во всех этих областях «хозяином» является опыт, а не рассуждение.

Следовательно:

- эмпирические науки основаны на опыте;
- нравственность зиждется на чувствах и привычке;
- эстетика – на вкусах (и той же привычке);
- религия – на вере и привычном способе рассуждения.

В основе подобного ограничения, безусловно, обнаруживается отрицание онтологического значения принципа причинности, (подробнее об этом можно прочитать в указанном в программе источнике: Джованни Реале и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. Новое время. – С. 382–395).

Завершая краткий обзор особенностей развития идеализма в философии Нового времени, стоит еще раз отметить, что основой этого подхода явился подлинный интерес к процессу и механизмам человеческого познания, попытка соотнести их с глубинной природой человека, что и привело к субъективистскому характеру решения основных гносеологических проблем.

Для нас является важным то обстоятельство, что при подобном подходе неизбежно произошло «переключение» внимания философов на еще не изученные психологические механизмы человеческого постижения окружающего

поскольку считалось, что индивид в состоянии ясно воспринимать свой внутренний мир. З. Фрейд к середине 80-х гг. XIX в. пришел к выводу, что сознание и психика не одно и то же, поскольку в своих исследованиях обнаружил неподконтрольные сознанию участки психики, которые выступали источниками различных психических расстройств. Эти открытия потребовали сформулировать новую модель психики, основанную на ином понимании структуры последней.

З. Фрейд формулирует подвижную динамическую модель психики, она не монолитна, ее элементы находятся в сложных взаимоотношениях друг с другом; происходит как бы своеобразная игра в прятки: глубинные элементы в структуре психики уходят (прячутся) от контроля сознания, но продолжают влиять на психическую деятельность самым различным образом. Они в состоянии усилить одни переживания, ослабить или «стереть» из памяти другие. Внутренняя энергия психики и внешнее поведение на ее основе неразрывно связаны. В первоначальной формулировке структура психики, по мнению Фрейда, включала три составные части: бессознательное, предсознательное, сознание. Суть этого триединства в процессе выведения глубоко спрятанного, не поддающегося прямому осознанию во «внешний» план, доступный расшифровке сознанием, на основе метода свободных ассоциаций, рождающих символическую форму для бессознательных влечений, неосознанных страхов и т.п.

Центром нашего внимания станет более поздняя модель психики, которая появится благодаря дальнейшим исследованиям бессознательного Фрейдом к началу XX в. Эта знаменитая модель, которую ее автор назовет энергетической, а метафорой для ее интерпретации станет не менее известный «паровой котел». Новая модель состоит из трех (теперь иных) взаимосвязанных структур психики: Оно (бессознательное), Я (сознательный центр личности) и Сверх-Я (усвоенные сознанием личности нормы, ценности и запреты, на основе которых осуществляется контроль-цензура поведения человека). Если теперь вернуться к метафоре «парового котла», легко можно обнаружить результаты взаимодействия этих структур в едином пространстве психики человека. Оно, или

ТЕМА 5. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

5.1. ПСИХОАНАЛИЗ З. ФРЕЙДА И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ

ИСКУССТВА И КУЛЬТУРЫ

Фрейдизмом на рубеже XIX–XX вв. были обозначены те школы и направления в исследовании человеческой психики, которые знаменовали своеобразный кризис традиционной психологии и были связаны с именем австрийского психиатра Зигмунда Фрейда, сделавшего ряд нашумевших открытий в понимании структуры психики личности и о роли неизвестных ранее психических компонентов в развитии человеческой культуры. Влияние этого направления в целом было усилено еще и общим культурным кризисом рубежа веков.

Скорее всего, суть фрейдистского учения оказалась бы предметом внимания медицинских наук и психиатрической клинической практики, если бы сам основатель, а затем и его ученики и последователи не сделали ряд серьезных, не всегда однозначных выводов в пространстве философии личности и философии культуры. В кратких методических указаниях мы ограничимся характеристикой творчества самого З. Фрейда, его ученика К. Юнга и своеобразного последователя – Э. Фромма. При этом в центре внимания, естественно, будут именно те идеи и положения их учений, которые имеют непосредственное отношение к общекультурным выводам мыслителей.

Зигмунд Фрейд (1856–1939) родился во Фрейбурге в многодетной еврейской семье, с детства проявлял незаурядные способности. Образование он получил в Вене, обучаясь на медицинском факультете университета. У него не было большого желания заниматься врачебной практикой. Увлечению психиатрией поспособствует встреча в профессиональной судьбе с Шарко, который в то время активно практиковал методы гипноза для лечения заболеваний нервной системы. Под его влиянием у Фрейда появится интерес и к методам гипнотического воздействия, и к сновидениям в целом. На этом пути основатель психоанализа и сделает свое революционное открытие. Традиционная психология, еще находящаяся в стадии становления в качестве самостоятельной науки, базировалась на убеждении в своеобразном тождестве психики и сознания,

природного и социального мира, на поиски своеобразных точек опоры для практической и творческой деятельности человека, на обнаружение возможной «территории свободы» в этой деятельности. Конечно, субъективный идеализм Нового времени скорее поставил множество новых вопросов, чем дал на них ответы.

Но именно в этом поисковом поле во многом будет развиваться грядущая новейшая философия.

1.3. В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ОРИГИНАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ БЕНЕДИКТА (БАРУХА) СПИНОЗЫ?

Жизнь и философское творчество Баруха (Бенедикта) Спинозы связано с Нидерландами, куда задолго до его рождения переехала еврейская община, к которой он принадлежал. Годы жизни Спинозы (1632–1677) пришлись на то время, когда в Европе Амстердам считался, пожалуй, самым веротерпимым городом, где могли обосноваться и бежавшие из Франции гугеноты, и не поладившие с англиканской церковью католики, и гонимые во всех уголках Европы евреи. Университеты Нидерландов славились вниманием к новым естественно-научным и особенно математическим открытиям; политическая жизнь отличалась разнообразием, что привлекало в обе области социальной жизни молодежь.

Однако эти же самые процессы создавали определенные трудности для духовного развития амстердамской еврейской общины, ибо «уводили» на эти пути еврейскую молодежь. Старейшины общины прикладывали немало усилий, чтобы обеспечить духовное лидерство иудаизма в умах подрастающих поколений, вырастить новых лидеров из числа образованной молодежи. Одним из кандидатов в число таких лидеров был, с точки зрения руководства общиной, способный ученик Барух Спиноза из семьи средней руки коммерсанта, умеющий легко воспринимать новые знания, разумно аргументирующий свою точку зрения, довольно общительный с друзьями. Жизненные планы Спинозы и виды на него общины не совпали, что приведет к череде попыток со стороны общины подчинить

молодого человека своим решениям: от убеждений и подкупа, покушения на убийство до изгнания непокорного из своей среды. Это изменит условия жизни Спинозы, но не остудит его жажду философского осмысления мира, человека и, в особенности, поиска путей для человеческого счастья.

Он овладеет новой профессией – огранщика оптических стекол, откажется от предложений друзей устроить его университетскую карьеру, будет жить в предместьях Амстердама, затем Гааги, ведя скромный и уединенный образ жизни, без семьи, без детей. Его общение – это книги, друзья, переписка. Именно новая профессия станет причиной ранней смерти философа. Основные произведения будут опубликованы друзьями уже после смерти Спинозы.

И в философской, и даже в художественной литературе мы часто можем встретить оценку Спинозы как великого путаника, завуалированного материалиста и атеиста и автора великого произведения «Этика», написанного неудобоваримым для чтения языком в тех частях, где постоянно употребляются «математические жанры»: леммы, аксиомы, теоремы и их доказательства. В XX в. мы даже обнаружим трагическую оценку Спинозы как «окончательного убийцы Бога», которую ему даст оригинальный русский религиозный философ Лев Шестов.

Главные философские произведения Спинозы написаны в пору одиночества, после отлучения его от общины (1656), в период с 1660 по 1675 г: «О Боге, человеке и его счастье», «Трактат об усовершенствовании разума» (неоконченный), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1675) и «Политический трактат» (два последних произведения опубликованы посмертно).

Сам Б. Спиноза сформулировал отличие своей философской позиции следующим образом: «Другие философы полагают Бога отдаленной причиной мира, тогда как для меня он является ближайшей причиной всего существующего». Подобный взгляд нам уже встречался в философии и богословии раннего Средневековья, в соответствии с этим взглядом присутствие Бога наличествует в каждом фрагмента мира, в каждом его качестве. Поэтому мир, созданный Богом, безгранично

живущих рядом современников, он отправил свое послание людям XX в., которые слишком по-разному прочитали его.

Рекомендуемая литература (основная)

1. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
2. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль – 90. – М., 1990.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
4. Купарашвили М. Д. Лекции по современной философии. Модерн. – М., 2013.
5. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
6. Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. / под ред. К. А. Свасьяна. – М., 1990.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
8. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1990.
9. Шопенгауэр А. Избранное. – М., 1992.
10. Шопенгауэр А. Мировая воля и представление // Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М., 1994.
11. Рассел Б. История западной философии. Т.1. – М., 2004.
12. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т. 4. – СПб., 1997.

Рекомендуемая литература (дополнительная)

1. Антология мировой философии. Т. 3. – М., 1971.
2. Белый А. Символизм как мирозерцание. – М., 1994.
3. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. – М., 1992.
4. Долгов К. От Кьеркегора до Камю. – М., 1990.
5. Исаев С. А. Теология смерти. – М., 1991.
6. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Сочинения. В 10 т. Т. 10. – М., 1961.
7. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. – М., 1993 (Кьеркегор, Ницше).
8. Франк С. Л. Ф. Ницше и этика любви к «дальнему» // Сочинения. – М., 1990.
9. Цвейг С. Борьба с демоном. – М., 1992 (Ницше).

самого материалом созидания сверхчеловека. Этапами этого пути должны стать три перевоплощения человеческого духа, которые очень кратко, символично характеризует Заратустра. Три эти ступени: верблюд, лев и младенец. Каждая ступень включает выполнение особого рода «работы» духа. На первой стадии дух, как отправляющийся в свою пустыню верблюд, склоняется и подставляет спину, чтобы нагрузить поклажу, именуемую «ты должен». С этим грузом человеческих предписаний, норм и ценностей духу предстоит проделать первую и далеко не легкую часть своего пути. В XX в. Томас Манн, глубоко знавший и ценивший творчество Ницше, напишет о том, что отрицание ценностей у Ницше носит не «докультурный», варварский характер, а «сверхкультурный» (ибо верблюд понес весь ценностный и нормативный груз содержания культуры). И только далеко в своей пустыне дух просыпается, освобождается от груза долженствования и прорезается своевольным рыком льва, именуемым «я хочу!». Казалось бы, вот оно полное своеволие и проявление свободы! Однако, согласно Ницше, духу предстоит пережить еще одно завершающее перевоплощение – в младенца, дитя. «Что такое младенец?» – спрашивает Заратустра. И сам отвечает: «Это самокатящееся колесо, это самоискрящаяся радость. Это – невинность бесстрашия, это готовность принять и вынести жизнь такую, какой она есть на самом деле, не прикрытая и не завуалированная никакими иллюзиями» (всем им философ уже прокричал свое «долгой!», требуя переоценки всех ценностей). Теперь человеческий дух готов к началам и концу, теперь он настолько одинок и недоступен в своей высоте, о которой сам философ писал: «Теперь меня не слышит никто, даже Бог». Стоит ли удивляться, что со времени написания «Так говорил Заратустра» и до конца жизни у Ницше не появилось ни одного ученика. Проще было продекларировать легкость как существенное качество нового человека (по Ницше он обязательно должен был уметь летать и уметь смеяться); чем исполнить декларацию. Может быть, именно с этим связано трагическое убеждение Ницше: «Меня будут читать в 1901 году». Философ жизни не надеялся или перестал надеяться на

прекрасен. В Новое время и позже позицию Спинозы назовут пантеизмом, согласно которому утверждается, что Бог как бы «разлит» по всему миру, этот божественный мир представляет собой некое универсальное целое, в котором может происходить бесконечное количество изменений, но они не приводят к изменению этого универсума в целом. Такой подход потребует своеобразной корректировки понятий «субстанция», «причинность», объяснения процесса познания и др.

Поскольку Спиноза отождествляет природу и Бога, отрицает существование чего-либо сверхъестественного и надприродного, постольку и в учении о субстанции он продолжает эту же логику единства: для него Субстанция, Природа и Бог – это одно и то же, ему не надо трех слов, употребив одно из них, он имеет в виду и оба других. Итак, Спиноза понимает субстанцию как единую, вечную и бесконечную природу. Субстанция едина и одна, она не нуждается ни в каких внешних по отношению к ней причинах для собственного существования; она есть причина самой себя. Субстанция обладает бесконечным количеством качеств, но её главными, неотъемлемыми качествами (атрибутами) являются мышление и протяженность, благодаря которым возможно постижение субстанции в ее разнообразии и конкретности человеческим умом.

На уровне конкретности субстанции Спиноза выделяет отдельные вещи или модусы. Если существование и развитие субстанции не нуждается во внешних импульсах и причинах для ее действия и развития (она – причина самой себя), то конечные вещи как раз зависят от внешних причин, в мире модусов существуют и действуют внешние взаимосвязи и взаимодействия, различного рода воздействия друг на друга, а значит, и ряд внешних причин. Природа у Спинозы как бы выступает в двух ипостасях: природа творящая (Бог, субстанция) и природа сотворенная – мир конкретных вещей, бесконечная цепь модусов. В творящей природе действует закон внутренней причинности (Бог – не внешняя, а имманентная природе причина); в сотворенной природе господствует жесткий детерминизм, ни одно явление не происходит беспричинно. Одна из целей познания как раз и заключается в постижении этих причинных зависимостей. У Спинозы достаточно выражен

присущий новому времени «познавательный оптимизм», его формула: «Порядок вещей тот же, что и порядок идей» – свидетельствует о почти безграничных возможностях человеческого познания.

В самом процессе познания нидерландский философ выделяет три ступени, которые отличаются друг от друга степенью общности в постижении мира как единого целого. Первой, низшей ступенью познания, на которой невозможно постижение этого целого, является познание опытного или чувственного; на этой ступени человек зависит и от показаний органов чувств, и от индивидуальных ассоциаций, связанных с особенностями опыта разных людей. Пример Спинозы: следы лошади и человека на размытой дождем глинистой дороге у воина и пахаря вызовут различные ассоциации, хотя это будут одни и те же следы. Знания на этой первой ступени субъективны, «пунктирны», неполны и не точны. На более высокой ступени, которую он иногда определяет как понимание, основными инструментами познания выступают рассудок и разум. Именно на этой второй ступени человек уже приближается к постижению мира как целого, способен добывать достоверные истины, здесь на одном из самых высоких пьедесталов будет возвышаться математическое знание, способное к обобщению, абстрагированию и т.п.

Но самая высокая, третья ступень человеческого познания связана у Спинозы с деятельностью интуиции, которая имеет в его учении сверхчувственный характер: именно она создает у человека эту величественную картину единства мира, ясно и отчетливо соединяет всё соединяющееся и позволяет определить характер действующих в едином мире причин.

Почти во всех своих работах Спиноза вновь и вновь возвращается к таким проблемам человеческого существования, как свобода, счастье, нравственность. Сам он неоднократно упоминал, что его любимой работой среди собственных сочинений является трактат «Этика». Обращаясь к проблемам человека, Спиноза подчеркивает, что в настоящее время церковь, а под ее влиянием и люди, имеет дело с той природой человека, которой нет в действительности, и не хочет иметь дело с той природой человека, какова она есть на самом деле. Всё, что

не бояться, – это оставаться в состоянии покоя и неизменности. Когда бунтующий дух Ницше провозглашает смерть Бога, он в первую очередь имеет в виду смерть того Бога, которого сформулировала себе буржуазная культура по своему образу и подобию: с одной стороны, безжалостный и свирепый Бог христианских проповедников; с другой – Бог – утешитель старых и слабых. Для Ницше ни тот, ни другой не представлял собой Иисуса Христа, который у философа в его работе «Антихристианин» определяется как первый и единственный христианин, поскольку человечество почти за две тысячи лет не смогло воспринять главный урок Христа, представляющий собой вовсе не Нагорную проповедь, а саму жизнь и смерть божьего сына.

И в жизни, и в смерти Бога философ жизни обнаруживает невероятный потенциал и концентрацию энергии преодоления. Размышляя о перспективах человека, он ищет аналогичного усилия, теперь уже – человеческого. Ницше определяет в своем учении человека как «мост» или «канат между зверем и сверхчеловеком», при этом человек в то же самое время является и путником на этом мосту, и канатоходцем на этом канате. Движущая сила, которая позволит ступить на канат и сделать первый шаг, – это как раз и есть трагическая решимость к преодолению самого себя, своеобразная нелюбовь к самому себе. Философ формулирует ее следующим образом: «Я не люблю себя сегодняшнего, я люблю себя завтрашнего», то есть не ближнего, но дальнего. Человек, ступивший на канат, готов к отказу от себя самого, к собственной гибели. Свое учение о сверхчеловеке Ницше изложит в самой своей притчевой и метафоричной работе «Так говорил Заратустра», которая «расшифровывается» и интерпретируется уже более века самыми разными писателями, философами и лингвистами. Мы можем найти явные интерпретации в творчестве Андрея Белого, С. Л. Франка; очень интересное «косвенное» истолкование у Антуана де Сент-Экзюпери, для которого Ницше был любимым философом, у А. Камю в его «Бунтующем человеке» и др.

Ницше хотел заменить «отравленное» послание христианства новым посланием, возвещающим не только смерть Бога, но и смерть человека, прежнего человека, который станет для себя

отношение к нравственности, пишет: «Я не отрицаю, что многих поступков, которые называются безнравственными, надобно избегать и надобно сдерживать их. Я не отрицаю, что следует делать и требовать, чтобы делали многое из того, что называется нравственным. Но и то, и другое должно стоять на иной почве, чем это было до сих пор. Мы должны переучиться, чтобы, наконец, может быть и поздно, достигнуть большего – изменить свои чувства».

