

## РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДЕ ИДЕАЛЬНОГО И СУБЪЕКТЕ ОТ АНТИЧНОСТИ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ



**Разин Александр Владимирович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, учебно-научный корпус «Шуваловский».

Электронная почта: razin54@mail.ru

**Аннотация:** В статье показывается, что с давних времен, начиная с мифологических представлений Древней Греции, существует представление о том, что, с одной стороны, действия человека являются субъективно мотивированными, а с другой — данное обстоятельство не влияет на общий ход событий. В итоге все оказывается предопределено. Подобный взгляд может рассматриваться как «сквозной». Он обнаруживает себя в христианстве через идею всевидения Бога. Он представлен в протестантизме, где свобода в трактовке личных взаимоотношений со Святым духом в то же время не отрицает избранности и божественного предопределения. В Новое время в этических представлениях XVII века этот взгляд проявляется в виде разделения субъекта на два уровня бытия: эмпирическое бытие, где имеют место мотивированные стремления, и высшее бытие, где присутствует понимание, что все предопределено и изменить ничего нельзя. Но появляется и новое. Оно состоит в ином понимании идеального и в вероятностном факторе поведения. В качестве методологии используются современные дискуссии о сознании и историко-философский дискурс. В частности, новизна заключается в раскрытии того, как представления раннего Нового времени оказали радикальное воздействие на новое понимание идеального, которое становится уже не фактором личной мотивации поведения,

а атрибутивным свойством мира. Такое понимание влияет на характер моральной мотивации и подготавливает дальнейшее развитие представлений об идеальном и этических задачах, отвечающих уже XVIII–XIX векам.

**Ключевые слова:** субъект, идеальное, материальное, благо, форма, удовольствие, разум, вероятность, активность, пассивность.

**Ссылка для цитирования:** Разин А.В. Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени // Человек. 2020. Т. 31, № 5. С. 74–92. DOI: 10.31857/S023620070012390-6.

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

Суть настоящей работы заключается в попытке в историко-философском плане раскрыть, как развиваются представления субъекта об идеальном и как в данной связи субъект оценивает собственные способности социального и морального характера. Рассмотрение идет по трем линиям: понимание индивидом своих возможностей в выборе разных предпочтений жизни и его размышления над личными преимуществами и недостатками такого выбора; осознание принятия решений на основе большей вероятности, в том числе использование темы вероятности в мировоззренческом плане (как средства преодоления страхов); создание представления об идеальном, которое выходит за пределы жизни индивидуального субъекта, его жизненных планов или продумывания плана реализации отдельных решений.

Об идеальном как способности сознания к целеполаганию, как стороне самоопределения субъекта, качественности образов сознания написано в настоящее время очень много. Мы тоже посвятили этому несколько статей [см., напр.: 14], поэтому теперь упомянутая тема — не предмет нашего рассмотрения. Однако следует подчеркнуть, что одной из линий рассмотрения сознания и связанного с этим пониманием идеального является попытка вынести сознательные процессы за пределы работы мозга отдельного индивида, рассмотреть его как свойство универсума в целом, которое предполагает принципиальную несводимость идеального к материальному. В.В. Васильев использует для этого термин «глобальная супервентность». Это понятие, с точки зрения исследователя, показывает, что наши *квалио* имеют физические корреляты — но не на локальном, а на глобальном уровне организации материи [3, с. 224–225]. Р. Пенроуз и С. Хамерофф отстаивают квантовую теорию сознания. Они придерживаются позиции, согласно которой деятельность мозга каждого отдельного индивида

связана с процессами микромира, что, в частности, позволяет объяснить свободу воли через принцип неопределенности.

В данной статье мы стремимся показать, как философская мысль интуитивно приближалась к такому пониманию идеального, которое оказывается вынесено за пределы индивидуального сознания. Конечно, необязательно использовать для этого термин «глобальная супервентность» (хотя подобная гипотеза тоже имеет право на существование). Но ясно одно: идеальное не помещается в голову отдельного индивида хотя бы потому, что существуют культура, язык, теоретическое сознание, как часть сознания общественного, одновременно с культурными мемами, стереотипами, эвристиками и пр. Философы постепенно подходили к указанной идее одновременно с формулированием представления о том, что приспособиться к миру, понятому в идеальном смысле и интерпретированному субъектом, можно только на основе некоторых вероятностей.