Этот заключительный тезис его программы звучит как призыв к человеку – стань другим! Для немецкого философа эти изменения не являются ни биологическими, ни психологическими в собственном смысле слова. В лекциях о Ницше М. К. Мамардашвили это определение «другого» сформулировано следующим образом: «...что значит быть другим? У Ницше говорится о некоем самоценном проявлении жизни... Жизнь – это постоянное преодоление самого себя, превосходение себя. И там, где нет этого преодоления, там нет и жизни. Долой разум, если в нем нет жизни! Долой искусство, если в нем нет жизни! Долой философию, если в ней нет жизни, то есть, если в ней нет этого превосходения себя в каждый данный момент». Наверное, можно сказать, что у Ницше суть творчества представляет собой некий «простой» механизм: каждый творческий акт связан с разрушением существующих рамок, с возвращением к хаосу от какой-то культурной нормы, к хаосу, который предшествовал этой норме, навыку, достижению. И только тогда возможно сотворить новое. Опять – «через» преодоление!

Именно необходимость преодоления самого себя, преодоление состояния, в котором находится современный человек, стала темой ницшеанского учения о сверхчеловеке и «смерти Бога». При первом прочтении идею сверхчеловека интерпретируют как противостояние Ницше толпе, стаду, в котором изолгавшийся, стремящийся к уютному безбедному существованию человек буржуазной культуры напоминает философу жвачное животное, которому более соответствует не собственный голос и собственная мысль, а, скорее, невнятное мычание. Они боятся общественного мнения, они боятся Бога, которому не смогли угодить. Кажется, единственное, чего они

в религиозном понимании рассматривается исключительно в качестве грехов, в интерпретации философа связано в первую очередь с самой природой человека. В духе своего времени он оценивает эту природу как эгоистическое начало всякой человеческой деятельности. Человек – это часть природы, и в этом качестве он включен во всеобщий закон причинности. В то же самое время он – особая часть природы, ибо противоречиво наделен, с одной стороны, аффектами, которые правят его поведением (радость, печаль, вождление и производные от этих основных аффекты), а с другой стороны, человек обладает атрибутом мышления, разума. В силу этого и свобода воли человека довольно противоречива. Как эгоистическое природное существо он действует практически инстинктивно в целях самосохранения, причиной того или иного поступка выступают упомянутые выше аффекты, человек как бы «на привязи» у своих аффектов. В этой логике никакой свободы воли нет, человеческая деятельность – это цепь причинно обусловленных поступков, которые вызваны к жизни нашими аффектами, но, с другой стороны, только человек способен осознать своим разумом эту цепь причинных зависимостей. Человек – раб своих страстей и аффектов, а следовательно, не свободен и несчастен. Но осознавая причины своего «рабства», человек делает свой шаг к свободе. Как писал автор «Этики»: «Как только мы сформируем ясную и отчетливую идею, страсть перестает быть страстью. Поясни свои мысли – ты перестанешь быть рабом страстей». Итоговая формула Спинозы: «свобода есть познанная необходимость» (ею, кстати, активно будут пользоваться и грядущее гегельянство, и марксизм) – раскрывает горизонты для человеческой свободы, счастья, совместного существования и его оптимальных форм. При этом Спиноза развивает удивительную интерпретацию Любви, которая связана у него в первую очередь с познанием третьего рода, направленного к постижению целого, неизменного, вечного – к Богу. Такую Любовь не может осквернить ни один из пороков, свойственных земной любви. Такая Любовь будет постоянно расти, занимая все большую часть души. Именно на этом пути человека ожидает счастье, иногда Спиноза употребляет даже слово «блаженство», которое человек испытывает на пути

интеллектуального и интуитивного постижения Бога. Более того, такая Любовь является не только добродетелью, но и наградою за добродетель (в этом смысле, согласно Спинозе, Рай наступает уже здесь, на земле). Как древнегреческие мудрецы (Сократ, стоики), нидерландский философ понимает все трудности такого пути к счастью, но считает, что оно возможно только и именно таким образом.

В подобной версии существования человека и его счастья совершенно особым образом проявляется и участие государства в жизни людей. Как у большинства философов Нового времени, государство у Спинозы выполняет задачи «самосохранения» человеческой жизни, являясь результатом общественного договора. Но в отличие от версии Гоббса, в которой для реализации своих основных функций государство должно быть облечено в форму абсолютной монархии, у Спинозы оно должно иметь форму демократии. Аргументы Спинозы связаны с тем, что у каждого человека (модуса) существуют неотъемлемые качества (атрибуты), среди которых наиглавнейшее – способность мыслить. Каждый человек, по мнению Спинозы, реализует это качество по-своему, он даже веру в Бога переживает индивидуально. Поэтому, чтобы защитить «естественные права» человека (а ими в этой версии является свобода мысли и веры), государство должно предоставить человеку эти свободы и защитить их. Конечная цель государства, – писал Спиноза – «не повелевать людьми и не держать их в страхе, не оставлять их на произвол судьбы, а, скорее, освободить от страха, чтобы в пределах возможного человек сам мог поддерживать свое естественное право на жизнь и поступки без ущерба для себя и других». Следовательно, чтобы обеспечить человеку право на жизнь, свободу и счастье абсолютно необходимо демократическое устройство государства.

Суммируя всё изложенное по поводу философских взглядов нидерландского философа, выражаем сомнение в истинности тех оценок, согласно которым Спинозу причисляли к завуалированным материалистам и даже атеистам.

художника; 3) чтобы музыка не превращалась в искусство лгать. Ему казалось, что эти требования помогут преодолеть упадок в этом самом «чистом» искусстве, вернут художника на дионисийский путь, на котором может быть выражена вся полнота и глубина жизни.

Особое место в программе эстетизма Ф. Ницше занимает раздел «К психологии художника», в котором он предпринимает попытку определения возможности творчества от имени философии жизни. По мнению немецкого философа, для того, чтобы было искусство, для того чтобы могло быть какое-либо эстетическое действие, «необходимо предварительное физиологическое условие: опьянение художника. Опьянение должно возбудить раздражительность всей человеческой машины, без этого искусство никогда не возникает». Согласно Ницше, движущими силами в творчестве художника могут быть самые разнообразные и многочисленные способы опьянения. И самая первобытная, древнейшая его форма – опьянение чувственного возбуждения, и более поздние его виды, такие как: опьянение, являющееся за всяким сильным аффектом, опьянение празднеством, борьбой, победой; опьянение жестокостью, духом разрушения, опьянение под действием метеорологического фактора – например, весеннее опьянение. Наконец, опьянение собственной волей, накопившейся и вздымающейся волевой энергией. Сущность опьянения, по мнению Ницше, составляет «ощущение поднятия сил и избытка их. Это чувство художник щедро изливает на всё окружающее, он извлекает всё из него, он насилует, он подчиняет себе весь видимый им мир». Под влиянием опьянения человек преобразует все объекты до такой степени, что они, как в зеркале, отражают его мощь и становятся рефлексамии его совершенства. При этом мы должны понимать, что Ф. Ницше аргументирует саму возможность творчества вздымающейся жизненной энергией художника. Это неумолимое стремление преобразовать всё в совершенное и есть искусство.

В контексте вышесказанного еще более противоречивым выглядит ницшевское требование всеобщей переоценки ценностей религии и морали во имя восстановления прав творческого развития человека. Сам Ницше, характеризуя свое

культуры в целом и искусства, в частности, дионисийское и аполлоническое начала, которые заявлены как: 1) выражающее всю жизненную мощь мира и человека (дионисийское) и 2) оформляющее эти силы по рационализированным канонам красоты (аполлоническое).

Обращаясь к ницшеанскому решению эстетических проблем и формулированию понятий красоты и прекрасного, сразу же стоит отметить, что немецкий мыслитель осуществляет эту задачу в рамках «философии жизни» и на ее основе. «Красота сама по себе, – пишет он, – это пустыня слова, это даже не понятие. В красоте человек ставит себя мерилom совершенства; в исключительных случаях он даже признает себя “единственным творцом” её. Только в своем изображении человеческий род может подтвердить и возвысить себя». В сущности, «человек любит себя лишь собою в окружающем мире, он считает прекрасным всё то, в чем отражается его образ». В силу этого эстетика у Ницше покоится на двух наивных истинах. «Нет ничего прекрасного, кроме человека: на этой наивности покоится вся эстетика, это – её первая истина. Присоединим к ней ещё вторую: ничего нет безобразнее вырождающегося человека, – этим ограничивается царство эстетических суждений. С физиологической точки зрения человека ослабляет и печаливает всё безобразное. Оно напоминает ему об упадке, об опасности, о бессилии; он и на самом деле теряет при этом силу». С точки зрения Ницше, искусство есть великое стремление к жизни, вот почему его невозможно считать бесполезным, бессельным, искусством для искусства; последнее он вообще определяет как «собаку, бегущую за своим собственным хвостом».

По мнению Ницше, у жизненного ритма со всей его необузданностью, «взрывом» жизненных сил человека в лице искусства развелось много «паразитов» (в качестве примера у него выступает музыка Вагнера), и эти паразиты заглушают подлинный ритм жизни, как бы «драпируют» его. И вот перед нами уже не жизнь, а её жалкое подражание, не человек – герой собственной жизни, а актер. И Ницше заявляет о необходимости внести поправки к своей эстетике. Их три: 1) чтобы театр не господствовал над искусством; 2) чтобы актер не возвращал

1.4. РАДИКАЛЬНОЕ СОМНЕНИЕ И ДУАЛИЗМ РЕНЕ ДЕКАРТА. РОЛЬ ЕГО ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Завершая краткое исследование особенностей философии Нового времени, нельзя не остановиться на творчестве величайшего французского философа и ученого, каковым является Рене Декарт (Картезий – латинизированный вариант его имени). И по оценкам его современников, и в работах исследователей его творчества в XX в. роль Декарта в западноевропейской культуре всегда определяется как революционная: он совершил своеобразный поворот (или переворот) в развитии европейского мышления вообще и философии в частности. Именно в этом смысле Декарта часто называют не французским, а европейским мыслителем. Это, безусловно, усиливалось тем обстоятельством, что большую часть своей сознательной жизни философ провел не во Франции, а в Нидерландах и в других европейских странах.

Родился Рене Декарт в 1596 г. во Франции, в местечке Лаэ, в родовитой семье (его отец был советником парламента в Бретани), образование получил в известном иезуитском колледже Ла-Флеш, завершив его в университете Пуатье по специальности «Право». Известно, что способного выпускника приглашали продолжить пребывание в колледже уже в качестве преподавателя, но Декарт избирает другую дорогу. Уже в годы обучения он сталкивается со схоластическим характером изучаемых наук, которые абсолютно неприменимы на практике. Это первый импульс, толкнувший его к поиску новых оснований человеческого знания. Другая проблема станет центральной на всем творческом пути философа: он будет искать такие основания, которые бы являлись безусловными, очевидными и ясными, не вызывали бы череды сомнений. В этом своеобразном «восстании» против «кабинетной» учености Декарт поведет свои «сражения» по многим направлениям: его будет волновать проблема единства человеческого знания, проблема правильного метода познания, проблема связи Бога, мира и человеческого познания, связи тела и души человека, знания и нравственности и т. п.

В силу своего неумного интереса к этим вопросам он не сможет заниматься академической наукой, хотя всю свою жизнь будет продолжать «учиться». Пределы Франции он покинет, нанявшись волонтером в нидерландскую армию, и именно в Нидерландах пройдет двадцать лет его жизни и творчества. Переезжая из одной европейской страны в другую, Декарт будет известен тем, что в каждом из университетов, куда его периодически приглашали, он, читая лекции на одном факультете, изучал что-либо новое для себя – на другом.

В кратком обзоре и методических указаниях невозможно рассмотреть и интерпретировать своеобразные символические и архетипические моменты биографии Декарта. Об этом очень подробно и интересно писал в своих «Картезианских размышлениях» М. К. Мамардашвили (размышление первое), но один из выводов этой «индивидуальной символики» должен быть обязательно упомянут. Речь идет об одном из редко цитируемых принципов философствования Декарта: «можешь только ты». Суть этого высказывания и очевидна, и скрыта одновременно. Во-первых, мир всегда нов, в нем как бы еще ничего не случилось, а только случится вместе с тобой; во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял свое пустующее место для «доопределения» какой-то вещи, восприятия, состояния объекта и т.д. В-третьих, если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. И в своем неоконченном диалоге «Разыскание истины» Декарт декларирует то же самое: хоть раз в жизни (если Я мыслю), надо решиться убрать, освободить свое воображение от всех запечатленных ранее идей, стереть все и заново, на полную катушку, начать думать самому, всерьез, (но под знаком Бога). От себя добавим, что в процессе мышления Декарт заявлял практически актерский принцип: его «теперь» очень близко актерскому «здесь и сейчас».

Отвечая на своеобразные вызовы современной ему культуры, Декарт разворачивает новую картину состояния знания, философии и пути (метода) к достижению истины. Важным является его представление о единстве человеческого знания и

познания-игры будут увлечены практически все основные представители философии постмодернизма, независимо от того, читали они произведения Ницше или нет, разделяли его основные позиции как критика современной культуры или отрицали последние.

Подобная логика отрицания значимости культуры для жизни усиливается на территории религии и морали. Содержание любой религии и любой морали объявлено Ницше проявлением человеческой слабости, неспособности самостоятельно вынести всю неистовость и риск потока жизни. Религиозные и моральные нормы созданы в культуре в качестве подпорок и костылей для слабого человека, он не может отважиться стать на свои собственные ноги, не убоиться своей собственной воли к жизни и власти, принять решение на свой страх и риск. Для того чтобы слабый человек становился человеком, мог освоить свою перспективу, нужна будет новая мораль, которую возможно сформулировать только в процессе «переоценки всех ценностей». Конечно, противником номер один в этом процессе станет христианство, в нравственном содержании которого для Ницше в первую очередь неприемлема заповедь любви к ближнему. Именно в этой заповеди истоки ослабления человека, она ничего не требует, принимает человека таким, каков он сегодня. Для Ницше человек – это становление, это всегда «я завтрашний», «я иной». Собственная программа развития человека немецкого философа зиждется на заповеди «любви к дальнему», мы вернемся к ней, исследуя идею «сверхчеловека».

Особое место в этом «артобстреле» культуры Ницше отведет искусству: критика искусства и его роли в жизни человека будет строиться у философа на неоднозначности путей искусства, а, следовательно, различий их природы и возможности усилить или ослабить в человеке его волю к жизни и к власти, его возможности творческого преодоления самого себя. Поэтому своеобразным центром учения Ницше о культуре и жизни станет его программа эстетизма, индивидуально понятого и интерпретированного философом.

Основы своего грядущего эстетизма Ф. Ницше сформулировал уже в первой своей большой работе «Рождение трагедии из духа музыки», выделив в качестве оснований

становлением и вечным возвращением, мгновение жизни потенциально вмещало в себя «всевозможность бытия» (по терминологии Льва Шестова). Метафоры Ницше, раскрывающие любовь к жизни звучат жестко, может быть, жестоко и, безусловно, трагически. «Ты утверждаешь, что любишь жизнь? – Построй дом на склоне Везувия, станцуй танец под дамокловым мечом», – напишет философ жизни, подчеркивая весь масштаб риска, которым обладает живая жизнь. Мгновение у Ницше представляет собой точку, с обеих сторон которой лежит бесконечность и вечность полноты бушующей жизни. Для того чтобы «вынести» внутренний и внешний напор этих бушующих сил, человеку и необходима вся полнота его воли, свобода для принятия собственных решений, трагическое мужество и готовность к тому, что каждое мгновение жизни может оказаться последним, честность с самим собой и нежелание прятаться за какую-либо спасительную иллюзию.

С точки зрения Ницше, спасительные иллюзии как раз и формулируются практически во всех сферах проявления культуры. Одной из первых целей атаки философа станет человеческое познание, вина познания имеет двойственную природу. Согласно Ницше, познание «убивает жизнь», ибо царство аналитических методов познания его эпохи действительно наводило на мысль, что для осуществления понимания необходимо «остановить» объект познания, разложить его в логике анализа на составляющие (вспомним у Сальери – «разъял я музыку, как труп»), дать определение каждой составляющей или решить каждую отдельную часть общей задачи, а затем синтезировать результаты данного познавательного действия. Не стоит при этом удивляться, если живая жизнь и установленная путем анализа ее логическая модель не совпадут. С другой стороны, отсутствие безусловных истин как итога познавательных усилий любого человека устраняет возможность серьезного отношения к самому процессу познания. Для Ницше становится очевидным, что познание – это игра, в ней не может возникать вопроса об истинности или ложности того или иного суждения, ведь любое из них представляет собой иллюзию воли к власти и ее индивидуальное оружие в игре по имени Жизнь. Этой версией

философии. В «Началах философии» он формулирует свою замечательную метафору этого единства: «Всю философию можно сравнить с деревом, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветки, растущие из этого ствола, – все остальные науки, которые сводятся к трем основным: механике, медицине и этике... И как плоды не собирают ни с корней, ни со ствола, а лишь с ветвей, так и главная полезность от философии зависит от тех ее частей, постижение которых возможно лишь в самую последнюю очередь». Неслучайным является выделение именно этих трех «несущих» ветвей в кроне дерева познания, каждая из них приносит плоды для определенных целей. Согласно Декарту, с помощью знаний по механике люди обустроивают свои отношения с внешним миром; познания медицинские дают возможность совершенствовать отношения с собственным организмом, этические знания дают возможность совершенствовать отношения между людьми. Важным является упоминание философа о том, что математика является теми соками, которые питают все дерево. Но Декарта, безусловно, влечет задача – добраться до корней, чтобы в итоге собрать зрелые плоды, для решения этой задачи и необходимо пристальное внимание к методу познания.

Как и большинство философов Нового времени, Декарт стремился к достоверному знанию, результаты которого могут активно воздействовать на улучшение человеческой жизни. Эта задача требует, прежде всего, обретения такой «точки опоры», которая давала бы возможность без всякого сомнения двигаться в решении вопросов от одной ступени к другой в направлении к конечной цели. До Декарта в качестве такой основы в первую очередь признавался чувственный опыт, эксперимент, опытное знание. Сам же Декарт попытается решить эту задачу на основании исследования самого процесса мышления. Для этого он подвергает любой человеческий опыт, и внешний, и внутренний, жесткому испытанию сомнением. Интуитивная догадка древних о том, что наши чувства могут нас обманывать, в подробных исследованиях Декарта обретает доказательность. Никакому из утверждений, сделанному на основе показаний наших органов чувств, мы не можем доверять безусловно: кривая палка, вытасченная из воды, оказывается прямой; круглая

башня каменной кладки, к которой мы устремляемся на полном скаку, оказывается квадратной, когда мы до нее доскачем. Таков же пример Декарта с воском и его качествами, обнаруженными при простом прикосновении руки и при нагревании: качества обнаружены разные, а воск остается воском. Не меньшие возможности для сомнений обнаруживает и содержание внутреннего опыта. По мнению Декарта, зачастую снящийся нам сон предстает для нас более ярким, чем окружающая нас действительность, но от этого он не перестает быть сном. Одним из первых французский философ обратил внимание на такой феномен, который позже будет назван «фантомными болями»: мы ощущаем боль в ампутированной конечности или ее части, то есть даже такое сильное ощущение, как боль, может быть обманчивым. Неподдельна только эмоция в своей подлинности, но она, к сожалению, не имеет непосредственного познавательного содержания. Следуя этой логике, нельзя доверять авторитетам, поскольку с необходимостью возникнет вопрос о том, откуда возникает достоверность авторитета. Декарту для возможности двигаться по пути познания нужно такое основание, которое не вызывает никакого сомнения, даже при высвечивании этого основания непредвзятым «светом разума». Если мы отбросим все, в чем можно сомневаться (результаты внешнего и внутреннего опыта, идеи и положения, выдвинутые авторитетами), то можно предположить, что нет Бога, неба, тела, но нельзя сказать, что не существуем мы, которые таким образом мыслим, ибо не может не существовать «мыслящая вещь». Даже если мои мысли ошибочны в тот момент, когда они приходят ко мне, я все равно мыслю, а следовательно, существую.

Этот факт, который у Декарта зафиксирован формулой «мыслю, следовательно, существую» – является для него единственно безусловным и самым достоверным, дающим основу для конструирования всего здания знания. Нам не надо аргументировать и доказывать себе его истинность, ибо эта мыслящая реальность открыта нам непосредственно, ясность и отчетливость существования этой мыслящей субстанции как бы выводит нас из «болота сомнения», дает интуитивную точку опоры для исследования той реальности, субстанции, которая

трагическому финалу: удар и 11 лет лечения в различных клиниках, когда он уже был лишен возможности писать. И не писал уже даже стихов.

В нашем обзоре творчества Ф. Ницше мы предпримем попытку определить, как в его произведениях «выстраивается» цельная программа взаимоотношений морали, искусства и жизни. В ней перед нами разворачивается весь драматизм этих взаимоотношений, обнаруженный и сформулированный в разных работах самим Фридрихом Ницше. Для воссоздания этой программы в первую очередь были использованы фрагменты из следующих произведений Ницше: «О пользе и вреде истории для жизни», «Рождение трагедии из духа музыки», «Сумерки кумиров. Раздел – Экскурсии человека не своего времени», «Генеалогия морали» (и другие, но в меньшей степени).

Критерием оценки роли любой части, составляющей содержание современной культуры, согласно Ф. Ницше, является влияние познания, истории, религии, морали или искусства на жизненные силы человека. Для него важно решение вопроса о том, ослабляет или усиливает жизненные силы человека каждая из этих частей. Как уже было отмечено выше, сутью человеческого присутствия в мире является неустранимая «воля к жизни», которая в логике Ницше должна последовательно эволюционировать в «волю к власти». Это положение с очевидностью заимствовано, усвоено и развито на основе учения Шопенгауэра о мировой воле, увлечения в ранние годы философского творчества открытиями Дарвина, противоречивого отношения к содержанию буржуазной культуры XIX в. и ее влияния на развитие отдельно взятой человеческой личности.

Само понятие «жизнь» Ницше анализирует лишь косвенно, а понятие воли к власти неоднократно уточняется, обретает все более полное содержание. «Мировая воля» Шопенгауэра у Ницше дробится до бесконечности на огромное количество действий воли к власти у каждого отдельного человека и на такое же бесчисленное множество конфликтов, возникающих из-за столкновения этих действий. Любое столкновение могло уже случиться прежде или повториться впоследствии; содержание жизни становилось неуловимым, текучим ее

Несомненно, важным является интерес Ницше-читателя и Ницше-философа к творчеству великого русского писателя Ф. М. Достоевского. По собственному замечанию Ницше, Достоевский был для него «единственным современным психологом, позволившим проникнуть в глубину человеческой души». Из всех «больших» романов русского писателя на первом месте, пожалуй, оказался роман «Бесы». Ницше создает отдельное произведение – конспект «Бесов», утверждая, что собственную «психологику нигилиста» он пишет со Ставрогина.

Следует отметить и музыкальные способности философа. Он был неподражаемым импровизатором, считал, что его писательство в глубине своей связано с музыкой, его удивляло при чтении написанного им самим текста, что на бумаге появляются буквы и слова, а не ноты. Это его музыкальное восприятие мира, безусловно, стало одной из причин интереса к молодому философу маститого композитора Р. Вагнера, который без тени смущения заявлял: «Этот юноша пишет буквами то, что у меня записано нотами».

Отдельное место в наших предварительных замечаниях должны занимать те оценки писательского своеобразия, которые Ницше сформулировал в свой собственный адрес в работе «Генеалогия морали». Он утверждает, что каждый пишущий имеет право и желание быть не только понятым, но и «непонятым», что означало нежелание быть понятым кем попало. Защитой пишущего является его стиль, и писатель создает порой целую палитру метафор и символов, расшифровка которых только и делает возможным подлинное понимание написанного. Постмодернисты в XX в. определяют Ницше, как «шифровальщика» (в частности, Деррида). Это очень важное указание самого философа, как бы его предупреждение – мои произведения нельзя читать буквально. История показала, к чему может привести буквальное прочтение Ницше – на весь XX в. растянется дискуссия об отношениях Ницше и фашизма.

И, наконец, несколько слов о болезни философа. С детства он страдал сильными головными болями, огромная творческая и интеллектуальная нагрузка вызовет обострение болезни, она станет хронической, что приведет к необходимости оставить профессорскую должность в университете Базеля, а затем – к

раскрывается нам опосредованно. Здесь мы имеем дело с дуализмом Р. Декарта. В «Началах философии» мыслитель различает субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную, характеристики которых отличны друг от друга вплоть до противоположности. Материальная субстанция отличается протяженностью, формой, положением, движением на месте; она делима до бесконечности, но существования атомов и пустоты Декарт не признавал. Материя, по его мнению, является предметом изучения физики.

Мыслящая субстанция (или мышление) неделима, она не обладает протяженностью, является предметом изучения метафизики. Декарт считает, что мышление и протяженность не зависят друг от друга, реальность в его учении выступает биполярной: мир духовный и мир материальный, промежуточных состояний нет, а полюса несводимы друг к другу. Это разделение дает возможность «правильно философствовать», не смешивая характеристики мышления и протяженности и пользуясь правильным методом.

Учение о правильном методе сформулировано в самых разных работах Декарта с различной степенью подробности. Сам философ отмечал, что эти правила можно изложить на нескольких страницах, можно ограничиться двумя десятками пунктов, как это происходит в работе «Правила для руководства ума» (там их 21). Но в «Рассуждении о методе» Декарт ограничивает их количество всего четырьмя правилами, полагая, что эффективнее работает меньшее число законов, но при неукоснительном их выполнении. Первое правило связано с фундаментальным положением о радикальном сомнении. Это правило очевидности, требование ничего не принимать на веру и «исходить в своих рассуждениях только из таких положений, которые предстают моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не могут дать повод к сомнению». Умственное действие, посредством которого достигается такая очевидность, – это интуиция, непосредственное ясное знание, не нуждающееся в аргументах и доказательствах.

Второе правило является ядром аналитического метода и заключается в том, чтобы «разделять каждую проблему, избранную для изучения, на столько частей, сколько возможно и

необходимо для наилучшего ее разрешения». Именно таким образом можно достичь очевидности, ибо путем разделения сложного на простое устраняются возможные двусмысленности. Предельной точкой разделения Декарт полагает настолько ясное, простое и очевидное знание, что ум не может уже разделить его на какое-либо количество частей.

Третьим правилом формулируется движение разума в обратном направлении: от анализа к синтезу, располагая «свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных», – то есть следует вновь соединить элементы, из которых состояла сложная изучаемая реальность.

В четвертом правиле Декарт предостерегает от спешки, которую он считает «матерью всех ошибок», это правило – инстанция, контролирующая весь процесс. «Следует делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено». Итогом этого «возвращения» от простого к сложному является как будто тот же самый предмет, с которого начинался процесс изучения. Но, как отмечает Де Руджеро, «в действительности это уже не тот же самый предмет. Реконструированный комплекс стал прозрачным под лучом прожектора мысли. Первое – это грубый факт, второе – это знание, как он сделан; между ними двумя – посредник-разум».

Созданная Декартом модель метода оказалась «работающей» и в практике научного познания, и в практике обучения (принцип школы), и в процессе объяснения даже на житейском уровне. Он, действительно, стал основоположником нового мышления, нового рационализма, не отрицая при этом Бога, а интерпретируя совершенство последнего чуть ли не как основополагающий импульс человеческого познания.

Для тех, кто заинтересовался дуалистическими идеями Декарта, будет небезынтересным познакомиться с его работами, посвященными соотношениям души и тела человека, анализу человеческих страстей, точке зрения, согласно которой изменения в теле не могут серьезно повлиять на состояние души. Позже эту позицию определяли как психофизический

Ницше сделает впоследствии одним из принципов своего философствования.

Второй важный автобиографический момент связан с желанием будущего профессора филологии постичь содержание и суть культуры, с рано проснувшейся жаждой чтения. Он много читал из того, что еще не было «обязательным» для прочтения по возрасту: античные философы, рано прочитанный Кант, не прочитанный, а «вчитанный в судьбу» Шопенгауэр. Скорее всего, именно здесь нужно искать истоки того потрясения, которое сам Ницше определит так: «Я обнаружил великий обман культуры». Этот обман заключался в том, что культура создала идеалы и от их имени (а ведь идеалы – это нечто, не существующее в жизни) оценивала все, происходящее в жизненной реальности (то, что есть на самом деле). Так, еще в юношеском возрасте родилась главная тема Ницше – жизнь и культура, их взаимоотношение. Поэтому позже его с полным правом будут называть как философом жизни, так и философом культуры.

Все внимание немецкого мыслителя было сосредоточено на проблемах взаимоотношений жизни и культуры, роли культурных ценностей в бытии и перспективах существования человека. Через большинство его работ сквозной темой звучит ощущение этого «великого обмана». Как напишет в XX в. в своем «Бунтующем человеке» А. Камю, для Ницше жизнь являлась инстанцией «неподсудной». Наоборот, от имени жизни (и только так!) оценивалась значимость любой формы культуры, а критерием оценки выступал уровень усиления или ослабления жизненных сил под влиянием и «натиском» культуры. Именно от этого корня вырастают отношения Ф. Ницше к религии, морали, искусству, к ценностям культуры как таковым. Отсюда же берет свое начало и своеобразие эстетизма в философии жизни. Эстетизм Ницше – это неистовое отрицание ценностей культуры во имя прекрасной, могучей, бесстыдной жизни. У Ницше жизнь становится «жалкой обезьяной», когда она трусливо прячется от самой себя, когда теряет внутреннюю готовность к риску и самопреодолению и пытается обезопасить себя с помощью норм и установлений культуры.

переписка между великим писателем и поэтом «сошла на нет», хотя длилась до этого много лет. Герои пьес Леонида Андреева неоднократно упоминают о том, что «ночью читали Шопенгауэра» («Дни нашей жизни»). Философия Шопенгауэра быстро нашла своих почитателей в России, но подлинное развитие его учения произошло у него на родине и, безусловно, связано с именем Фридриха Ницше.

4.2. Ф. Ницше. Взгляд на культуру через призму жизни.

ЧЕЛОВЕК, ЕГО СУДЬБА И ПЕРСПЕКТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ НИЦШЕ

Фридрих Ницше (1844–1900) является одной из самых противоречивых, загадочных и парадоксальных личностей в философии XIX в. Те же эпитеты применимы и к его творческому наследию, которое было «прочитано» и современниками, и потомками столь неоднозначно, что порождало все новые и новые попытки понять природу этой парадоксальности. К тому же его идеи философии жизни и философии культуры, пожалуй, чаще, чем в остальных случаях и прямо, и косвенно присутствуют на страницах художественной литературы рубежа XIX–XX вв. и на протяжении всего XX в., поэтому в нашем обзоре творчеству этого философа будет уделено особое внимание.

Для постижения некоторых особенностей стиля произведений Ницше, отдельных «непрозрачных» идей его философии необходимо прикоснуться, хотя бы фрагментарно, к фактам биографии автора, в первую очередь к тем, которые выделял сам философ. Он родился в Данциге в семье пастора, ему дали прекрасное воспитание, из-за которого в детстве получил прозвище «маленький пастор». Из своих ранних детских воспоминаний через всю жизнь пронесет воспоминание о метаморфозе, произошедшей с его теткой по отцу, которой кто-то из соседок бросил упрек в обмане. Он вспоминает, как преобразились осанка и выражение лица женщины, как гордо вскинула она голову и заявила, глядя на обидчицу: «Мы – Ницше – презираем ложь». Это презрение ко лжи Фридрих

параллелизм. Однако к концу жизни Декарт все же пытался обнаружить в устройстве головного мозга точку, в которой изменения тела и души связаны, и считал, что обнаружил ее (или предположил ее существование) в шишковидной железе головного мозга.

Важным является и то обстоятельство, что сформулированные Декартом принципы и правила человеческого познания легли в основу и правил морали, которые сам для себя создает французский мыслитель. Умер Декарт в 1650 г. в Стокгольме, простудившись и заболев воспалением легких.

Завершая обзор, посвященный особенностям развития философии Нового времени, следует еще раз обратить внимание на то, что это развитие, прежде всего, связано с приоритетным местом гносеологической проблематики во всем спектре философских вопросов, волновавших мыслителей этой эпохи. Усилился и углубился интерес к человеческой природе и ее основным характеристикам: в глубине выявилось человеческое эго, которое является и источником, и своеобразной «целью» жизненного поведения человека. С этим будет связано и пока еще скромное, но уже заметное смещение интереса от некой абстрактной сущности человека к психологическим механизмам его духовного, личностного потенциала и гражданского поведения.

1.5. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ И ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

В соответствии с принципами изложения материала, заявленными в предварительных замечаниях к данным методическим указаниям, раздел, посвященный особенностям философии эпохи Просвещения, будет изложен в виде тезисов на основе идей французских мыслителей – энциклопедистов XVIII в. Причиной, по которой избрана именно такая форма, является то обстоятельство, что этот же период достаточно подробно исследуется в курсе истории зарубежной литературы и театра с обращением к тем же авторам (Вольтер, Дидро, Руссо) и тому же кругу идей. Во-вторых, подавляющее большинство

источников, в которых исследуются особенности философии этой эпохи, как правило, единодушны в оценках основных отличий, итоговых достижений этой философии, ее роли в развитии европейской культуры. Третьим обстоятельством, на наш взгляд, является своеобразная «прозрачность» философских текстов указанных авторов: эти тексты понятны, идеи сформулированы довольно отчетливо и доступно, ибо таким был идеал знания самих философов-просветителей.

Важно, конечно, и то обстоятельство, что в предшествующих философских поисках, о которых речь шла в предыдущих разделах, мы познакомились с теми тематическими горизонтами, новыми подходами и оценками, которые стали предпосылками философии эпохи Просвещения.

Итак, если попытаться сформулировать общий пафос, объединяющий творчество этих мыслителей, то следует признать, что с этой задачей блестяще справился Иммануил Кант (о котором речь пойдет впереди). В своей работе о философии Просвещения он писал: «Имей мужество пользоваться своим собственным умом! – таков девиз эпохи Просвещения». В XX в. представители Франкфуртской школы усилят эту оценку, отмечая, что Просвещение «пропагандировало постоянное развитие мышления в самом широком смысле слова, всегда преследовало цель вырвать людей из состояния страха и превратить их в хозяев своей судьбы». Это отношение к разуму как к основному оружию в борьбе за свободу мысли, веры, личности, в борьбе против предрассудков и суеверий объединило мыслителей практически всех передовых стран Европы XVIII в. не столько в единое философское направление, сколько в широкое духовное течение – и в философии, и в педагогике, и в политике, и в искусстве, особенно в литературе и театре.

Желание философов-просветителей «всё подвергнуть беспристрастному свету разума», безусловно, изменило предшествующие представления о том, что собой представляет человеческий разум. Он в веке Просвещения приобретает все более функциональный характер, разум деятелен, опирается на опыт и природу, он не должен связывать себя никакими метафизическими системами, поскольку это ограничивает его

Социальной борьбе противопоставлялась «сюрреалистическая революция» – «революция умов».

Воля к жизни реализуется в человеке путем эгоизма (утверждение собственного существования). Но при этом воля проявляет себя двояко. С одной стороны, она – источник безудержного эгоизма, а с другой – реализует себя в свободе. И поэтому человек может пойти против эгоизма по дороге самопожертвования. Нужно относиться к другому как к самому себе и обогащать свой духовный мир. Но этот удел только для редких и избранных.

У Шопенгауэра воля – это «вещь в себе». Только воля способна определить все сущее и влиять на него. Воля – это высший космический принцип, который лежит в основе мироздания.

Значение философии Шопенгауэра заключается не в том влиянии, которое он оказал на своих учеников и последователей своего учения (эти ученики были лишь полезными комментаторами своего учителя). Огромное значение философии Шопенгауэра заключается во влиянии на общий ход философской мысли, на образование ее новых векторов и направлений.

Совершенно особой темой может стать знакомство русской читающей публики с философией Артура Шопенгауэра. Оно относится к середине 60-ых гг. XIX в., и первым распространителем шопенгауэровских идей в России считается И. С. Тургенев. Во всяком случае А. А. Фет, упоминая в одном из своих писем слова Тургенева о том, что «это он, Тургенев, привез Шопенгауэра в Россию», этих слов не оспаривает. Сам Фет увлеченно переводил произведения Шопенгауэра на русский язык, и переписка этих лет полна упоминаний об идеях немецкого иррационалиста. А. Фет буквально «заразил» своей увлеченностью и интересом к Шопенгауэру Л. Н. Толстого, который будет определять как «самый шопенгауэровский роман» свою «Анну Каренину». Отношение к философии Шопенгауэра буквально почти поссорило Фета и Толстого, который быстро «излечился» от увлечения идеями философа мировой воли и в письмах настаивал, чтобы Фет тоже преодолел свои интеллектуальные пристрастия. Фет этого не сделал, и

эгоизма и этика (нигилизм в виде этического аскетизма). Остановимся теперь на особенностях искусства как особого вида созерцания.