## Античность

Начнем с того, что Античность в общем-то не понимала природу идеального, хотя представления о том, что люди могут строить планы, как-то аргументировать и оправдывать свои действия, думать о добродетелях и добродетельном развитии личности, тогда, конечно, были. Однако все это еще не говорило о понимании идеального как нечто такого, что имеет собственную качественную специфику, что не может быть в той или иной степени сведено к физической природе и что связано с особым качеством и способностями субъекта деятельности. Стоит хотя бы вспомнить Демокрита, который объяснял чувственность на основе того, что от тел отделяются некоторые идола (материальные пленки), повторяющие форму этих тел и проникающие через глазные отверстия в нашу душу. В таком наивно материалистическом объяснении отсутствует субъект в смысле понимания его деятельностной стороны, включенности идеального в субъективные ориентационные способности и необходимого для этого представления о единстве ощущений. Противник Демокрита — Платон — строит теорию мира идей и формулирует знаменитый миф о пещере. Человек, способный видеть в пещере лишь тени от проникающих туда лучей солнца, обладает лишь видимостью реального мира. Но возникает вопрос: не содержит ли такая видимость большую степень идеального, чем сам мир идей, ведь эта видимость как раз и порождается особым положением субъекта?

Конечно, в теории Платона есть другие основания для того, чтобы рассматривать его как идеалиста. Это приоритет онтологического статуса общей формы, например общей идеи любви, по сравнению с ее конкретными выражениями. Но что происходит с субъектом, осуществившим восхождение к такой общей форме? Он фактически исчезает, и в данном смысле общее лишается своей субъектности. Это понятие, но кем оно образовано и каким может служить целям? Подобные вопросы остаются у Платона без ответа. Кстати, бичом большинства построений античной философии и этики является стремление выйти к общему без понимания того, как общее может вернуться к единичному. А это по большому счету и говорит о непонимании природы идеального, которое не может рассматриваться в качестве такового без представлений о способности субъекта к целеполаганию, исследованию мира в предметном плане, осмыслению перспективных жизненных планов и т.д.

Чтобы не быть голословным, приведу фрагмент одного из платоновских диалогов, где спорящие заводят разговор о характере высшего искусства. Участники беседы отмечают, что знание, требуемое для производства вещи и для пользования ею, — не одно и то же. Как полагает Сократ, счастье, к которому естественно стремится каждый человек, в гораздо большей степени требует знания о том, как пользоваться вещами, чем знания о том, как их получить. Для того чтобы играть на лире, «нам вовсе не нужно становиться искусными в изготовлении лир и сноровистыми в подобном умении. Ведь здесь искусство изготовления и искусство применения существуют порознь, хотя и относятся к одному и тому же предмету, ибо искусство изготовления лир и искусство игры на них весьма отличаются друг от друга» [11, с. 180].

Далее участники беседы говорят о ловле перепелов, полководческом искусстве, но и то и другое оказываются не связанными с высшим знанием. «И стратеги... таким же точно образом, когда захватят какой-либо город или военный лагерь, передают их государственным мужам, ибо сами они не умеют воспользоваться тем, что захватили, наподобие того как ловцы перепелов передают их тем, кто умеет перепелов откармливать» [там же, с. 181]. Наконец, к рассмотрению предлагается, как полагается, связанное с высшим знанием, а раз так, то и с высшей пользой (ведь последняя, по исходным определениям, зависит от знания), искусство царского управления всем обществом. Однако тут же возникают новые вопросы: «После того, что было достигнуто нами ранее, мы снова принялись за рассмотрение примерно так: “Ну а царское искусство, руководящее всем, само-то оно что-нибудь для нас производит? Или ничего?”» [там же, с. 182]. Оказывается, что ничего

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

конкретного, полезного для отдельно взятого человека царское искусство вроде бы и не производит. Поэтому остается непонятным, какое же благо, которое, как двое из участников беседы (Сократ и Клиний) уже согласились, должно быть знанием, производят высшее искусство царского управления и соответствующее ему высшее знание. В качестве тезиса, направленного на опровержение сомнения, выдвигается положение о том, что знание, отвечающее искусству царского управления, может быть ориентировано на формирование достойных людей. Но Сократ снова задает вопрос, порождающий новые сомнения: «А в чем они будут у нас достойными и полезными? Быть может, они сделают такими других? А те, другие еще других? А в каком именно отношении они достойные люди, это нам никак не становится ясным, потому что названные нами дела мы отнесли к государственному искусству, но все, что мы сказали, весьма напоминает пословицу “Коринф — сын Зевса”» [там же, с. 184]. На это замечание Критон отвечает: «Да, клянусь Зевсом, Сократ, в ужасном оказались вы тупике» [там же].

Вывод о том, что знание использования вещи гораздо важнее для счастья, чем знание ее производства, обусловлен тем, что способности, развиваемые на базе производства вещей, не были в центре интересов философов, для которых рабовладельческий способ производства казался естественным. Они просто не представляли, как человек может развивать собственную чувственность, испытывать разнообразные позитивные эмоции именно в процессе производства вещей, к примеру: радоваться собственным достижениям, переживать связанное с напряжением эмоций возбуждение в зависимости от успехов достижения конкретных целей, порожденных именно предметно-преобразовательной активностью. Поэтому Сократу и кажется очевидным, что знание использования лиры гораздо важнее знания ее производства. Что же касается тупика, в котором оказываются спорящие, то затруднение служит прекрасным аргументом против абсолютистского подхода в этике. Нравственное совершенство ради бесконечного процесса совершенства оказывается бессмысленным.

Однако дело не только в этом. В представленной логике рассуждения явно напрашивается вывод о том, что общее знание, какое, например, принадлежит царю, необходимо для осуществления конкретных видов человеческой деятельности в той мере, в какой общие формы взаимоотношений людей необходимы для успеха каждой конкретной деятельности, скажем настолько, насколько соблюдаемый при рыночном обмене эквивалент необходим для того, чтобы каждый конкретный производитель со смыслом производил свой товар. Именно сознание наличия такого эквивалента

дает отдельному производителю, допустим гончару, уверенность в том, что за свои горшки он сможет купить муку и пр. Это и наполняет деятельность гончара практическим смыслом, позволяет представить ее как путь к собственному благу, невозможному, однако, без некоторого общего знания, без идеальной формы, показывающей, как результаты его деятельности могут быть обменены на результаты деятельности других. А ведь это обстоятельство фактически означает, что сама такая идеальная форма незримо содержит представление об общем благе, то есть о благе всего государства, и что распространение данного представления, обеспечение того, чтобы им обладал, а также того, чтобы ему следовал каждый, как раз составляет задачи царского управления. Так что затруднение, в котором оказался Сократ, собственно, не является затруднением. Вот только чтобы выйти из него, требуется понять природу идеального именно как устойчивой формы коммуникации людей, как условия их взаимного обмена деятельностью. В этом и заключается магистральное решение вопроса о том, как общее реально присутствует в единичном. Но именно этого античная философия понять так и не смогла.

Метод рассуждения Платона, так же как и Сократа, основан на том, что всякое частное бытие зависит от бытия общего, несет на себе его свойства, стремится к нему как к своей цели. Страдание, согласно Платону, есть свидетельство разрушения гармонии некоторого бытия, а удовольствия — ее восстановления. В диалоге «Филеб» Платон устами Сократа весьма тонко подчеркивает связь между удовольствиями и страданиями и делает вывод о том, что сильные удовольствия, вожеления всегда предполагают предварительное состояние недостатка, которое не может возникнуть иначе как из разрушения. Далее мыслитель приходит к заключению, что люди, сознательно стремящиеся к сильным удовольствиям, фактически сознательно стремятся к болезни. «Стремящийся [к удовольствию] избирает... разрушение и становление, а не ту... жизнь, в которой нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее» [12, с. 63].

В некотором смысле рассуждения Платона в отношении сильных чувственных удовольствий звучат весьма прозорливо. Если обратиться к различным патологиям, разрушающим личность, таким как пьянство, наркомания, психические отклонения, проявляющиеся как садизм или садомазохизм, то тут мысли Платона очень точны. Тем не менее полностью согласиться с данной позицией нельзя. Ошибочность приведенных рассуждений Платона обусловлена тем, что его концепция в целом исходит из образа статичного бытия, из представления о гармонии как некоей данности, которую можно разрушить неосторожными действиями,

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

ориентацией на получение удовольствий. Подлинно свободный человек в такой концепции старается всеми силами сохранить то, что дано ему богами, а не обрести что-то новое. В этом смысле даже радость творчества, то есть то, с чем очень часто связывается представление о подлинном человеческом счастье, может быть рассмотрено лишь в качестве относительного, но не абсолютного блага. Становление в античной философии вообще не рассматривается как нечто самоценное; приоритет здесь отдается такому бытию, которое как высшее благо не нуждается для своего совершенства ни в каких прибавлениях. Но как в таком случае быть с процессом самореализации личности, с радостью от свершений?

Ошибка Платона заключается в том, что он пытается устранить в человеке «смешанное» бытие, сохранить в нем только бытие общее, то, что связано с разумом, и полностью преодолеть материальные начала жизни. Собственно, такую методику можно обнаружить уже в древнегреческой мифологии. Мать Ахилла — Фетида — окунала своего сына в священную реку Стикс для того, чтобы сделать его неуязвимым, а фактически — для того, чтобы устранить его земную природу и сохранить только божественную. У Платона это со всей очевидностью приводит к разрушению субъекта, а отсюда остается непонятным и то, что такое идеальное.

Казалось бы, проблема на более глубоком уровне понимания решается Аристотелем. В своей критике Платона он задается вопросом о том, существует ли благо само по себе. Аристотель ясно говорит, что одно понятие не случайно употребляется по отношению к разным вещам. Но это не означает, что существует какое-то единое благо. Даже если допустить существование такого блага как некоторой идеи, оно было бы недоступно для человеческого разума: «...невозможно представить себе, какая польза будет ткачу или плотнику для их искусства, если они знают это самое благо [само по себе], или каким образом благодаря уразумению (*tetheamenos*) этой идеи врач станет в каком-то смысле лучшим врачом, а военачальник — лучшим военачальником» [2, с. 61]. Так что благо как общее понятие имеет смысл только в плане понимания того, что мы достигли нечто такого, от чего уже незачем стремиться к другому. Здесь очевиден более дифференцированный и более индивидуализированный по сравнению с Платоном подход к человеку, к осмыслению положения последнего в обществе.