Созерцание – высшее познание, оно свободно от интересов воли, внешними формами созерцания выступают различные виды искусства. Художника Шопенгауэр называет «единственным незаинтересованным существом». И выше всех видов искусства для философа является музыка, ибо она не отражает идеи, а выражает мировую волю. Это первенство музыки в иерархии видов искусства принципиально отличается от того, как оно мыслилось в античной философии. У Платона основанием подобного отношения к музыке являлось ее «родство» с математикой, ибо в музыке звучала «исчислимая гармония»; у Шопенгауэра таким основанием являлась, скорее, дисгармония, полифония, неуправляемый порыв. Аналогом музыкальных предпочтений философа в его время явилась музыка Рихарда Вагнера, который заявлял, что его музыка – это записанная нотами философия Шопенгауэра.

Цель искусства состоит в освобождении души от страданий жизни, в обретении духовного успокоения: оно должно утешать, принося при этом определенное духовное наслаждение. Шопенгауэр считал, что «истинно гениальное художественное произведение непосредственно исходит из интуиции и на интуицию рассчитано». «Бесполезность – вот один из характерных признаков гениального произведения: это его дворянская грамота», – писал Шопенгауэр. «Все остальные дела рук человеческих способствуют поддержанию или облегчению нашей жизни; не такова цель гениальных творений, – только они одни существуют ради самих себя, и в этом смысле в них надо видеть цвет или чистую прибыль бытия. Вот почему, когда мы наслаждаемся ими, сердце наше трепещет: мы выплываем из тяжелой атмосферы земной нужды и потребностей». Точка зрения Шопенгауэра на наслаждение искусством, как на временное забвение жизненных тягот, послужила исходным пунктом в построении теории «новой реальности» для сюрреалистов. Было объявлено, что сюрреализм призван преобразовать весь мир, не прибегая к социальной революции.

возможности. Философия эпохи Просвещения оптимистична на гносеологической территории, это глубоко и мощно проявится в проекте Энциклопедии, который объединит в своих рядах выдающихся мыслителей эпохи. Инициаторами проекта являлись Д'Аламбер и Д. Дидро, авторами основных томов – Вольтер, Гольбах, Гельвеций, Монтескье, Руссо и др.

В онтологическом горизонте решение философских проблем движется от деизма к материализму. Вольтер и другие деисты признавали сотворенность мира Богом, но дальнейшее развитие природы происходило уже независимо от акта творения, материя развивалась по своим собственным законам. Свообразным эталоном в постижении этих законов для них являлся Ньютон. Образцом знания – знание опытное, экспериментальное, дающее возможность не формулировать гипотезы, а получать отчетливые и подтвержденные в опыте результаты. У Дидро мир – это материя в движении, движение связано с действием и противодействием, разрушением одних форм материи и возникновением новых. Материя у него не может быть однородной, переходя из одной формы в другую, а также не может быть связана в своем существовании и движении с причинами, находящимися за ее пределами. Человеческая природа в такой интерпретации приобретала универсальный характер, а при ее исследовании стало возможным опираться на детерминистский подход, разворачивая «цепочку» причинно-следственных зависимостей.

В гносеологическом горизонте, как уже отмечалось выше, философии Просвещения присущ оптимизм, вера в возможности познающего разума, особое отношение к анализу и критике, к опоре на факты, внимание к данным наших ощущений. Д'Аламбер отмечал, что эти веяния проникают даже в область чувств, на территорию вкуса, искусства, литературы (хотя и признает, что в этих областях критика, анализ и опытное фактическое знание имеют несколько иную логику). В этом отношении для студентов театрального вуза, безусловно, представляет интерес работа Дени Дидро «Парадокс об актере», в которой ее автор ставит проблему соотношения чувственной и разумной природы человека-актера и обсуждает особенности актерской игры на основе каждой из них. В данном обзоре не

предполагается анализ и подробный комментарий к указанной работе, поскольку среди заданий для самостоятельной работы есть задание, в котором рекомендуется прочитать ее и попытаться определить современное состояние «парадоксальности» чувственных данных актера и его рациональных знаний и навыков в актерской профессии. Для интеграции знаний по истории театра рекомендуется также в процессе написания самостоятельной работы по данной теме использовать материалы, опубликованные в книге «Вокруг “Парадокса”...», изданной Российской академией театрального искусства в 2011 г.

При изучении новаторских философских идей эпохи Просвещения особое внимание следует уделить новым подходам к постижению истории. Философы-просветители ставили перед собой задачу чисто рационалистического истолкования общего направления движения человеческой истории, критически переосмыслив и отвергнув многие положения историографии Средних веков и эпохи Возрождения. Освободившись в результате этого переосмысления от целого ряда предрассудков и неточностей, философия истории энциклопедистов обрела новый «простор». Впервые появилась возможность включить в поле зрения всемирной истории другие континенты и цивилизации, выйдя за рамки европоцентризма. Идея универсальности человеческой природы, открытие естественных законов позволила новой философии истории привлекать для своих выводов и обобщений материал не европейских цивилизаций и исторических эпох с целью выяснения общих принципов, регулярностей и повторений в прошлом различных народов. При таком подходе центральное место будет занимать идея исторического прогресса, сколь бы различно не интерпретировалось его содержание тем или иным автором эпохи Просвещения (так у Кондорсе механизм прогресса действует на всем протяжении истории цивилизации, у Вольтера прогрессивное движение происходит в отдельные периоды – классическая древность и Возрождение). Благодаря идее прогресса из исторического мышления устранялась оценка прошлого как «меры» последующей истории, легенда о

аскетизм является одной из главных особенностей буддизма. А. Шопенгауэр был хорошо знаком с религиозно-философскими учениями Древней Индии и Китая, многое из них заимствовал при создании своего учения, заявляя: «Я создаю европейский буддизм». Аскетическое поведение, по его мнению, позволит нам избежать борьбы, напряжения и страданий, подавит волю к жизни. И пусть аскетизм не подарит нам безусловного счастья, однако ничего лучшего в нашем несовершенном и неразумном мире нам не предложено, только в этом усилии возможна человеческая нравственность. Неслучайно этот вариант нравственности уже современники Шопенгауэра назовут «монашеством без монастыря».

«Чем умнее и глубже человек, тем труднее и трагичней его жизнь», – говорил Шопенгауэр. В противоречие входят две силы: стихия «мировой воли» и человеческий разум. В поисках смысла человек и создает различные религии и философии, чтобы сделать жизнь выносимой. Шопенгауэр полагает, что человечество уже изобрело средство спасения от отсутствия смысла: иллюзии, придумывание занятий. Человек – это существо, в котором «мировая воля» борется сама с собой. Способы достижения достойной жизни, согласно Шопенгауэру, следующие:

- искусство, которое создает прочную иллюзию красоты;
- этический (моральный) аскетизм: отказ от соблазнов, то есть бессмысленной траты энергии;
- философия, которая выясняет подлинную причину трагичности бытия.

Во всех трех случаях возможно слияние с миром, созерцание, недеяние, а посредством этого – высшая свобода, преодоление индивидуальности. Здесь по-иному осуществляется познание в двух его основных формах:

- непосредственное (интуиция) – рассудок. Оно главное, в нем место искусству, гению.
- отвлеченное (рефлексивное) – разум. Здесь властвует наука, она служит воле, ее интересам, она прагматична.

Выше мы уже показали, как возможны и осознание трагичности бытия (философия Шопенгауэра), и преодоление

страдание – удел всего живущего, то переживание чужого несчастья как своего возможно и естественно. Тем не менее Шопенгауэру сострадание кажется явлением таинственным и мистическим. Он пишет: «Сострадание – это процесс изумительный, и более того – таинственный. Это поистине великая мистерия этики, ее пограничный столб. Мы видим, как в этом процессе снимается перегородка, которая с точки зрения естественного света разума совершенно отделяет одно существо от другого, и не-Я некоторым образом становится Я».

Нам кажется, что мы поступаем сознательно и свободно, – на самом деле мы просто не замечаем, что являемся заложниками своей собственной воли, которая действует помимо нашего разума, мы – рабы её, безотчётно исполняющие все её прихоти и капризы, требования и приказы. Воля превращает нашу жизнь в вечную борьбу и напряжение: мы постоянно к чему-то стремимся, чего-то избегаем, мы вынуждены каждый день и час что-то делать, куда-то спешить, на что-то надеяться и чего-то бояться. Воля ни на секунду не оставляет нас в покое, наполняя жизнь агрессией, страхом, ненавистью и отчаянием. Мы сами не принадлежим себе, полностью подчиняясь воле, являемся её бездумными исполнителями.

Как видим, воззрения Шопенгауэра представляют собой печальный и мрачный *фатализм*. «Но выход есть, – говорит немецкий философ, – и заключается он в следующем. Если причиной нашего вечного жизненного напряжения и порождаемых им страданий является воля, то нам следует сознательно ей противостоять: направить все свои силы на то, чтобы подавить её, искоренить, угасить. Если вернуться к теме мирового преступления мировой воли, следовательно, необходимо обратиться и к теме наказания, пока мир еще не пал жертвой безудержного слепого стремления воли к жизни. Как это сделать? Отказаться от собственных желаний, умалить потребности, ни к чему не стремиться, ни за чем не гнаться. Не потакать воле, а отказывать ей во всём, не выполнять её требования, а отворачиваться от них. Только таким образом можно погасить пламя воли привести жизнь в состояние спокойствия и даже апатии». Как известно, сознательный отказ от желаний называется в философии *аскетизмом*. Именно

«золотом веке», который позади настоящего момента истории. Ориентиром для настоящего стало будущее.

Вторым «эпицентром» исторического философствования, помимо идеи прогресса, являлись активные усилия в постижении законов социальной реальности, и, прежде всего, – сущности и природы государства. Рационализация истории при решении этих проблем привела просветителей к выводу о том, что «закон вообще – это человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли, а политические и гражданские законы любой страны – лишь его частные случаи». «Они должны быть настолько хорошо приспособлены к тому народу, для которого создаются, что только в редчайших случаях законы одной страны могут подойти для другой», – писал Монтескье в работе «Дух законов». Логика автора основывается на своеобразном «социальном материализме» (его назовут позже основателем «географического» направления в социологии), поскольку при исследовании особенностей государства и законов он предлагал учитывать влияние на этот процесс огромного количества таких показателей, как климат, плодородность почвы, наличие в них полезных ископаемых, географическое положение страны и размер ее территории, возникающие на этом основании различные психологические типы людей и т.д. Только при учете всех этих оснований можно понять причины формирования того или иного типа государства. Основными для Монтескье являются республика, монархия и деспотия, которые различаются этическими принципами и особенностями властных полномочий (власть находится в руках большей части народа или в руках одного правителя). В своей теории государства Монтескье выдвигает и идею разделения властей: законодательной, исполнительной и судебной.

Иной взгляд на существование государства и государственной эффективности высказал в своем трактате «Об общественном договоре» Жан-Жак Руссо. Согласно его точке зрения, принципом, узаконивающим государственную власть и гарантирующим успех проводящихся социальных изменений, может быть только «общая воля народа, верного общему благу». Эта общая воля является результатом договора или соглашения между всеми членами общества, заключенного между равными

людьми абсолютно свободно и равноправно. Только при этих условиях законы будут исполняться всеми членами сообщества неукоснительно и долговременно, потому что только такие законы всеобщы и справедливы. В этой логике Руссо отрицает необходимость разделения властей, отстаивает идеалы республиканского устройства государства.

В завершение исследования особенностей философии Просвещения необходимо, как нам кажется, упомянуть об одном из противоречий в среде самих философов-просветителей, которое связано с позицией Жан-Жака Руссо. В целом ряде своих работ, а особенно в «Рассуждении о науках и искусствах», он выдвигает идеал естественного человека, который по природе своей является добрым, цельным, нравственным. Именно эти качества вступают в противоречие с развивающейся цивилизацией, будь то науки, техника, искусство, современное государство и, прежде всего, частная собственность, ибо глубинное зло цивилизации, согласно Руссо, произошло от первого заявления: «это мое». Отсюда берут свое начало страсти, злоба, зависть, неравенство – всё то, что веками будет искажать природу естественного человека. «Анти-просветительство» Руссо будет заключаться в его предложении о выходе из создавшегося цивилизационного тупика: он видит его в своеобразной «робинзонаде», возвращении человека к единству с природой, восстановлению той первичной гармонии, которая была заложена в человека Создателем.

Практически все сообщество энциклопедистов оценит эти идеи своего духовного соратника как отступничество, отказ от идеи прогресса, своеобразное движение вспять. И эта оценка, наверное, справедлива. Однако есть ощущение, что на эти же поиски Руссо можно сегодня взглянуть и с несколько иной точки зрения. Может быть, это была первая попытка критики противоречий буржуазной культуры до того, как она сама их явственно осознала. К подобной оценке автора этих строк ассоциативно подвела позиция Г. Маркузе, который во второй половине XX в. предлагал те же самые средства во имя спасения современного человека – возвращение к естественным формам существования.

понимать, что мировая воля, будучи преступником, в то же самое время является и судьей, и палачом, и жертвой.

В отдельном человеке мировая воля приходит к осознанию самой себя, но по своей природе она остается «слепым стремлением к жизни». Философ как бы вскрывает двойственность человека: в своей ноуменальной глубине он – заложник мировой воли с ее непостижимым характером, все является врожденным и не поддается ни постижению, ни изменению. В этом смысле слова, жизнь как иррациональная реальность не имеет смысла; на этих основаниях невозможно ни созидание нравственного идеала, ни сама нравственность как таковая. Между людьми господствующим отношением является известное по формуле Гоббса противостояние, война всех против всех, поскольку это же отношение является и «естественным состоянием» всей Вселенной. Но в каждом человеке мировая воля модифицируется особым образом, эта модификация и созидает непостижимый характер человека, являющийся вечным, неизменным, изначально предопределяющим его поведение. Но в реальной истории жизни, в индивидуальной биографии человека как бы «разворачивается» его эмпирическая воля и «эмпирический характер», то есть поступки, цели и результаты, которые уже можно обнаружить и оценить. Будучи «на привязи» у мировой воли, человек ею причинно обусловлен, находясь в рамках эмпирического характера, он относительно свободен. В принципе, согласно Шопенгауэру, понятие свободы не может быть отчетливо мыслимо, оно содержит элемент мистического.

Побуждения эмпирической воли человека философ делит на три класса: эгоизм, злоба, сострадание. Это деление понадобилось ему, чтобы предпринять попытку обосновать возможность морали. Совершенно очевидно, что на первых двух основаниях мораль невозможна, один человек непроницаем для другого со своими исканиями, болью, счастьем (счастье в этой логике является иллюзорным или отрицательным понятием, которое выражает лишь отсутствие страдания). Только страдание действительно и реально, так как его неизбежность вытекает из природы мировой воли, ее нескончаемого стремления и нескончаемой неудовлетворенности. Поскольку

человека, но уже дает право сказать о том, что животное обладает рассудком, то есть способностью к познанию причинно-следственной связи явлений, есть величайший прогресс на пути эволюции. В отличие от растений животное уже способно видеть, ощущать и активно действовать в окружающем его мире. На этой ступени уже более ясен характер воли и ее противоречивость: каждое животное существует за счет пожирания другого животного и, оставляя потомство, спешит, переродившись в своем потомстве, к бесконечному повторению того же;

• *человек*, как высшая ступень объективации воли, единственный (благодаря отвлеченному мышлению) получает возможность действительно осмыслить себя и свои стремления, осознать свою смертность, трагичность своего бытия. Он видит и уже вполне ясно сознает, насколько вообще отстоит от предыдущей ступени объективации воли к жизни и может создавать, – войны, революции, бессмысленные кровопролития, ложь, обман, разврат...

Об особенностях взаимоотношений отдельного человека и мировой воли упомянем несколько позже. Важны выводы Шопенгауэра о мире в целом, управляемом этой слепой стихийной силой: каково направление развития мира, существует ли некая конечная цель этой вечной вибрации? Немецкий мыслитель честно определяет современный ему мир как «наихудший из миров», его оценка деятельности мировой воли звучит еще жестче: мировая воля совершает преступление мирового масштаба, поскольку ее жадная жажда жизни сродни самоубийству. В «Афоризмах житейской мудрости» Шопенгауэр предлагает своим читателям удивительную по силе метафору: «В воле к жизни заключена принципиальная неосуществимость, безнадежность, ибо она (“воля к жизни”) никогда не сможет достичь своей цели, а сравнима лишь со змеей, которая, извиваясь в кольцо, кусает свой собственный хвост». Финал известен: неукротимая жажда жизни несет мир на всех парусах к его гибели, поэтому, по мнению Шопенгауэра, «мы живем в наихудшем из миров». Ни отменить, ни остановить мировое преступление невозможно, хотя мы должны при этом

Вопросы и задания по теме для самостоятельной работы студентов

а) прочитайте материал методических указаний и учебников, определите основные характеристики эпохи, благодаря которым она получила название «Новое время».

б) найдите в учебниках и словарях определения терминов «рационализм», «эмпиризм», «сенсуализм»; определите различия в их содержании.

в) на основе изученного материала по теме определите, какие составляющие человеческой природы, открытые философией Нового времени, напрямую связаны с особенностями актерских умений.

Рекомендуемая литература (основная)

1. Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. – М., 1978.
2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2 тт. – М., 1977 («Новый органон», «Новая Атлантида»).
3. Гоббс Т. Сочинения. В 2-х тт. – М., 1989. («О человеке», «О свободе и необходимости», «Левиафан»).
4. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
5. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. – М., 1989 («Рассуждения о методе», Правила для руководства ума»).
6. Декарт Р. Сочинения. – Калининград, 2005.
7. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
8. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. – М., 2004.
9. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т. 3. – СПб., 1996.
10. Соколов В. Европейская философия XV–XVII веков. Издание третье, исправленное. – М., 2003.
11. Спиноза Б. Сочинения. – Калининград, 2005.
12. Спиноза Б. Этика. – СПб., 1993.
13. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М., 1998.

Не найдя таковой в ряду естественном, сознание придаст этой первопричине сверхъестественный характер и сформулирует для себя «понятие» Бога. Версия Юма станет одним из первых психологических объяснений возникновения религии.