Однако что касается рассуждения Аристотеля о форме в смысле причинности и в смысле образа, к которому стремятся отдельные вещи, то в данном случае налицо полное непонимание природы идеального. Так, Аристотель пишет: «В некоторых случаях... <“быть из чего-нибудь” говорится> в том смысле, как форма состоит из <той или другой> своей части, например, в состав



<формы> человека входит <признак> двуногого, и слог состоит из <какого-нибудь> своего элемента; ибо зависимость здесь иная, чем если статуя — из меди: составная сущность — из чувственно воспринимаемой материи, но и форма — из материи, <однако из материи> свойственной форме» [1, с. 187–188]. Это ли не образчик непонимания природы идеального?! Если бы под формой Аристотель понимал социальную роль, причем идеальную, то есть совершенную роль, то вся его концепция могла бы быть построена без обращения к сложной, надуманной метафизике. Но такого утверждения Аристотель не делает именно в силу того, что также до конца не понимает, что такое идеальное.

Верное понимание идеального у Аристотеля более всего проявляется, когда он рассуждает о бытии человека в реальном мире, об этических добродетелях, о намерениях и т.д. Также следует отметить правильное понимание идеального в связи с проработкой вариантов субъективного бытия в тех концепциях, которые мы называем психологическим подходом к морали, или этикой ответственности перед самим собой. Это Демокрит, Эпикур, сократические школы (киники и киренаики), в какой-то мере софисты. Рассуждения в данных концепциях строятся в плане демонстрации последствий принятия того или иного образа жизни, решения мировоззренческой проблематики на основе вероятностных представлений о возможной организации мира.

Особенно интересен здесь Эпикур. В письме к Пифоклу он отмечает, что в отношении небесных явлений допускаются много причин их возникновения и много суждений об их сущности, которые все соответствуют ощущениям. «Затмение солнца и Луны может происходить как вследствие угасания, как и у нас это наблюдается, так и вследствие заслонения их какими-нибудь другими телами — Землею или каким-нибудь невидимым телом или чем-нибудь другим подобным. И таким образом, надо рассматривать вместе близкие друг другу причины и не следует считать невозможным, что некоторые из них действуют одновременно. Далее, правильность обращения небесных тел следует понимать так же, как и правильность некоторых явлений, случающихся у нас на Земле. Божественную природу никоим образом не должно привлекать для этого, но должно хранить ее свободной от тягостных обязанностей, в полном блаженстве» [10, с. 201].

С точки зрения Эпикура, все упомянутые причины равновероятны. Точно установить, какая из них реальна, нельзя. Но этого и не требуется. Главное — в любом случае ясно, что боги не вмешиваются в небесные явления и, соответственно, нет оснований их бояться. Тут поднимается важнейшая проблема, касающаяся определения степени точности научного знания, необходимого

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени



для решения мировоззренческой проблематики. И это использование знания не в каких-то практических целях, а именно в целях создания отвлеченной от конкретных признаков концепции понимания мира, что соответствует уже новой, более высокой степени идеального, не сводимого к плану простого предметно-преобразовательного действия.

## **Христианство, Возрождение, Реформация**

Тем не менее вышеприведенное — это еще только первые походы к пониманию природы идеального, соотнесенного с особенностями субъективной жизни. Для более глубокого осмысления потребовалось христианство с его представлением о произвольности творения мира (и, следовательно, модели понимания свободы воли), греха, покаяния, искупления. Затем — эпоха Возрождения, восстановившая в правах чувственные удовольствия, осмыслившая неопределенность как признак субъективного бытия.

«Не даем мы тебе, о Адам, — пишет Дж. Пико делла Мирандола, — ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению» [9, с. 249]. Здесь, безусловно, схватывается идея самоопределения человека в качестве субъекта, но при этом не учитывается, что свобода субъективного самоопределения зависит от многих факторов и субъект обладает свободой отнюдь не в каждой из сторон своего бытия.

Логика подчинения субъекта таким условиям бытия, о которых он может судить лишь косвенно, более всего связана со временем Реформации, конкурирующим с Возрождением, и в этой логике перед нами раскрывается новое понимание идеального. Тут идеальное — уже не просто игры разума, не рассуждения о последствиях удовольствий, а некоторый атрибут мира, божественный план. В этом можно увидеть и черты современных представлений о сознании и об идеальном как о том, что не укладывается в голову отдельного человека, а содержит в себе нечто большее. Идеальное оказывается отличным от материального не только в том смысле, что его нельзя потрогать, но и в том смысле, что это другая сторона мира — через идеальное мир наделяется благостью, рассматривается как совершенный: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 10–31). Разумеется, подобное представление об идеальном присуще христианству в целом, а не только протестантизму. Однако именно в протестантизме появляется канал связи

локального бытия с идеальным бытием в высшем смысле. Это подтверждение избранности Богом успехами в земной деятельности. Положение человека в мире оказывается заранее предопределено несмотря на все его субъективные стремления и индивидуальную мотивацию. Однако мотивы могут быть подкреплены верой в то, что человек избран, предопределен к вечной жизни.

Как отмечает М. Вебер, «...виртуоз религиозной веры может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистически-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм» [4, с. 150]. Для Ж. Кальвина бытие может развиваться под расширяющейся благодатью. Но это не означает, что человек способен как-то стяжать божественную благодать. Он способен лишь почувствовать благоволение божественной воли. Тем не менее в условиях развивающегося капитализма такое самоощущение успеха давало человеку надежду и было важным элементом его субъективного бытия.

## Новое время

Христианские представления и протестантская идеология в особенности повлияли на философию Нового времени: идея принципиальной разницы материального и идеального, продолжая развиваться, нашла выражение в учении Р. Декарта о разделении субстанций на материальные и духовные, а далее — в психофизическом параллелизме Г. Лейбница.

Однако между представлениями идеального как атрибутивной характеристики мира в целом, характерными для века XVII и века XVIII, есть существенная разница. XVII век еще верил в то, что мир может быть познан в окончательном смысле. Это можно сделать, освободившись от призраков познания (Ф. Бэкон) и сформулировав его совершенные методики, основанные на очевидностях нашего ума (Р. Декарт). XVIII век уже полагал, что познать мир окончательно нельзя, так как на пути такого познания возникают барьеры, которые определяются качествами и познавательными способностями самого субъекта. Это приводит к неизбежной субъективной интерпретации мира.

Между тем и в том и в другом случае возникает важная этическая задача: как жить в мире, который мы еще до конца не познали или который мы не способны до конца познать.

В XVII веке, несмотря на механическую картину мира, казалось бы требующую утверждения строгой причинности, всюю

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

распространяется представление о практическом поведении как основанном на большей вероятности правильного выбора поведения. В принципе такой подход был заложен уже в философии Эпикура, интерес к которому совсем не случайно необычайно возрастает в данный период. Идеи Эпикура, в которых присутствует элемент вероятностных объяснений, будто бы противоречат протестантской идеологии, где Бог, в отличие от представлений схоластики, контролирует все процессы, происходящие в мире. Но это опять же касается понимания мира в его конечных основаниях. Что же касается действий человека, то они предполагают субъективное общение со Святым Духом и свое понимание воли Духа человек принимает на свой страх и риск. То есть здесь не исключаются субъективные вероятностные интерпретации.

С вероятностными представлениями сочетается и механика. Следует согласиться с выводом Л.М. Косаревой о том, что появление новой механистической концепции в философии, становление механистического мировоззрения в целом отвечали прежде всего не потребностям практики развития производительных сил, а потребностям производства нового типа субъекта деятельности и познания. «В... моральном “поле” требований “выжечь” в себе субъективные аффекты, стать способным к трезвой самооценке, к объективному наблюдению и анализу действительности возникает новый механистический образ природы, вобравший в себя учение реформаторов о физическом мире и физические идеи позднеантичных философских систем, альтернативных аристотелианству (стоиков, эпикурейцев, неоплатоников)» [8, с. 46]. Во всех названных концепциях присутствует вероятность, но не как черта мира, а как элемент практического поведения.

Сочетание механического воззрения с вероятностью, со скептической идеей можно со всей очевидностью обнаружить и у Р. Декарта. Это сочетание ярко представлено в его трех правилах морали:

- «...повиноваться законам и обычаям моей страны, придерживаясь неотступно религии, в которой, по милости божьей, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном мнениями наиболее умеренными, чуждыми крайностей и общепринятыми среди наиболее благородных людей, в кругу которых мне придется жить...»;
- «...оставаться наиболее твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и, раз приняв какое-либо мнение, хотя бы даже сомнительное, следовать ему, как если бы оно было вполне правильным»;
- «...всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменяя свои желания, а не порядок мира, и вообще привыкнуть

к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мнения и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное» [6, с. 263–265].

Первые два тезиса со всей очевидностью свидетельствуют о том, что человек вынужден жить в условиях недостатка знания о мире. Он может приспособиться к миру лишь практически, ориентируясь на «умеренные мнения», так как еще со времен Аристотеля известно, что умеренное дальше от крайностей и тем самым дальше от порока, от неправильного. Твердость в решениях дает уверенность в жизни, поэтому мнения не следует менять. В этих идеях можно найти нечто общее с современным американским прагматизмом. Вера человека в правильность того, что он делает, дает ему лучшее психологическое восприятие жизни.