В центре внимания к развитию культуры, безусловно, будет находиться интерес к научному познанию и науке как таковой. Д. Юм разделяет объекты, присутствующие в человеческом сознании, на два рода: «отношения между идеями» и «факты». Простые отношения между идеями у Юма выражаются суждениями, в которых рассматривается только содержание самих идей и не принимается во внимание реальность. Юм называет подобные суждения «чистыми»; из подобных суждений состоят арифметика, алгебра, геометрия, в которых мы, выяснив значение чисел, путем простого рационального анализа делаем выводы, которые могут быть действительны где бы то ни было во вселенной. Он иронично замечает: «Хотя бы в природе никогда не существовало ни одного круга или треугольника, истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность». В этих случаях речь идет о суждениях, которые выводятся на основе принципа непротиворечивости. Мы дали имена идеям, приписали им определенные значения, и далее все будет происходить по законам логики, путем деятельности одной только мысли. В силу перечисленных обстоятельств Юм приходит к выводу о конвенциональном характере языка науки и отрицанию онтологического существования причинности. Все есть действие мышления и восприятия и, следовательно, субъективно.

На территории «фактов» ситуация меняется, прежде всего, в связи с проблемой их подтверждения. Согласно Юму, любой факт не застрахован от противоположного, для философа утверждения «солнце завтра взойдет» и «солнце завтра не взойдет» не дают возможности доказать ложность какого-либо из них, поскольку в этом случае речь не идет о логической необходимости. Здесь, скорее, возникает проблема исследования природы очевидности фактов, когда они недоступны непосредственному восприятию органами чувств (вижу дым – предполагаю горящий огонь). А это – момент работы

причем интуитивное познание проявляется раньше логического, поэтому разум должен основываться на интуиции и должен быть дополнен ею.

Чем же является нам мир в интуиции? Наряду со всеми законами природы и общественной жизни, мы воспринимаем мир, прежде всего, как некое единство. Как мир в целом, так и любой его фрагмент, процесс, частица, каким бы законам они ни подчинялись, – всем им присуще вечное и постоянное движение и изменение, то есть вечная вибрация (постоянное движение), которую Шопенгауэр и называет «мировой волей».

«Именно в интуиции нам является сущность бытия как мировая воля, как единое метафизическое начало мира, которое раскрывает себя в многообразии случайных проявлений».

Мировая воля есть некая сила, некое движение, творящее все вещи и процессы. Иногда, в некоторых непонятных нам случаях, эти процессы приобретают направленный, последовательный характер. Подобное происходит тогда, когда воля предстает перед оком познания. Так, в зависимости от степени сознательности, мы фиксируем четыре основных ступени проявления «мировой воли»: силы природы, растительный мир, животное царство и, собственно, человек, единственный из всех одаренный способностью к абстрактному представлению в понятиях:

- *силы природы* (тяготение, магнетизм) – слепое, бесцельное и совершенно бессознательное, лишенное всякого познания стремление;

- *растительный мир*, представляющий уже более ясное обнаружение воли (в котором хотя и отсутствует способность к наглядному представлению, отсутствует, собственно говоря, познание), уже отличается от предыдущей ступени наличием чувствительности, например, к холоду или свету, – неким подобием мира представления. Растительный мир все еще слепой, но уже более «сознательный» для познающих существ (человека), более понятное обнаружение воли;

- *животное царство*, представители которого имеют способность к интуитивному, ограниченному животной натурой, представлению реальности: это далеко от сознательности

бессознательного желания жить, его неистового и инстинктивного стремления существовать во что бы то ни стало, причём жить как можно лучше, пусть даже за счёт страданий и лишений себе подобных. А разум – это всего лишь инструмент воли к жизни, её орудие, с помощью которого человек исполняет свои желания.

Воля, следовательно, присутствует везде и во всём, является единственным свойством мироздания, самим мирозданием. По Гегелю, мир – это разум; по Шопенгауэру, мир – это воля. Будучи неразумной, она влечёт мир в неведомом направлении.

Помимо уже указанных источников идей Шопенгауэра – философия Платона, трансцендентальная философия Канта, – на суть его учения о мире и человеке оказало влияние увлечение древнеиндийскими трактатами (Упанишады и буддийские тексты). Это одна из первых попыток слияния западной и восточной культур. Трудность этого синтеза в том, что западный стиль мышления рационален, а восточный – иррационален. Иррациональный стиль мышления носит ярко выраженный мистический характер, то есть основан на вере в существование не подчиняющихся неподготовленному разуму сил, управляющих жизнью.

Поэтому есть мир, каков он есть на самом деле, и есть мир, каким он нам представляется. Но это нельзя понимать так: «вся мировая наука есть иллюзия». И этому Шопенгауэр даёт пояснение: «Ничто не истолковывается на протяжении столь долгого времени и вопреки всем объяснениям столь неправильно, как идеализм, ибо его понимают так, будто он отрицает эмпирическую реальность внешнего мира ... Непосредственно сознаваемое ограничено пределами кожи или, точнее, самыми крайними окончаниями исходящих из церебральной системы нервов. За этими пределами лежит мир, о котором мы знаем только посредством образов в нашем мозгу. Вопрос в том, соответствует ли и насколько соответствует этим образам мир, существующий независимо от нас».

Шопенгауэр предлагает синтезировать рациональное и интуитивное мышление, так как это единые составляющие человеческого познания. Кроме внешнего опыта и основанного на нём рационального познания, существует внутренний опыт,

единстве или престиже единой Германии. Разрыв между передовыми странами Европы и феодальной раздробленной Германией кажется непреодолимым. Тем невероятнее по масштабу будут те интеллектуальные и духовные творческие усилия, которые предпримут немецкая литература, философия и частично наука в XVIII в. Немецкие просветители будут выдвигать программы создания единого немецкого государства, изменений в процессе образования, они осуществят революцию в литературе и театре Германии (особенно велика роль Лессинга в этом процессе), преобразуют – порой до неузнаваемости – «лицо» и характер старой догматической философии (в этом отношении неопределима роль Иммануила Канта).

Грандиозный переворот, осуществленный представителями немецкой классической философии, был сродни сократовскому повороту в развитии античной философии. В ней произошло смещение акцентов с исследования природы на постижение человека, человеческого мира и истории. Был преодолен бинарный подход «человек – природа»; немецкие философы-классики одними из первых осознали, что человек живет не в мире природы, а в мире культуры.

Мы рассмотрим ключевые «пункты» этого поворота, ибо отведенное количество часов в курсе дисциплины не дает возможности исследования всего богатства и разнообразия феномена немецкой классической философии, в котором тесно переплетены имена, судьбы, идеи и новации основных ее представителей. Мы будем вынуждены ограничиться, выстраивая «параболу» развития немецкой классической философии, тремя точками и тремя великими именами. Истоки возникновения немецкой классической философии связаны с именем Канта; наивысшая точка, своеобразный апогей ее развития – с именем Гегеля, финишная линия – с именем Фейербаха, творчество которого Ф. Энгельс определит как «конец немецкой классической философии» в своей работе с одноименным названием. Остальные великие имена будут упомянуты косвенным образом.

2.1. УНИКАЛЬНОСТЬ СУДЬБЫ И ТВОРЧЕСТВА ИММАНУИЛА КАНТА.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СВОБОДА В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ, ПРАВСТВЕННОСТИ И ТВОРЧЕСТВА

Прикосновение к творчеству Канта в нашем обзоре будет наиболее развернутым и подробным. Это связано с тем, что он – основоположник немецкой классической философии, а также в силу особого рода причин, к которым автор этих строк относит невероятный интерес и к личности, и к идеям Канта в художественной литературе в нашей стране. Будучи еще студенткой философского факультета МГУ, я обратила внимание на названия спецкурсов, читаемых в связи с творчеством Канта: «Кант и творчество», «Философия Канта и художественное творчество». Позже, уже во время работы в театральном вузе, посещая занятия своих коллег в Ленинграде, сама не без интереса прослушала спецкурс «И. Кант и Ф. М. Достоевский». Собственные поиски и ассоциации в первую очередь привели к необходимости говорить о романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и о программе символизма серебряного века, сформулированной А. Белым, который откровенно заявлял, что «все мы (символисты) вышли «из кенигсбергского старца». Мы предпримем попытку, исследуя основные философские идеи Канта, обнаружить эти «точки пересечения».

Но прежде – несколько слов о биографии И. Канта (1724–1804). Иммануил Кант родился в Кенигсберге, в семье шорника, с рождения был очень больным ребенком. Врачи не обещали родителям долгой жизни их сына, вероятность того, что он доживет до 16–18 лет, оценивали как чудо. Те, кто видели Канта, описывают его внешность, как совершенно невзрачную; всё, кроме огромных ярко-голубых глаз, глядя на которые, собеседник обычно забывал обо всем остальном во внешности этого человека. С детства мальчик был наделен очень богатым воображением, которое помогало ему восполнять невозможность мальчишеских игр и дополнять живым содержанием все, что он постигал, читая книги. Он получил

философа, «тайный подземный ход в сердце осажденной крепости». И если для человека мир выступает как некое сложное представление, то мир сам по себе является неустранимым желанием «быть». Он есть нечто неразумное, нелогичное, неподвластное уму и пониманию, бессознательное, иррациональное, непредсказуемое и непостижимое привычными способами. Всё это Шопенгауэр и назвал мировой *волей*, противопоставив её разуму. В основе мироздания лежит не разум, а воля, и поэтому в нём много неразумного, случайного и необъяснимого. Что представляет собой эта воля, чем она является? Воля – это совокупность желаний и инстинктов, страстей и порывов, настроений и чувств, это бессознательные побуждения, безотчётные стремления, ничем и никем не контролируемые действия. Воле чужды вопросы: «зачем?», «почему?», «каким образом?», «с какой целью?». Для неё нет никаких целей, причин, мотивов, следствий и любых других разумных оснований. Для неё достаточно только того, что она есть. Её существование – единственная несомненная истина. Когда сорная трава с неистовой силой устремляется к солнцу, заглушая собой культурные растения, разве руководствуется она какой-то разумной необходимостью? Конечно же, нет. Она растёт благодаря заложенному в ней слепому инстинкту жизни, или воле к жизни, как говорит Шопенгауэр. Когда лев в пустыне поедает антилопу, разве действует он в силу какого-либо осознанного мотива? Естественно, нет. Он проявляет таким образом свою волю к жизни. То же самое можно сказать о любом существе на земле.

Человек не является исключением из общего правила. У него есть разум, и поэтому нам кажется, что, в отличие от всех других существ, он действует не в силу безотчётных желаний и слепых инстинктов, а в силу разумных и осознанных мотивов, действует разумно. Но, по мнению Шопенгауэра, это иллюзия. Если человек поступает разумно, то почему же тогда он лжёт, подличает, предаёт, почему способен убить себе подобного, пожелать ему зла? Как это ни печально признать, но человек руководствуется в своей деятельности не разумными основаниями, а слепой неразумной волей. Все его действия и поступки суть проявления его воли к жизни, его

представление». Он изложит, содержащиеся в ней идеи в жанре афоризмов и опубликует, пожалуй, самое свое читаемое произведение «Афоризмы житейской мудрости». В начале XX в. О. Шпенглер в своей знаменитой книге «Закат Европы» отметит, что Шопенгауэр (и Ницше), изменив стиль и жанр классической философии, сделал для последней то же самое, что городской романс сделал для классической музыки.

Если возвращаться к ожиданию «совершенно иных времен», то они наступили во время буржуазной революции в Германии 1848–1851 гг. и ее бесславного завершения. Сам Шопенгауэр категорически не принял ни революционных идей, ни революционного процесса. Но именно после поражения буржуазной революции, на фоне неопределенности в умах в 50-ые гг. в разных университетах Германии начинают читать лекции о философских взглядах Шопенгауэра. Он оценит исполнение своего пророчества со свойственной ему горькой иронией: «Заря моей славы совпала с закатом моей жизни!»

Через 50 лет после смерти философа в 1911 г. во Франкфурте на Майне будет основано Шопенгауэровское общество, в которое входили не только представители новой философии, но и всемирно известные поэты и писатели, например, Томас Манн, который одну из своих статей назовет «Шопенгауэр – воспитатель». Испытали влияние идей Шопенгауэра и другие знаменитые европейские писатели, среди которых Э. Золя, Ф. Кафка, Мопассан, А. Франс и многие другие.

Наша задача – попытаться понять истоки «бунта» Шопенгауэра, его иррационалистическую картину мира и смысл человеческого присутствия в нем. Гегелевскому миру разума он *противопоставил мир воли*. Еще в студенческие годы на будущего философа серьезно повлияли идеи Платона и Канта, прежде всего, идея о непостижимости ноуменального мира, мира вещей в себе. Но от Канта Шопенгауэр отличает интерпретация феноменального мира и его связи с ноуменом. Для Канта, как мы видели это прежде, феноменальный мир представляет единственную, доступную познанию реальность. Для Шопенгауэра феномены – это, скорее, таинственные покровы, иллюзии, скрывающие подлинную суть вещей; нечто, аналогичное покрову Майи, или, по терминологии самого

образование во Фридрих-коллегии, а затем окончил Кенигсбергский университет, с которым будет связана практически вся его жизнь и творчество. По разнообразным сведениям биографов, Кант был несколько раз помолвлен, но до женитьбы дело ни разу так и не дошло. Он проживет долгую, очень размеренную жизнь, педантично соблюдая режим, настолько, что жители Кенигсберга проверяли по нему часы, когда он по одной и той же аллее шел на занятия в университет или возвращался домой. Кант не был отшельником, он любил дружескую беседу, поражал собеседников деталями, если речь шла о путешествиях в какую-нибудь неизвестную страну, особенно когда заявлял, что никогда не покидал Кенигсберга и путешествовал «по книгам и по картам». Всё остальное «дорисовывало» его богатое воображение. Сфера его научных интересов была невероятно широка: от новейших естественно-научных гипотез, теорий и открытий до своеобразной реформации современной ему философии. К концу жизни Канта постигло страшное несчастье – он ослеп и воспринимал слепоту как катастрофу. К этому времени он уже не читал лекций в университете, посвящая время уточнению и развитию отдельных тем и положений своего учения. Умер Кант в 1804 г. Одной из достопримечательностей Калининграда (бывшего Кенигсберга) являются могила философа и аллея, по которой всю свою жизнь он ходил в университет.

Философское творчество Канта принято делить на два больших периода: докритический, на протяжении которого мыслителя больше интересовали философские вопросы естествознания, и критический, когда, собственно говоря, и было создано оригинальное философское учение Канта, изложенное в трех частях – в трех известных «Критиках», о которых речь пойдет ниже.

В 1755 г. анонимно была опубликована очень интересная работа «Всеобщая естественная история и теория неба», в которой разворачивалась картина естественного происхождения Солнечной системы, высказывались гипотезы и догадки о развитии и гибели звездных миров. Анонимность автора недолго была тайной, трактат принадлежал перу пока еще неизвестного приват-доцента Кенигсбергского университета Иммануила

Канта. Он посвятил свою анонимную книгу королю Фридриху Второму, а в самой работе предпринял попытку истолковать строение и механическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона. Несмотря на то, что судьба у книги оказалась незавидной: издатель был разорен и тираж ее был опечатан вместе со складами, немногочисленные отклики и рецензии звучали одобрительно. В кратких методических указаниях мы не имеем возможности подробно остановиться на содержании этого трактата, поэтому упомянем его основные моменты. В первой части трактата философ излагает свою точку зрения о том, что мироздание, бесконечная Вселенная устроены системно, при этом в этой системе бесконечное количество звездных систем, и все они находятся во всеобщей взаимосвязи.

Во второй части работы Кант излагал условия и принципы образования небесных тел, которые основывались на механическом движении частиц первоматерии, притяжении и отталкивании, сгущении и нагревании этих соединений, их вращательном движении и своеобразном «распылении» в пространстве, поскольку действия противоположных сил не позволяли им скапливаться в одном месте. Процесс этот практически бесконечен и будет приводить к последовательному возникновению и гибели новых миров.

В третьей части описывался процесс расселения во Вселенной разумных существ и сравнение обитателей различных планет. Различия эти, прежде всего, зависели от удаленности той или иной планеты от Солнца, большинство планет было обитаемым, но поменяться местами обитатели разных планет не могли, ибо их устройство соответствовало характеру условий для жизни на каждой отдельной планете. В силу указанных причин различаются и знания, которыми обладают разумные существа, населяющие разные планеты.

Думается, именно в процессе создания этой книги в душе Канта был рожден непреходящий интерес к «звездному небу над головой», который будет вновь и вновь, как к неразгаданной тайне, привлекать внимание философа.

Но центром нашего внимания и комментариев, безусловно, являются три великих «Критики» Канта, в которых философ попытался определить и свой подход к человеку, и то

неприятии гегелевской философии принадлежит Артуру Шопенгауэру – младшему современнику и ученику классика.

А. Шопенгауэр (1788–1860) – один из основателей и известных представителей *философии жизни*. Именно так стали называться многие неклассические философские учения, выступавшие против гегелевских идей о всеобщей разумности и логичности.

Он родился в Данциге (современный Гданьск), в семье коммерсанта. Для нашего знакомства с особенностями его творчества необходимо упоминание нескольких фрагментов из биографии философа. Родители будущего философа вели принципиально противоположный образ жизни: отец представлял собой классический тип добропорядочного буржуа, а мать предпочитала богемный образ жизни, писательствовала, посещала премьеры, была знакома со многими выдающимися людьми своего времени. Кстати, именно она познакомит сына с Гёте, который будет своеобразным примером для подражания для юного Артура Шопенгауэра. В семье постоянно разражались скандалы, завершившиеся впоследствии разводом, а еще позже отец покончил жизнь самоубийством.

Образование Шопенгауэр получил, обучаясь философии, в Геттингенском и Берлинском университетах, где и услышал впервые лекции Гегеля. По собственной оценке, он «воспринял их с ненавистью». Завершив образование, Шопенгауэр пробует свои силы на академическом поприще в Берлинском университете. Однако карьера не складывалась удачно, поскольку студенты с его лекций уходили слушать Гегеля, занятия которого проходили по расписанию в то же самое время. Шопенгауэр предпримет вторую попытку, попросив поставить свои лекции параллельно гегелевским. Эффект окажется тем же самым, и тогда непризнанный профессор «хлопнет дверью». Он уйдет из университета, уедет из Берлина во Франкфурт, демонстративно заявив: «Чтобы моя философия сама взошла на кафедру, нужно, чтобы наступили совершенно новые времена». Во Франкфурте он вел почти отшельнический образ жизни, не был женат, редко принимал визитеров, работал над своими произведениями, в частности, именно в этот период Шопенгауэр «перепишет» свою главную книгу «Мир как воля и

Не найдя таковой в ряду естественном, сознание придаст этой первопричине сверхъестественный характер и сформулирует для себя «понятие» Бога. Версия Юма станет одним из первых психологических объяснений возникновения религии.