Третье правило демонстрирует стоическую установку нравственного сознания, вытекающую из тезиса о том, что изменить в мире что-либо, по существу, нельзя. Субъект в такой теоретической картине неизбежно раздваивается на два уровня бытия. Низший уровень бытия представляет действующего, чувствующего, стремящегося получать от жизни радость человека. На этом уровне как бы действуют обычные механизмы познания, связанные с эмпирическим и теоретическим знанием. Последнее, однако, остается вероятностным знанием, зависимым от субъективной интерпретации мира, от характера гипотез, выдвигаемых ученым. На высшем уровне бытия субъект обезличивается. Он оказывается всезнающим и потому безразличным к действительности, в которой, как полагается, ничего уже изменить нельзя. Таким образом и возникает стоическая установка нравственного сознания. Она прекрасно сочетается с идеями механики, отстаивающей тезис сохранения количества движения, выводящей все многообразие мира из простых механических взаимодействий, в силу чего мир оказывается полностью детерминированным, неподвластным субъективной воле. Его, соответственно, можно только невозмутимо принять.

Утверждение идеи всеобщего детерминизма отчасти основывается на научном воззрении, вытекающем из механической картины мира. Но в таком случае стоическая установка — просто подкрепленное научным познанием чувство. Видимо, этого было недостаточно для обретения спокойствия души в трудных условиях бытия, отвечающих XVII веку. Поэтому к простому научному выводу из механической картины мира и добавляется еще особый род интуитивного познания, дающего, как полагалось, полное видение всех причинно-следственных связей. У Спинозы подобный род познания приводит к пониманию того, что свобода

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

есть познанная необходимость. Свобода понимается здесь именно в стоическом плане, как спокойное отношение к миру, связанное с пониманием неизбежности всех разворачивающихся во времени процессов.

Понятно, что в судьбе человека могут иметь место такие события, такие радикальные изменения, которые приводят к последующим сожалениям о случившемся, возможно сожалениям о неправильно принятых решениях. Философия Спинозы дает в этом плане утешение, утверждая, что изменить все равно ничего нельзя, так как эмпирическая активность субъекта в причинно-детерминированном мире есть, по существу, только иллюзия.

В условиях зарождающегося капитализма, когда человек как подлинно свободная личность еще только начинал выходить на арену исторического действия, данная точка зрения была оправдана в том смысле, что оставляла человеку свободу риска и как бы снимала с него личную ответственность за последствия такого риска. Это безусловно способствовало смирению со своей судьбой низших классов, так или иначе подвергающихся угнетению, и служило способом оправдания использования чужого труда и чужих ошибок в целях обогащения тех, кто оказался в жизни более удачлив.

В целом можно сказать, что разделение субъекта на два уровня бытия было необходимой стадией нравственной саморефлексии человеком собственной жизни. Данное обстоятельство способствовало формированию нового представления об идеальном. Последнее стало рассматриваться как абсолютно противоположное материальному, как то, что никоим образом не связано с материальным в едином порядке бытия. В этом случае идеальное может быть прежде всего понято как образец, как некоторый идеал, который может быть использован для подражания. В XVII веке таким идеалом становится образ машины, механизма, предельно оптимально, без всяких отклонений действующего на основе постоянных законов. Л.М. Косарева отмечает: «Идея мертвой, неодушевленной полезной вещи — искусственного механизма, *nature morte* начинает приобретать в культуре XVII в. значительное символическое содержание, выступать в странной роли “учителя нравственности”: неодушевленный предмет не проявляет пагубного своеволия, он предельно “послушен”, ведет “тихую жизнь” (*stilleven*), являя собой образец исполнения высокого долга — быть, ни на что не претендуя, просто полезной для окружающих вещью... Если живая природа ассоциировалась с аффектами, страстями, свойственными поврежденной человеческой природе, хаотическими влечениями, раздирающими сознание, мешающими его “центростремительным” усилиям, то механические

устройства, артефакты, nature morte ассоциировались с систематически-разумным устройством жизни, полным контролем над собой и окружающим миром» [8, с. 22]. Но если одна материальная вещь воспринимается как образ, через который может быть воспринята другая вещь или процесс, относящийся к условиям бытия человека, это и есть та функция, в которой идеальное реально представлено в культуре общества.

Хотя в XVII веке по историческим и идеологическим условиям жизни человек еще не мог полностью преодолеть тот стиль мышления, в котором ответственность за свои действия всегда частично перекладывается на кого-то другого, в идее о вероятностном, гипотетическом характере научного знания был сделан важный шаг на пути понимания того, что субъект вообще всегда живет в условиях ограниченной информации. Он должен принимать решения, точно не зная всех их последствий. Всеобщее же, абсолютное знание хотя и допускается в представлениях философов того времени, тем не менее не является непосредственно значимым в смысле основания конкретных нравственных решений, ведь получить его практически невозможно. Даже если есть основания утверждать, что все детерминировано и взаимосвязано, почувствовать данную связь во всех деталях в основном можно только уже после совершения действия. Поэтому, несмотря на всеобщий детерминизм, принимать нравственные решения человек должен самостоятельно.