В центре внимания к развитию культуры, безусловно, будет находиться интерес к научному познанию и науке как таковой. Д. Юм разделяет объекты, присутствующие в человеческом сознании, на два рода: «отношения между идеями» и «факты». Простые отношения между идеями у Юма выражаются суждениями, в которых рассматривается только содержание самих идей и не принимается во внимание реальность. Юм называет подобные суждения «чистыми»; из подобных суждений состоят арифметика, алгебра, геометрия, в которых мы, выяснив значение чисел, путем простого рационального анализа делаем выводы, которые могут быть действительны где бы то ни было во вселенной. Он иронично замечает: «Хотя бы в природе никогда не существовало ни одного круга или треугольника, истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность». В этих случаях речь идет о суждениях, которые выводятся на основе принципа непротиворечивости. Мы дали имена идеям, приписали им определенные значения, и далее все будет происходить по законам логики, путем деятельности одной только мысли. В силу перечисленных обстоятельств Юм приходит к выводу о конвенциональном характере языка науки и отрицанию онтологического существования причинности. Все есть действие мышления и восприятия и, следовательно, субъективно.

На территории «фактов» ситуация меняется, прежде всего, в связи с проблемой их подтверждения. Согласно Юму, любой факт не застрахован от противоположного, для философа утверждения «солнце завтра взойдет» и «солнце завтра не взойдет» не дают возможности доказать ложность какого-либо из них, поскольку в этом случае речь не идет о логической необходимости. Здесь, скорее, возникает проблема исследования природы очевидности фактов, когда они недоступны непосредственному восприятию органами чувств (вижу дым – предполагаю горящий огонь). А это – момент работы

содержание человека, которое связано со свободой его самопроявления во всех сферах человеческой деятельности. Именно в связи с этим Кант переосмысливает содержание основных философских проблем. Основной вопрос философии, который решали мыслители прежних эпох, у Канта как бы расщепляется на три части в соответствии с уже упомянутыми сферами, в которых человек и проявляет себя как человек: познание, нравственность и творчество. Первая критика, которую мыслитель писал более десяти лет, – это «Критика чистого разума», в ней Кант формулирует свой вопрос: что я могу знать? И отвечая на него, создает свою теорию познания.

Вторую критику – «Критику практического разума» – он пишет уже менее десяти лет и посвящает ответу на вопрос: что я должен делать? Отвечая на этот вопрос, Кант создает свою теорию нравственности и морали, то есть этику.

В третьей критике – «Критике способности суждения» – внимание Канта устремляется к творчеству человека, понятиям красоты, прекрасного, вкуса, гения, искусства. В этой части философ формулирует свою эстетику.

Для ответа на свой третий вопрос: на что я могу надеяться? – Канту потребуются все три критики. Иногда эти работы считают частями единой системы. Думается, в случае с Кантом проблема системы выглядит несколько сложнее, чем у его современников, также составивших славу немецкой классической философии: Шеллинга, Гегеля, Фихте. В своем глубоком исследовании личности и творчества Канта с «говорящим» названием «Кантианские вариации» Мераб Мамардашвили отмечал: «Нет системы Канта. Если, конечно, под “системой” иметь в виду строгий смысл этого слова. У Канта нет какого-то выделенного им конкретного явления, подобного, скажем, обозначенного у Гегеля понятием “мировой дух” или у Шеллинга понятием “художественный гений”, в свете которого все объединяется и из которого все выводится. Система – это нечто, что выводимо из некоторого принципа, положенного в основание системы. У Канта же нет такого явления, которым он пользовался бы как универсальным ключом для объяснения и одновременно для построения системы, – поэтому нет и системы» [Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М., 1997. – С. 14]. В единое целое

произведения Канта объединяют его вопросы, так как их задает сам Кант, и его ответы, так как их находит и формулирует Кант.

Попытаемся и мы «пройти» кантовским путем в постановке и решении этих вопросов. Согласно точке зрения Канта, человеку недостаточно родиться человеком, ему еще предстоит им стать, и хотя в этом процессе становления приоритет, вне всякого сомнения, будет принадлежать человеку нравственному, но и человек познающий, и человек творящий занимают здесь не последнее место. Неслучайно, возможности и пределы человеческого Кант начинает исследовать с особенностей процесса познания. Исследуя познавательное отношение человека к миру, мы должны иметь в виду своеобразное кантовское «двоемирие». На человека оказывают воздействие вещи внешнего мира, которые он постигает. Но в процессе познания человек имеет дело с тем, как проявляются эти вещи в процессе взаимодействия, то есть с миром феноменальным, с миром явлений. Кант называет его миром вещей для нас. Каковы же эти вещи сами по себе, какова их сущность (ноумен), человек не в состоянии познать. Вещи для нас будут своеобразным «вечным призывом» познания обнаружить за явлениями вещей их сущность, совершить своеобразный переход из феноменального мира в мир ноуменальный. В этом один из смыслов определения Кантом своей философии как трансцендентальной.

Однако в этом двояком мире существует и такая «вещь», как человек, который не может быть однозначно отнесен к тому или иному миру, он в одно и то же время представляет собой и вещь для нас в качестве объекта познания или самопознания, и вещь в себе – если речь идет о свободном самовыражении человека в его творчестве, в его поступке, избранном по собственной воле, в его открытии, совершенном в процессе познания. И Кант преподносит нам своеобразный сюрприз, заявляя, что главным инструментом освоения этого двоемирия, тем, что позволяет человеку справиться с этой двойственностью, является игра. Философ подчеркивает, что для человека нет ничего серьезнее игры. И не только потому, что в игре ребенок обучается общению, смыслу основных социальных функций и т.д. Значима она для человека еще и своим почти волшебным «как будто»,

в том, что философия призвана не только объяснять мир, но и изменять его, став теоретическим оружием пролетариата.

В-третьих, студентам предложено сравнить понимание процесса отчуждения человека в философии Гегеля и в понимании Маркса (на основе его «Экономическо-философских рукописей» 1844 г.), поскольку исследование процесса отчуждения предстоит им и при изучении философии экзистенциализма.

Программа предлагает список литературы, для того чтобы студенты могли справиться с поставленными задачами, и примерные вопросы для самостоятельного изучения.

1. Что в атмосфере начала XIX в. стало импульсом к возникновению философской системы К. Маркса и Ф. Энгельса?
2. Концепция диалектики К. Маркса и Ф. Энгельса, ее отличия от прежних версий диалектики.
3. Особенности социальной философии (проблемы человека и развития общества) марксизма.
4. Исторические судьбы марксизма.

Рекомендуемая литература (основная)

1. Гуревич П. С. Основы философии. – М., 2013.
2. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
3. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. – М., 1954.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. – М., 1978.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3., гл. I. – М., 1955.
6. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. – М., 2004.
7. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т.3,4. – СПб., 1996, 1997.
8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21, гл. III, IV. . – М., 1961.

Рекомендуемая литература (дополнительная)

1. Антология мировой философии. Т. 3. – М., 1970.
2. Гайденок П. П. Философия Фихте: парадоксы свободы. – М., 1990.
3. Гегель Г. Наука логики. В 3 т. Т. 1. – М., 1970.
4. Гегель Г. Феноменология духа. – М., 1993.
5. Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
6. Гулыга А. В. Кант. – 4-е изд., испр. и доп. – М., 2005.
7. Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М., 1997.
8. Соловьев Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М., 1991 («Кант», «Гегель»).

ТЕМА 3. ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

В программе изучения истории философии для постижения особенностей философии К. Маркса (1818–1883) и Ф. Энгельса (1820–1895) предлагается спектр вопросов, связанный с процессом возникновения этого направления мысли, его историческими источниками и социальными причинами, а также с теми открытиями, которые были сделаны основателями марксизма.

Как правило, этот раздел рекомендован для самостоятельной работы студентов в силу целого ряда причин. Во-первых, стоит отметить, что информация разных поколений учебников выглядит довольно противоречиво, поэтому очень важно, какова будет самостоятельно выбранная точка зрения студента. Во-вторых, при изучении предмета «История» довольно подробно рассматривается так называемый формационный подход к историческому развитию в его сопоставлении с цивилизационным подходом. В этом сопоставлении практически полностью воспроизводится смысл таких понятий марксизма, как «способ производства», «общественно-экономическая формация», «базис и надстройка» и др. Подчеркивается сущность классового подхода и убеждение классиков марксизма

ибо именно этот принцип, и только он, в состоянии сделать игру серьезной. Ибо если мы играем в казаки-разбойники, то игра может состояться, если каждый из нас всерьез – казак или разбойник. Не правда ли, актерский принцип? И осуществлен он может быть только от имени свободы и увлеченности игрой.

Второе предварительное замечание связано с тем, как сам Кант в общих чертах определяет суть процесса познания, суть результата взаимоотношений познаваемого и познающего. На первый взгляд, в «Критике чистого разума» философ постоянно обращается к положению, известному тем, кто всерьез занимался теорией познания. Это утверждение: «Мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы». Иногда Кант формулирует эту проблему иначе, определяя своей целью соединение чувственности и всеобщности в процессе познания.

Одна из самых известных «гносеологических метафор» Канта выглядит следующим образом: «Человек – архитектор своего мира», – имеется в виду познающий человек. Но тогда ему для познания необходимо всё то же самое, что и архитектору для строительства здания. В перечислении Канта это чертеж (схема), строительный материал и энергия строителя. Кантовские новации, прежде всего, относятся к области схемы. Он утверждает, что у всех людей существует своеобразный общий «инструмент» для восприятия мира по-человечески. Таким инструментом, с его точки зрения, являются априорные формы мышления, которые непосредственно не зависят от индивидуального человеческого опыта, а, напротив, позволяют оформлять и связывать данные подобного опыта неким общим для всех людей образом. К априорным формам мышления Кант относил пространство и время – это не врожденные идеи, просто так устроен механизм работы человеческой чувственности: пространство систематизирует внешние ощущения, время – внутренние. Очень часто используют в качестве пояснительной аналогии пример с очками: если человек носит очки с зелеными или синими стеклами, то и мир для него выглядит зеленым или синим. У Канта же человек смотрит на мир через «пространственно-временные» очки. Само же познание является своеобразным синтезом чувственности и рассудка.

В своей работе Кант приводит очень подробное деление внутри человеческих познавательных способностей:



Именно синтетическая деятельность в познании является стержнем активности этого процесса. Согласно Канту, ни один из элементов не работает сам по себе, они все связываются изнутри, создавая на одном этапе категории, на другом – уже складывается вся схема, на следующем витке схема как бы наполняется содержанием, чувственность синтезируется с понятиями, и познающий получает цельную картину о предмете познания. Кант не примет традиционного пути противопоставления сенсуализма и рационализма, чувственности и интеллекта; он обнаружит в человеческом познавательном арсенале то, что соединяет, синтезирует оба ствола познания. Эту задачу, роль синтезирующего начала у Канта выполняет творческое продуктивное воображение. В этом открытии философа суть его «революции» в области теории познания: познание – не пассивное отражение или вместилище готовых идей или форм; оно активно созидает картину знания. Продуктивное воображение – не пустая фантазия, это рабочий инструмент синтеза рассудка и чувственности, своеобразная вариация интуиции.

Приступая к исследованию пути познания, как его представлял себе Кант, мы уже упоминали, что вопрос включает в себя возможности познания: что я могу знать? Выстроив, как архитектор, свое здание познания:

отмечают его критики, не смог дать адекватного времени объяснения социальным процессам, его творчество оказало влияние на умы современников, изменило характер атеизма. По собственному признанию Маркса и Энгельса, учение Фейербаха о природе и человеке во многом определило их переход на материалистические позиции.

Вопросы и задания по теме для самостоятельной работы студентов

- а) В чем Вы видите своеобразие кантовского понимания свободы?
- б) Почему, по Вашему мнению, «фигура» Канта попала на страницы романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»?
- в) В чем заключается противоречие между методом и системой Гегеля?

Рекомендуемая литература (основная)

1. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 2001.
2. Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. – М., 1965. («Основы метафизики нравственности»).
3. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия. Издание второе, исправленное и дополненное. – М., 2003.
4. Марков Б. В. Философия: учебник для вузов: стандарт третьего поколения. – СПб., 2013/2014.
5. Никитина И. П. Философия искусства. – М., 2012.
6. Рассел Б. История западной философии. Т.1. – М., 2004.
7. Реале Дж./Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т.3,4. – СПб., 1996, 1997.
8. Фейербах Л. Сочинения. В 4 т. – М., 1967 («Сущность христианства», «Писатель и человек»).
9. Фихте И.-Г. Сочинения. В 2 т. – М., 1993 («Назначение человека»).
10. Шеллинг Ф. Философия искусства. – М., 1966.

воспринимающего (невольные слезы, мурашки по коже, озноб или смех и т.п.).

Вернемся в нашем кратком обзоре к любви. Дело в том, что Фейербах объявлял себя не только создателем новой антропологической философии, но и создателем новой религии – религии Любви. Старые религии, и особенно христианство, должны быть усовершенствованы. Вектор этого усовершенствования очевиден: в результате должна быть восстановлена цельность человека в его отношениях с природой, своими знаниями, своими желаниями, с самим собой – то есть со своей сущностью. А любая религия вызывает «раздвоение» и сознания, и жизни человека. У Фейербаха и к этой проблеме осуществляется антропологический подход. Поскольку религия – один из величайших фактов человеческой истории, она не может быть отвергнута философией, она должна быть понята. В основе этого понимания лежит следующее исходное утверждение немецкого философа: «То, что человек думает о Боге, – это осознание человеком самого себя». Из этого содержания человек создает Бога «по своему образу и подобию», он обожествляет свою сущность, ее глубинные и лучшие качества. Истина религии в отношении человека к своей сущности. Ложность ее в том, что эту сущность он уже воспринимает не как свою, а как чужую. А впоследствии через отношения с Богом человек возвращается к самому себе. Каков человек – таков и его Бог. Сущность человека заключается (и проявляется) в любви. Библейская «формула» Бога гласит: «Бог есть Любовь». Людвиг Фейербах «выпрямит» отношения, объявив: «Любовь есть Бог». А внутри этой формулы легко вычитывается, что человек человеку – Бог. Все помыслы, чаяния, надежды и страдания, усилия человека для их преодоления и достижения теперь, в этой новой религии, должны быть направлены не от человека к Богу, а от человека к человеку, к его божественности во всей его полноте.

Суть своего нового гуманизма Фейербах связывает не с уединением молящегося и верующего в загробную жизнь человека, а с деятельной, изучающей посюсторонний мир, творческой личностью. Несмотря на то, что в своей антропологической философии немецкий философ, как

- схема плюс категории;
 - строительный материал (данные всех познавательных способностей);
 - энергия строителя – синтезирующая деятельность продуктивного воображения
- Кант обнаруживает своеобразные пределы возможностей чистого разума. Таким пределом выступает его антиномичность при попытке постичь мир в целом. В этом случае разум приходит к формулировке равнодоказуемых, исключаящих друг друга суждений об одном и том же – антиномий. У Канта таких антиномий четыре.

1. Тезис – «мир имеет начало (границу) во времени и пространстве». Антитезис – «мир безграничен в пространстве и времени».

2. Тезис – «всё в мире состоит из простого». Антитезис – «ничего простого нет, всё сложно».

3. Тезис – «в мире существует причинность через свободу». Антитезис – «никакой свободы нет, всё совершается по законам природы».

4. Тезис – «в ряду мировых причин есть некая необходимая сущность». Антитезис – «в этом ряду нет ничего необходимого, всё случайно».

Для Канта важно, что для разума равно доказуемы как тезис, так и антитезис. Особенно значимыми для философа являются третья и четвертая антиномии, ибо в третьей сформулировано глубинное противоречие человека: человек свободен, как ноумен, но в феноменальном мире он подчинен законам природы. В четвертой же антиномии речь идет о существовании Бога. Немецкий философ показывает тщетность попыток доказать существование Бога, ему же принадлежит попытка опровергнуть известные в истории доказательства бытия Божия (именно с этого, если помнит читатель, и начинается присутствие Канта на страницах романа «Мастер и Маргарита». Попытка рационального доказательства отсутствия или наличия Бога едва не сводит с ума Ивана Карамазова у Ф. Достоевского).

«Критика чистого разума» завершается обращением к вере. Вера в рассмотрении Канта выступает в трех «ипостасях».

Первую он определяет как прагматическую веру: это вера или уверенность человека в своей правоте в конкретном единичном случае. Подлинную цену такой веры легко определить в результате заключения пари: вера человека будет стоить ровно столько, сколько он согласен поставить на кон и рискнуть. Если предложена довольно высокая ставка, она может заронить в голову человека мысль о возможной ошибке. Кант называет такую веру «верой на шиллинг».

Иные принципы лежат в основе доктринальной веры: за убеждение в правоте своей веры в Бога (иногда – в великую идею) человек готов отдать всё, что имеет, порой – собственную жизнь. И даже если человека иногда смутит момент сомнения, он все равно вновь возвращается к доктринальной вере.

Но выше обоих этих видов веры у Канта моральная вера. Ее особенностью является то, что суждения моральной веры непоколебимы, поскольку в них не стоит вопрос об истинности или ложности; они представляют собой своеобразные максимы или, по терминологии Канта, категорические императивы. Наверное, в самом общем виде это закон человеческого поведения по принципу: «действую так, потому что иначе не могу». В своем учении о вере Кант как бы вступает на «переходный мостик» от «Критики чистого разума» к «Критике практического разума»; от философии познания – к философии нравственности.

Исследователи творчества Иммануила Канта неоднократно и в разных отношениях упоминали о том, что именно в философии нравственности мыслитель наиболее революционен. Мы попробуем обнаружить признаки этой революционности в этике Канта. Во-первых, в этом учении принципиально по-иному будет выглядеть человеческая свобода и ее возможности. Если в процессе познания территория свободы связана с синтезирующей «работой» продуктивного творческого воображения, то в поведении человека, в его нравственном самоопределении и выборе центральное место и главная роль принадлежат автономной доброй воле. Она самая глубинная причина нравственного поведения человека, она самодостаточна, самоценна и самостоятельна. Именно через деятельность автономной доброй воли проявляется

лице человека, через человека природа осознает, чувствует и созерцает саму себя. В этом смысле слова, нет ничего ниже природы, нет ничего выше природы. Немецкий философ представляет такие характеристики природы, как вечность и бесконечность, взаимосвязанность всех ее проявлений. В действительности нет ничего потустороннего, так как явления природы не имеют двойного существования. «У природы нет ни начала, ни конца. В ней все находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно», – пишет Фейербах.

Наиболее обстоятельно и подробно и суть собственного метода, и сущность человека рассмотрены мыслителем в его главном произведении «Сущность христианства», написанном в 1841 г., уже после внутреннего разрыва с идеями Гегеля. Отличительными признаками сущности человека выступает традиционно признаваемое триединство воли, разума, чувства (по терминологии Фейербаха – сердца). В их единстве и деятельности заключается, согласно его точке зрения, «высшая абсолютная сущность человека как такового и цель его существования». Каждая из частей, составляющих это триединство, по утверждению Фейербаха, является самоценной, не имеет внешних причин: мы познаем, чтобы познать; любим, чтобы любить; хотим, чтобы хотеть – то есть быть свободными. Следовательно, сущность человека – это сам живой и конкретный человек.

Людвиг Фейербах помимо привычных характеристик деятельности разума, чувства и воли, которыми так богата философия Нового времени, именно в связи с интересом к индивидуальному, «живому» человеку обращается и к таким уникальным особенностям, как творчество, юмор, чтение. В своем собрании афоризмов «Писатель и человек» немецкий философ дает удивительное определение творчества как патологического состояния, которое захватывает и изнуряет, требует высочайшего напряжения чувств и полного интимного присутствия личности. Все это – «удар в сердце, потрясение всего нашего бытия». В этом же процессе участвует и тот, кто воспринимает произведение искусства, поскольку подлинное искусство оказывает воздействие на «весь организм»

проблемы. В работе «Основы философии будущего» (1843 г.) Фейербах писал: «Новая философия делает человека, а вместе с тем и природу как его базис, единственным, универсальным и высшим предметом философии». Казалось бы, заявленный принцип представляет собой откровенно материалистический тезис. Да, так оно и есть на самом деле. Но очень важна собственная позиция философа. Фейербах, который часто о самом себе писал в третьем лице, заявлял: «...Ф. ни идеалист, ни материалист! Для Ф. бог, дух, душа, Я – пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него – тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности». И носитель этой чувственности – живой человек во всей его полноте. Именно эту полноту и цельность человеческого существования считает предметом своего исследования Фейербах: ему нужен «полный» человек, его душа и тело, его деятельность и мысли, его вера и любовь.

Именно любовь будет положена в основу обнаруженной Фейербахом целостности человека. Он неоднократно отмечает, что человек рождается от любви, для любви и является вполне человеком, когда любит. Поэтому самый важный вид любви это любовь между мужчиной и женщиной, ведь человек – природное существо. Когда Фейербах пытался определить суть своего метода (который, по его мнению, не сводим ни к материализму, ни к идеализму), точкой отсчета для него, прежде всего, являлся человек. Он пишет: «В чем состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, а посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические эмпирические факты и примеры». Казалось бы, перед нами – последовательно заявленный материалистический принцип, но здесь очень важен момент выделения человека как центрального «члена» между сверхъестественным и природой. Для самого Фейербаха этот принцип является не столько материалистическим, сколько антропологическим. Более того, «новая» философия, которую он создает, не может быть ничем иным, кроме антропологии.

Очень важно понять, что для Фейербаха высшей реальностью является природа, а человек – это высший продукт природы. В

«ноуменальный характер» человека. Поэтому Кант подчеркивает отсутствие внешних причин для возникновения нравственности: ни установления общества, ни предлагаемые обстоятельства жизни человека, ни даже воля Бога не могут быть основанием для выведения морали, именно потому, что являются внешними по отношению к ней принципами. Философа в первую очередь интересует вопрос о том, как возможна индивидуальная нравственность, и только потом он станет выяснять причины и особенности существования такого социального феномена, как мораль. Может быть, именно в таком подходе коренятся истоки кантовского убеждения, что человек нравственен не благодаря обществу, а чаще вопреки ему.

В начале раздела, посвященного философии Канта, уже упоминалось его отношение к знанию и философии, цель которых мыслитель видит в том, что они помогают человеку выполнять свой основной долг – быть человеком. Попробуем обнаружить эти точки опоры в процессе деятельности автономной доброй воли, процессе человеческого выбора и своеобразного «диктата» категорических императивов.

Согласно позиции Канта, жизнь и деятельность человека представляет собой постоянно осуществляемый выбор и постоянное «подчинение» императивам. Только масштаб этих повелений (императивов) разнообразен. Дополняя и уточняя свои положения, высказанные в «Критике практического разума», Кант выделяет три типа императивов: технические, гипотетические и категорические. Реализация каждого из этих типов связана с выбором, но сложность его и цели не равноценны.

Технические императивы, по мнению Канта, связаны с решением практических задач и выбором средств для наиболее эффективного решения задачи (например, необходимо выстроить дом, добыть уголь и т.п.). С помощью технических императивов люди совершенствуют свои отношения с внешним миром и развивают знания о нем. Эти императивы непосредственно не относятся к сфере нравственности.

Гипотетические императивы – это «инструмент» в человеческом движении к достижению собственных целей. Они тоже разнообразны, ибо цель может быть ясной, например, хочу

Раздел II. Философско-религиозные искания Древнего Востока

Тема 3. Единство Неба, Земли и Судьбы Человека в философии Древнего Китая.

Тема 7. Европейские аналогии. Причины возрождения интереса к древневосточной философии в современной культуре.

Раздел III. Духовные истоки западноевропейской культуры. Развитие философии от античности до Нового времени

Тема 3. Античная философия: время целостных систем (от Платона к Аристотелю). Место искусства и театра в этих системах.

Тема 6. Идеи и тенденции философии эпохи Возрождения. Особенности гуманизма в философии эпохи Возрождения. Трансформация основных философских проблем в эпоху Нового времени.

Раздел IV. Буржуазная европейская культура и философия (XVII–XXI вв.)

Тема 2. Немецкая классическая философия. Проблемы искусства и художественного творчества в немецкой классической философии.

Тема 4. На пороге XX в. Философия иррационализма. Философия жизни – философия культуры. Философия экзистенциализма и ее влияние на культуру XX в.

Тема 5. Современная западная философия. Особенности философии постмодернизма на рубеже XX–XXI вв.

2.4. ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА, ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРИРОДЫ

Людвиг Андреас Фейербах (1804–1872) – философ, чье имя завершает поиски и развитие немецкой классической философии; завершает, уже отрицая в своем творчестве многие идеи предшественников и учителей, которые составляли суть идеализма немецкой классики.

Обзор его творчества будет наиболее кратким по сравнению с исследованиями и указаниями по поводу философии Канта и системы Гегеля. В принципе учение Фейербаха студенту по силам освоить самостоятельно: он точен и ярок в формулировках; цели, которые перед собой ставит, довольно очевидны. Необходимость обратить внимание на некоторые интересные особенности позиции Фейербаха связана с тем, что не во всех учебных пособиях и учебниках считают важным учесть собственные оценки немецкого философа, которые он дает сути своей философии, своему методу и своим целям. Обычно ограничиваются замечаниями, связанными с переходом Фейербаха из числа учеников и сторонников философии Гегеля на позиции критики абсолютного идеализма, на позиции материализма. Упоминают о том, что современники называли его «деревенским философом», который не способен, сидя в своей глуши, создать философское учение, основанное на данных современной науки.

Мы остановимся на причинах появления критических интонаций Фейербаха в адрес своего учителя (Гегеля) и идеалистической философии в целом. В противовес не только Гегелю, но и всему трансцендентальному идеализму Людвиг Фейербах замыслил изменить направление своей новой философии, которая должна изучать не мысли о действительности, а саму действительность. Если у Гегеля философия приходит к реальности к концу странствий абсолютной идеи, то новая философия начинается с реальности. И этой основной реальностью для Фейербаха является человек, его природа, возможности человека в жизни и ее смысл. На этой территории немецкий мыслитель будет решать и онтологические, и гносеологические, и аксиологические

позитивном прочтении гегелевских идей, способствовавших углублению понимания сути актерской профессии, то, безусловно, в первую очередь стоит обратиться к учению Гегеля о внутренней противоречивости всего развивающегося, к диалектическому пониманию внутреннего противоречия как основному двигателю любого развития. Известен эпизод с ироническим признанием К. С. Станиславского в том, что он создал свою систему в соответствии с идеями «Философских тетрадей» В. И. Ленина. Знающим историю философии людям известно, что это произведение является конспектом Ленина гегелевской работы «Наука логики». Сегодня существует довольно обширная литература о роли диалектических идей Гегеля в работе актера, в подготовке актера в целом и об особом внимании к проблеме конфликта в частности.

Чтобы оценка не выглядела односторонней, приведем неожиданное замечание Бертольда Брехта, который устами героев своей пьесы «Разговоры беженцев» озвучивает странное определение «Науки логики»: «Это одно из величайших произведений мировой юмористической литературы. Речь идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером, как ни в чем не бывало, садятся ужинать за один стол. Они выступают, так сказать парами, каждый женат на своей противоположности... Иронию, скрытую в каждой вещи, он и называет диалектикой. Как все великие юмористы, он произносит это с убийственно серьезным видом».

Эти оценочные суждения могут оказаться подспорьем для дальнейшего следования по дороге истории философии к рубежу XIX–XX вв. и к сегодняшнему дню. Это не отменяет тех великих заслуг немецкого философа, которых он добился, вдохновенно созидая свою систему абсолютного идеализма. В число этих открытий входят формулировка диалектического метода и диалектической логики на основе такого объема самых разнообразных знаний, которым уже мог гордиться XIX век.

зрения Канта, способен благодаря диалектике его свободы и Долга, которые представляют собой содержание ноуменального характера действующего человека. Именно Долг является глубинным основанием нравственности, он – не внешнее повеление, он – непреклонный внутренний «диктатор», на его территории не стоит вопрос о радости совершать добрые поступки и приносить счастье своим близким, поступок в соответствии с категорическим императивом ценен сам по себе. Именно этот тезис кантовского учения о нравственности вызовет поток критических и иронических оценок как далекий от живой жизни и живых человеческих чувств. В конце жизни Кант в работе «Метафизика нравов» смягчит ригористическую строгость исполнения Долга, понимая, что и радость совершения доброго дела, и принесенное близким людям счастье как бы входят в содержание выполненного императива. С другой стороны, он каждое спорное утверждение, ставящее под сомнение Долг, снабдит своеобразными «казуистическими» вопросами, свидетельствующими о том, что для немецкого философа жизнь не выглядела плоской и однозначной. Просто в момент написания «Критики практического разума» для Канта самым важным являлся акцент на размежевании человека как природного существа и участника феноменального мира от человека в его ноуменальных проявлениях. Источником этого проявления Долга, достоинства, уникальности человека является Личность. Согласно Канту, быть личностью – значит быть свободным, реализовать свое самосознание в своем выборе и поведении, ибо природа человека – его свобода, а свобода – это следование долгу [А. В. Гулыга. Немецкая классическая философия. – М., 1986. – С. 69].

Основные идеи третьей части – «Критики способности суждения» – посвящены теории искусства в творчестве Канта и будут прокомментированы наиболее кратко. Краткость комментариев связана с тем, что в учебном плане отдельных специальностей читается курс лекций по дисциплине «Эстетика»; во-вторых, в данной работе Канта используются принципы, изложенные в двух предшествующих «Критиках», поэтому многие положения представляются более доступными пониманию; в-третьих, изучение данной темы завершается

проведением семинара (по желанию студентов), одним из заданий к которому является понимание классификации видов искусства Кантом и выяснение основ данной классификации.

В первых двух критических исследованиях Кант проанализировал две основные способности человека – познавательную и волевою, в третьей части он будет «строить» своеобразную связь между ними, обратившись к оценочной способности человеческой психики. Между миром разума и воли, между миром природы и свободы философ открыл для себя третий мир – мир красоты, который постигается рефлексивной способностью суждения. Она – нечто среднее между рассудком и разумом, ее действие связано с возникновением чувства удовольствия или неудовольствия, и, выражаясь современным языком, она представляет собой ценностную эмоцию, с которой связано понятие культуры и ее развития. Содержательно способность суждения выражается в эстетических суждениях, которые «озадачивают» человека двумя проблемами: 1) что же такое прекрасное в собственном смысле слова и 2) как найти основание, делающее возможным суждение о прекрасном.

Для Канта очень важным является то, что прекрасное не может быть объективным свойством вещей, оно рождается из отношения субъекта к объекту, и образ объекта вместе с чувством наслаждения по его поводу дает суждение вкуса. Это суждение не является теоретическим, поскольку прекрасное выступает как предмет бескорыстного наслаждения, к подобному суждению как бы невозможно приложить критерии истинности или ложности, ему чужды также доводы экономической выгоды или нравственные аргументы. Прекрасное представляется как объект всеобщего вкуса, не формулируемый в понятиях, это целесообразность без цели, в то же самое время вызывающая впечатление гармонии и порядка. Открытием Канта, которое восхищало его современников (особенно Гёте), стало своеобразное «тождество» красоты в природе и в искусстве: любуясь красотой природы, мы склонны видеть в ней разумный замысел и проект, подобный тому, что есть в произведении искусства. И, наоборот, восхищаясь художественным образом, мы зачастую забываем о его

познания, но Гегель не предполагал ее развития, наполеоновский комплекс сыграл свою ироническую роль.

Безусловно, невозможно умолчать по поводу реакции современников (и не только) на систему абсолютного идеализма Гегеля, на его гимн всемогуществу разума. Одним из первых свое радикальное неприятие системы продекларирует Шеллинг, казалось бы, обреченный принять этот подход из-за отдельных совпадений, пересечений идей и оценок. Среди многочисленных критических аргументов Шеллинга в адрес несовершенства гегелевской системы мы выделим два важных замечания. Первое из них направлено на анализ общей задачи идеализма Гегеля. Шеллинг считает, что Гегель ставит задачу «разложить действительность на логические понятия без остатка и терпит неудачу». Эту неудачу Гегеля Шеллинг расценивает не как вину, а как беду, поскольку подобная задача в принципе невыполнима, к тому же может отвернуть людей от философии. Эту же ноту в критике Гегеля поддержит Гёте в краткой и афористичной форме: «Мир не делится на разум без остатка!» Это замечание важно, поскольку дальнейший путь западной философии и вектор ее поисков во многом будет нацелен, по нашему мнению, именно на то, что остается «в остатке» при решении этого уравнения, будь то мировая воля Шопенгауэра, социально историческая практика Маркса, бессознательное Фрейда и т. п.

Второй аргумент Шеллинга связан с «защитой» искусства. Шеллинг убежден, что «Гегель покончил с искусством», так как дух, возвысившийся до вершин абсолютного познания, не может теперь снизойти к художественному творчеству как низшей ступени его бытия. Для поэзии и искусства места теперь нет, но нет и тайны, с которой связана сама суть художественного творчества. Это размышление выливается в своеобразный «крик души» Шеллинга: «Если надо выбирать между системой и искусством, я выбираю искусство!»

Для нас является важным выработать собственное мнение по поводу влияния идей Гегеля на «живое» существование искусства, в нашем случае – театра, а не просто уяснить его эстетические принципы при изложении эстетики, классификации искусства и его истории. Если говорить о

На этом витке происходит движение духа в свою высшую стадию – стадию Абсолютного Духа. Идея, реализовавшись в истории как свобода, возвращается к самой себе. Абсолютный Дух – это идея, познавшая себя абсолютным образом. И это знание не является системой мистики, перед нами вновь триада: искусство – религия – философия, – в которой происходит восхождение от чувственного самопознания духа, каковым является искусство, до самопознания чистого понятия (философия). В системе Гегеля диалектика духа ставит философию на высший пьедестал, ибо только в философии абсолютный Дух обретает адекватное самовыражение. Но это происходит не во всякой философии. Она, как обычно, разделена у Гегеля на три этапа: антично-греческий, средневеково-христианский, современный германский. И хотя развитие и самодвижение Духа происходит на всем протяжении истории философии, венцом ее является, безусловно, современная Гегелю немецкая философия, а если точнее и честнее – система философии самого Гегеля.

Завершая краткий обзор основ философской системы Гегеля, мы должны отдавать себе отчет, что при его подробной и глубокой разработке проблем и его систематичности, по поводу каждой части в каждой триаде немецкий мыслитель создавал отдельную работу, либо крупное, выдающееся произведение, например, «Философия права» или «Философия религии», либо важные наброски – «Фрагмент системы» (не говоря уже о многотомных «Лекциях»). Однако какую бы работу не освоил читатель, он обязательно пройдет «путем Гегеля» – путем его триады и диалектики.

Второе важное замечание связано с великим противоречием в творчестве Гегеля – противоречием метода и системы. Методом Гегеля, как неоднократно отмечалось, являлась разработанная им идеалистическая диалектика, в соответствии с которой все существующее и в действительности Духа, и в действительности природы находится в процессе саморазвития, самоотрицания и движения и скачка на новый, более высокий уровень. Система же гегелевской философии завершена, ведь в ней «вернулся к себе» Абсолютный Дух, ею можно пользоваться для успешного

рукотворном происхождении, как если бы он был органично и спонтанно рожден самой природой. То есть в эстетическом восприятии и суждении эта органическая связь приводит к тому, что природа кажется искусством, а искусство – природой.

Итоговая формулировка Канта: «Прекрасно то, что познается без посредства понятия как предмет необходимого удовольствия», где необходимость имеет не логический характер, а субъективный – она присуща каждому (а значит, всем) субъекту.

Основанием же для эстетических суждений является свободная игра человеческих духовных способностей, воображения и интеллекта. Синтезирующая роль способности суждения давала возможность Канту восстановить триединство истины, добра и красоты. Эстетическое у него не является монолитным, в этой свободной игре интеллекта и фантазии проявляются разные варианты красоты, два основных, по мнению Канта, – это прекрасное и возвышенное. Прекрасное в основном обращено к знанию; возвышенное – к морали. Красота в этой логике может иметь как чувственный, так и нечувственный характер, следовательно, и ее восприятие не является непосредственным. Опосредующим звеном является как раз та оценочная эмоция, которая превращает у Канта эстетическое чувство в сложную интеллектуальную способность, придает суждениям вкуса противоречивый характер; делает возможной классификацию искусств на основе формы выражения красоты и эстетических идей.