У Спинозы также есть представление о том, что человек действует, исходя из определенных вероятностей. Человек живет в мире, который ему до конца не понятен. И хотя этот мир точно причинно детерминирован, человек во всех деталях знать этого не может. Но тогда точно неизвестно и то, что значит действовать по добродетели. Человек сам определяет для себя эти понятия, с тем чтобы действовать более адекватно, то есть как свободное существо, являющееся адекватной причиной самого себя. «Поскольку человек определяется к какому-либо действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, про него нельзя сказать безусловно, что он действует вследствие добродетели; последнее возможно лишь постольку, поскольку он определяется вследствие того, что познает» [16, с. 512].

Таким образом, фактически получается, что в человеке все неадекватно. Но одно более неадекватно (зло), а другое — менее (добро). Итог же выглядит следующим образом: вне Бога «нет ничего, что могло бы нам доставить какое-либо благо, и что быть и оставаться связанным радостными узами любви к нему есть истинная свобода» [15, с. 162].

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

Спиноза рассматривает мышление и тело как модусы одной и той же субстанции. Однако мыслительные способности человека ограничены самим Богом. Поэтому человек не может адекватно понять свое тело, но может двигаться к большему его пониманию через прояснение своих аффектов, что одновременно способствует и прояснению мыслей человека. В конце концов Спиноза приходит к заключению, что надо вслушиваться в собственную природу. Это позволяет и глубже понять добродетель.

Спиноза часто говорит о добре, определяя его через удовольствие и связывая с инстинктом самосохранения, но, как верно отмечает Р.Г. Апресян, «...надо иметь ввиду, что говоря об инстинкте самосохранения, которым предопределено понимание человеком добра и зла, или о том, что эти определения совпадают с определением “приятное, полезное” и “неприятное, вредное”, Спиноза исходит из того, что человеческая природа представляет собой модус Природы, или Бога. В этом смысле человеческая природа потенциально божественна и естественна, надо лишь дать ей проявиться в своей изначальной определенности» [7, с. 587].

В рассуждениях Спинозы содержится явное противоречие. Мыслитель фактически предлагает регулировать природу с помощью самой же природы. А это весьма неопределенный критерий. Потом данное противоречие еще более явно проявляется в философии Ж-Ж. Руссо.

В целом же можно сказать, что этика Спинозы несомненно демонстрирует стоические мотивы. С одной стороны, предполагается активность субъекта, вовлекаются эмоции, с другой — все оказывается предопределено. Фактически подобное сочетание активности и необходимости представлено уже у Гомера. Характеризуя гомеровских героев, Г.В.Ф. Гегель пишет: «С одной стороны, содержание воли богов принадлежит человеку, проявляется как индивидуальная страсть, решение и воля человека, но, с другой стороны, единичный субъект понимает богов как самих по себе сущих, как не только не зависящих от субъекта, но и движущих и определяющих его. Таким образом, одни и те же определения изображаются то как воплощенные в самостоятельной божественной индивидуальности, то как подлиннейшее достояние человеческого сердца» [5, с. 230].

Конечно, в философском мышлении сочетание того и другого приобретает новые формы выражения в виде идеи субстанции, детерминизма. Но что интересно — нечто аналогичное по форме выражения можно найти и в христианском понимании божественных способностей. Так, в «Послании патриархов Восточно-Кафолической церкви о православной вере» (1723) говорится: «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых



избрал от вечности; а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины; ибо это не-свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который *хочет всем человекам спастися и в познание истины прийти* (1 Тим. 2, 4), но поелику Он предвидел, что одни будут хорошо пользоваться своею свободной волею, а другие худо; то посему одних предопределил к славе, а других осудил» [13, с. 148]. Так все-таки что означает божественное предвидение? Фактически то же, что события будут разворачиваться так, как уже предопределено, и изменить ничего нельзя.

В XVIII веке разделение субъекта на два уровня бытия отрицается. Но это не означает ни устранения вероятностных представлений о формах поведения, ни такого понимания идеального, когда последнее выносится за пределы бытия отдельного субъекта. Идеальное получает некоторое завершение в кантовской идее интеллигибельного мира. Однако рассмотрение этого — уже предмет отдельного разговора. Сейчас же мы хотим подчеркнуть только то, что у И. Канта, так же как и в более ранних концепциях, человек не может выйти к атрибутивным свойствам непознаваемого мира. Кант использует понятие трансцендентного мира, который нельзя понять через интуиции. Но у него человек может делать предположения об этом мире, может представлять, каким бы он хотел видеть этот мир, и далее ему остается только начать жить в соответствии с такими представлениями, что и будет гарантом подлинной нравственности.