И в завершении кратких замечаний в связи с эстетикой Канта остановимся на его понимании гения и гениального произведения. Немецкий мыслитель стремится устранить мистическое истолкование гениальности. Для него гения образует особое сочетание способностей души – воображения и рассудка. Кант утверждает, что здесь нет ничего мистического, сверхъестественного. Это особое сочетание воображения и рассудка отличают *лишь* уникальность силы и исключительность своеобразия. Согласно его теории, гений характеризуется следующими четырьмя признаками: гений способен создавать то, для чего не может быть дано никакого правила; созданное произведение само должно служить

образом; автор не может объяснить другим, как возникло его произведение; сфера гения – не наука, а искусство. Четвертый признак Канту пришлось позже откорректировать, сферой гения будет всякое (любое) творчество. Из этого определения гениальности с очевидностью вытекают выводы не только о свободной игре способностей души человека как основании создания прекрасного, но и собственно свобода творческого поиска и созидания, не ограниченного никаким набором правил и канонов, кроме внутреннего чувства прекрасного, свойственного гению с уникальностью силы и исключительностью своеобразия.

Думается, всем характеристикам человека, данным Кантом в своих «Критиках», вполне соответствует модель человека «с открытым горизонтом»: человек свободен в своем познавательном стремлении совершить переход от феноменального мира к миру ноуменальному; человек свободен в реализации своей автономной доброй воли и долга быть человеком; человек свободен в своем творчестве, реализуя свободную игру интеллекта и воображения при создании художественных произведений и научных открытий (как бы пока неограниченным или противоречивым не выглядело само постижение свободы).

2.2. СИСТЕМА И МЕТОД ГЕГЕЛЯ. ПРОТИВОРЕЧИЯ ТВОРЧЕСТВА.

ГЕГЕЛЬ И ГЕГЕЛЬЯНСТВО КАК ЯВЛЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Во введении к данной теме уже отмечалось, что философия Гегеля представляет собой высшую точку развития немецкой классической философии и соответствует основным критериям классичности: системности, выводимости содержания системы из одного основного понятия (или явления), универсальности, единству метода построения системы и т.д. Пожалуй, с полным правом философскую систему Гегеля можно назвать «последней из могикан», после нее ничего столь же всеохватывающего, рационализированного уже не создавалось в мировой философии.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) родился в Штутгарте в семье достаточно обеспеченного государственного

соответствии со своим принципом, исторический процесс Гегель также делит на три эпохи: восточную, античную и германскую, – постольку он с необходимостью должен определить, в какую из них достигается сознание свободы. С его точки зрения, восточная эпоха полностью лишена сознания свободы, в античную эпоху сознания свободы достигает меньшинство, и только в германскую эпоху идея человека как реально свободного существа привнесена в эту культуру христианством. В христианстве, по мнению Гегеля, человек бесконечно ценен как образ и подобие Божье, благодаря любви Бога к человеку он (человек) внутренне связан с абсолютным духом, следовательно, «обречен» внутри себя быть свободным.

Переходя к стадии объективного духа, Гегель исследует движение свободы духа от его внешних форм к абсолютным. Это движение представляет собой всю панораму реального исторического процесса, смену форм собственности и права, добра и зла, моральности человека, семьи, гражданского общества и государства. По своей сути это разворачивание объективного духа представляет собой содержание всемирной истории, в которой действуют различные народы, обладающие отдельным духом. История в своем развитии не столько опирается на эти народы (и отдельных людей), сколько использует их всех для реализации «абсолютной цели мира», которая скрыта и от индивидуального, и от общественного сознания, но открыта абсолютному Духу. В использовании людей в достижении этой цели заключается так называемая «хитрость мирового разума» (по терминологии Гегеля). Особенно очевидным это использование человека в скрытых от него целях является в деятельности государства. При таком походе не государство существует для гражданина, а гражданин – для государства. Кстати, самой эффективной формой государства для Гегеля была монархия, и именно прусская. Через государство разум входит в мир, а рождающаяся из диалектики государств История представляет собой развертывание этого разума. Вывод Гегеля: «История есть самораскрытие Духа во времени так же, как Природа есть раскрытие Идеи во времени и в пространстве».

читателей «Философии природы» беспрецедентными знаниями новейших теорий в естествознании и свободой их интерпретации.

Философия духа. Это третья ступень гегелевской системы, представляющая собой синтез двух предыдущих. Дух – это абсолютная идея, вернувшаяся к самой себе из своего инобытия. Если вспоминать первичную триаду гегелевской системы Идея – Природа – Дух, следует уточнить, что Идея как первичное познавательное понятие включает в себе лишь логическую возможность существования Духа, тогда как завершающая ступень – Дух – есть актуализация этой возможности. Как и предыдущие ступени или части системы, философия Духа представлена своей триадой: субъективный Дух – объективный Дух – абсолютный Дух. В своем единстве содержание триады является всеобщим и целостным содержанием культуры, как историческим, так и логическим.

Дух, будучи единым целым, в то же время находится в процессе развития. Движущей силой развития Духа Гегель, как и во всех остальных случаях, полагает его внутреннее противоречие – между субъектом и объектом познания, между конечным и бесконечным, между мыслью и предметом. Преодолевая это внутреннее противоречие, дух прогрессирует в сознании своей свободы. «Субстанция духа есть свобода, то есть независимость от другого, отношение к самому себе», – писал Гегель. При этом свобода не является простым отрицанием необходимости, она состоит в осознании последней, раскрытии ее содержания, которое имеет идеальный характер. По сути, история человечества есть прогресс в сознании свободы, но именно свободы духа, свободы мысли.

Это сознание свободы духом восходит от субъективного духа к абсолютному. На территории субъективного духа Дух еще связан с конечным, но связан «по-гегелевски»: не Дух проявляет себя в конечном, а конечность проявляется внутри Духа. Подробно анализируя триаду субъективного духа (антропология – феноменология – психология), Гегель исследует движение индивидуальной души до соприкосновения ее со свободным Духом, до исторического возникновения идеи свободы в содержании субъективного духа. Поскольку, в

чиновника, что позволило ему получить хорошее образование. Он окончил университет в Тюбингене, изучая философию и теологию. Его соратниками и однокашниками были Шеллинг и Гёльдерлин. После окончания богословского факультета не избрал для себя поприще священника, первые годы зарабатывал на жизнь трудом домашнего учителя и писал свои первые философские статьи. Позже недолго будет заниматься газетным делом в Бамберге, а затем преподавать в гимназии в Нюрнберге. Университетский период начнется в Гейдельберге, а подлинный триумф его академической деятельности состоится в Берлинском университете (с 1818 по 1831 гг.). Творческий характер Гегеля отличали обстоятельность, упорство, невероятное трудолюбие, его наследие составляет более ста томов. В масштабах кратких методических указаний не может быть поставлена задача подробного и полного описания или даже обзора всей системы Гегеля, ибо это почти невыполнимая задача для одного автора. Поэтому мы ограничимся характеристикой основ гегелевской системы и ее внутренней логики, что позволит впоследствии самостоятельно осваивать любую часть данной системы и ее исторические подробности.

Прежде чем приступить к поставленной задаче, следует упомянуть о тех культурных и философских течениях, которые прямым или косвенным образом повлияли на философствование Гегеля. Сам философ в письмах и автобиографических записях неоднократно отмечал студенческое увлечение идеями французской революции, он даже принял участие (вместе с Шеллингом и Гёльдерлином) в церемонии посадки символического дерева свободы. Кроме того, увлеченно они изучали философию Канта, которая в те годы еще не преподавалась в университетских аудиториях. Безусловно, нельзя забывать и о непреходящем интересе Гегеля к культуре Древней Греции в целом и к ее философии в частности. В каком-то смысле именно интерес к кантовским «Критикам» даст своеобразный импульс к собственным философским поискам, ибо Гегель не принял кантовского разделения на феноменальный и ноуменальный миры, он искал пути к соединению сущности и явления, общего и единичного. Увлечение теорией нравственности Канта приведет к тому, что

Иисус Христос, жизнеописанию которого посвящена одна из ранних статей Гегеля, будет разговаривать у Гегеля не языком Нагорной проповеди, а текстом кантовского категорического императива.

Чтобы охарактеризовать основы гегелевской философской системы, стоит упомянуть те его произведения, где наиболее детально проявилась полнота его мышления. К таким произведениям, безусловно, можно отнести следующие работы: «Феноменология духа» (1802 г.); «Наука логики» (1812–1816 гг.) и «Энциклопедия философских наук», написанная в 1817 г., дополненная и переизданная при жизни Гегеля в 1827 и в 1830 гг.

2.3. ОСНОВЫ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ

Характеристики этих основ очень разнообразно представлены в основных учебных пособиях. Приведем полярные варианты. В учебнике Дж. Реале и Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней» (Т. 4. – С. 59–107) предлагается развернутое описание системы и ее основ вплоть до подробных схем и таблиц, выражающих связь и единство ее основных законов и категорий. В учебнике Б. В. Маркова «Философия» (М.–СПб., 2014. – С. 76–79) дан очень краткий и довольно внятный очерк устройства системы. В данном пособии попробуем избежать крайностей и при этом удержать, казалось бы, необъятное содержание гегелевской философии в рамках основных подходов и идей.

Исток и тайна гегелевской философии, по оценке К. Маркса, находятся в его работе «Феноменология духа». В этом произведении раскрываются принципы абсолютного идеализма, главный из них – утверждение о том, что реальное, действительное – это не субстанция, более или менее застывшая сущность, а Субъект, Мысль, Дух. Окружающая действительность порождается благодаря господству в мире мирового разума и в результате поступательного движения и развития абсолютной идеи. Это утверждение практически приводит Гегеля к выводу, что реальность, действительность (Дух, Мысль, Абсолютная идея) представляет собой деятельность, процесс, движение, точнее, самодвижение. В этом

содержанием являются закономерности объективного мира. В этом заключается рациональный момент гегелевской диалектики, который и позволит затем Марксу «перевернуть ее с головы на ноги», переформулировав диалектику понятия в диалектику природы.

Философия природы. Второй ступенью развития абсолютной идеи Гегель считает природу. В его системе природа является порождением абсолютной идеи, ее инобытием, и поэтому порожденная природа не имеет независимого от идеи существования. Природа интересует Гегеля не сама по себе, а именно как необходимый этап развития абсолютной идеи. Философия природы представлена в его системе очередной триадой: механика, физика и органическая физика (органика), которые являются проявлениями абсолютной идеи в природе. Процесс развития выглядит здесь как движение от неживого к живому, завершается он прорывом Духа из природы как из чего-то низшего и внешнего по отношению к нему. Думается, именно идеалистическая трактовка существования природы стала причиной противоречивого отношения Гегеля к содержанию современного ему естествознания. С одной стороны, он критически воспринимал открытия, совершавшиеся в этой области познания (например, определял бессодержательным эволюционное учение о происхождении более развитых организмов из низших), считал основной формой изменений в природе вечный круговорот, создавал свои странные формулы и определения, подобные следующим: «свет – самая простая мысль, существующая под формой природы»; «звук – жалоба идеального» и т.п.

С другой стороны, Гегель высказывает глубокие диалектические догадки, которые нашли подтверждение в дальнейшем развитии естествознания. К ним относятся, например, понимание электричества как особой формы движения материи, уже упомянутое открытие закона перехода количественных изменений в качественные, который «правит бал» в химии, и другие. Противоречивость гегелевского учения о природе выражается еще и в том, что он так и не примет ни позиций Галилея, ни открытий Ньютона, идеи которого Гегель называл варварскими; но в то же время он поражал своих

Завершает триаду Логике учение о понятии, в котором наиболее полно выражено учение абсолютного идеализма. Само открытие диалектических законов развития, особенно закона единства и борьбы противоположностей, привело немецкого мыслителя к неприятию формальной логики, построенной на принципах логической непротиворечивости. Еще одной причиной содержательного противостояния гегелевской диалектики и формальной логики было убеждение последней, что понятие представляет собой абстрактную форму, как бы отвлечение от живого и богатого содержания, которое эта форма обобщает. Для Гегеля все обстоит наоборот: понятие есть начало всякой жизни и всякой действительности, оно содержит в себе все богатство бытия и сущности, оно всецело конкретно. Для него понятия и другие логические формы не являются отражением вещей, наоборот, сами вещи вторичны, ибо должны соответствовать в своем развитии развитию и соотношениям понятий, единству противоречивых моментов, единству общего, особенного и единичного, движению истины. Сама истина превращается из результата процесса познания в процесс движения понятия к самому себе. По Гегелю, мощь понятия в том, что оно содержит в себе весь путь движения человеческой мысли: от абстрактного (простейшего) к конкретному (полному знанию о предмете). В этой своей мощи понятие предьявляет свидетельство своего божественного происхождения, поскольку «мир и конечные вещи, – как писал Гегель, – произошли из полноты божественной мысли и божественных предначертаний».

Совершенно очевидно, что в своей логике Гегель воспроизводит действительность, реальное существование и развитие «вещей» как процесс развития, точнее – саморазвития, абсолютной идеи. Позже в марксизме этот диалектический процесс будет определен как «саморазвитие понятия». Но, отмечая полноту реализации абсолютного идеализма в гегелевском учении о логике, нельзя упускать из виду, что в картине действительности, созданной немецким философом, нашли отражение реальные связи и стороны внешнего мира, поскольку логические формы у Гегеля не являются субъективным творением отдельной человеческой головы. Их

же произведении Гегель рассматривает важную для его системы категорию – отчуждение, он понимает его в разных смыслах, но они связаны друг с другом. Прежде всего, отчуждение для Гегеля – это порождение Духом природы и общества, то есть своеобразное «опредмечивание». Дух как процесс последовательно создает нечто определенное, а значит, и отрицательное. По Гегелю, любое определение есть отрицание, вплоть до противоположности. Дух, находясь в процессе саморазвития, отчуждает от себя свою противоположность – природу, но она не является чистым отрицанием абсолютной идеи, ведь это просто иная форма существования этого Абсолюта, его инобытие. По формулировке Гегеля: природа есть свое чужое абсолютной идеи. Поэтому вся природа в целом и каждый её фрагмент сохраняет в трансформированном виде те же характеристики, что и Абсолют, следовательно, развитие выходит «на второй круг»: природа в своем самодвижении отчуждает от себя свое чужое, каковым является человеческое сознание. Но на самом деле все эти круги являются саморазвитием абсолютной идеи, которая проходит три стадии, отчуждаясь от самой себя и к самой себе возвращаясь. Абсолют проходит три стадии: абсолютная идея, природа, дух в его развитии от субъективного до абсолютного Духа. Налицо своеобразное возвращение, некий круг кругов. В системе Гегеля явственно выделяются три части: Логика (философия самодвижения понятия), философия Природы, философия Духа.

Очевидно, что троичность (а точнее, триадичность) устройства системы Гегеля основывается как раз на отчуждении и отрицании. Но отрицание для Гегеля является не одноразовым актом, а, по сути, бесконечным процессом, и в этом процессе всегда обнаруживается, выявляет себя связь обязательных для саморазвития элементов: тезис – антитезис – синтез. В результате отрицания какого-либо положения (или состояния), принимаемого за тезис, возникает его противоположение (свое другое) – антитезис, который также в свою очередь подвергается отрицанию, ведь самодвижение бесконечно, и тогда возникает двойное отрицание или отрицание отрицания, которое ведет к третьей ступени или возникновению в цепи развития третьего звена – синтеза. Синтез же на более высоком уровне

воспроизводит определенные черты первого, исходного звена (тезиса). Круг замкнулся и всё начинается заново. Такая «конструкция» называется триадой, а универсальный закон саморазвития, который в ней фиксируется и раскрывается, называется законом отрицания отрицания.

Следует отметить, что принцип триады в философии Гегеля – это не только содержательный принцип и один из основных законов диалектики, триада – это еще и способ построения системы, в этой системе все части (а их три) подчинены тройственному ритму. Целостная система делится на три части, которые невозможно поменять местами, ибо они есть сменяющие друг друга этапы развития целого; но в силу бесконечного самодвижения целого каждая часть его тоже является триадой.

В Логике эта триада выглядит следующим образом: учение о бытии, учение о сущности, учение о понятии. Бытие, в свою очередь, представляет следующую триаду: чистое бытие – ничто – становление. В глубине содержания этой триады лежит принцип тождества бытия и мышления, который для идеализма Гегеля является исходным. Началом всего является чистое бытие, оно же есть и чистая мысль, лишенная всяких определений. Значит, оно есть в то же самое время и ничто, которое также их лишено. Бытие и ничто взаимопереходят друг в друга, этот взаимный переход по принципу триады реализуется в процессе становления, итогом которого является их взаимное отрицание, устраняющее неопределенности, возникает наличное бытие, которое уже обладает определенностью, ему присущи определенные качества.

Качество есть первая непосредственная определенность бытия. Любая вещь отличается от другой благодаря присущему ей качеству. В силу этой качественной определенности вещи не только отличаются друг от друга, но и соотносятся между собой. В логике Гегеля категория качества предшествует категории количества, поскольку у подобного порядка исторические причины: дикари (как и дети) различают вещи как раз по качественной определенности, хотя не умеют считать и не знают еще количественных различий и соотношений.

В определенных границах количество, количественные различия и изменения не приводят к изменению качества. Гегель особенно это подчеркивает, поскольку в противном случае все в мире изменялось бы эволюционно, постепенно, а он – противник плоского эволюционизма, сам его метод не вмещается в рамки простого эволюционного развития. Поэтому Гегель ищет и находит своеобразную границу, синтез количественных и качественных изменений или определенностей. Такой границей или синтезом является мера, содержанием которой выступает диалектическое единство количественных изменений, которые не приводят к изменению качества вещи. Если эта граница, синтез, мера нарушена – происходит качественный скачок, в этом суть второго закона диалектики, сформулированного Гегелем, – закона перехода количественных изменений в качественные и обратно.

В категориях бытия (количество, качество, мера) мы воспринимаем действительность, это основные формы ее восприятия, это они делают возможным эмпирическое восприятие действительности. Но опытным путем, путем чувственного познания невозможно постичь сущность вещей. Сущность есть внутренняя основа бытия, а бытие – лишь внешняя форма проявления сущности, бытие и сущность неразрывно связаны, но не тождественны друг с другом. Поэтому постижение сущности должно идти вглубь предмета познания, вскрывать в явлениях их сущность. Эта потаенная сущность бытия, согласно Гегелю, заключается в его внутренней противоречивости, всё существующее содержит в себе противоречие, единство противоположных моментов. Взаимоотношения этих противоположных моментов у Гегеля будут выражены через отношения так называемых парных категорий: сущность и явление, форма и содержание, случайность и необходимость и т.п. Их систематическое изложение не трудно найти в «Науке логики» или в «Энциклопедии философских наук». Этими открытиями Гегель создает основу своей системы – диалектический метод, поднимая само понимание диалектики на новую высоту, высоту своего века, его науки, искусства и философии.