\* \* \*

В итоге рассмотрения проблемы мы пришли к выводу, что идеальное является многоплановым феноменом, но в любом случае оно связано с субъективной жизнью, ориентационными способностями субъекта, созданием им представления о мире, объяснением таких феноменов, которые требуют выработки некоторого практического мировоззрения. Важной стороной субъективных ориентаций становится создание представления об идеальном как определенном атрибуте мира, отражающем общий план развития последнего. Человек может в той или иной степени приближения отрефлексировать, понять эти закономерности, но не способен на них радикально повлиять. Важным способом адаптации к реальности, которую человек до конца не понимает и о которой может строить только предположения, оказываются вероятностные представления. В том числе предположения о том, какой мир был бы наиболее приемлемым для него в нравственном плане. И если бы человек чувствовал себя принадлежащим к такому миру, он

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

безусловно хотел бы реализовать эту умополагаемую принадлежность в практическом поведении.

### Литература

1. *Аристотель*. Метафизика: Переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подготовка текста С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002.
2. *Аристотель*. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. А.И. Доватура. Т. 4. М.: Мысль, 1983. (Филос. наследие. Т. 90).
3. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
4. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Книга первая / пер. с нем. В.Г. Столлнера // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: в 14 т. Т. 12. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1938.
6. *Декарт Р.* Рассуждения о методе / пер. с фр. Г.Г. Слюсарева // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. Т. 1. М.: Мысль, 1989. (Филос. наследие. Т. 106).
7. История этических учений: Учебник / под ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003.
8. *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. М.: Наука, 1989.
9. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология: в 2 т. / сост. и научн. ред. В.П. Шестакова. Т. 1. М.: Искусство, 1981.
10. Письма и фрагменты Эпикура / пер. с древнегреч. С.И. Соболевского // Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Политиздат, 1955.
11. *Платон*. Евтидем // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
12. *Платон*. Филеб // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
13. Послание Патриархов Восточно-Кафолической церкви о православной вере (1723 г.) // Православное исповедание Кафолической и Апостольской церкви Восточной. М.: Синодальная типография, 1900.
14. *Разин А.В.* Сознание, свобода воли и моральный выбор // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2020. № 2. С. 72–88.
15. *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / пер. с гол. под ред. А.И. Рубина // *Спиноза Б.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1957.
16. *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке / пер. с лат. Я.М. Боровского // *Спиноза Б.* Избранные произведения. Ростов н/Д; Феникс, 1998.

## The Ideas of Ideal and Subject: From Antiquity to Modernity

**Aleksandr V. Razin**

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Ethics, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

1 Building Shuvalovskiy, Lenin Hills, Moscow 119234, Russian Federation.  
E-mail: razin54@mail.ru

**Abstract.** The article shows that since ancient times, starting with the mythological ideas of Ancient Greece, there is a thought that human actions, on the one hand, are subjectively motivated, on the other hand, this does not affect the general course of events. In the end, everything turns out to be predetermined. This view can be seen as cross-cutting. He manifests himself in Christianity through the idea of the foreseeing of God. It is represented in Protestantism, where freedom in the interpretation of personal relationships with the Holy Spirit, at the same time, does not deny selectivity and clerical predestination. In modern times in ethical representations of the 17<sup>th</sup> century this is manifested in the form of a division of the subject into two levels of being: empirical being, where motivated aspirations take place and higher being, where arises the understanding that everything is predetermined and nothing can be changed. But a new one also appears. It lies in a different understanding of the ideality and in the probabilistic factor of behavior. As a methodology, modern discussions about consciousness and historians-philosophical discourse are used. The novelty lies in the fact that it is shown how the ideas of the early New Age had a radical impact on the new understanding of the ideal, which is no longer a factor in personal behavior motivation, but an attributive property of the world.

**Keywords:** subject, ideal, material, good, form, pleasure, reason, probability, activity, passivity.

**For citation:** Razin A.V. The Ideas of Ideal and Subject: From Antiquity to Modernity // *Chelovek*. 2020. Vol. 31, N 5. P. 74–92. DOI: 10.31857/S023620070012390-6.

## References

1. Aristotle. *Metafizika: Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya* [Metaphysics: Translations. Comments. Interpretations], compil. and prep. of text by S.I. Eremeev. St. Petersburg: Aleteiya; Kiev: Elga Publ., 2002.
2. Aristotle. *Nikomahova etika* [Nicomachean Ethics], transl. from Ancient Greek by N.V. Braginskaya. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by A.I. Dovatur. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. (Filosofskoye nasledie [Philosophical Heritage]. Vol. 90).
3. Vasil'ev V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The Difficult Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2009.
4. Veber M. *Protestantskaya etika i duh kapitalizma* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], transl. from Germ. by M.I. Levina. Veber M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Favorites], compil., ed. and afterw. by Yu.N. Davydov; forew. by P.P. Gaidenko. Moscow: Progress Publ., 1990.
5. Hegel G.W.F. *Lekcii po estetike. Kniga pervaya* [Lectures on Aesthetics. Book One.], transl. from Germ. by V.G. Stollner. Hegel G.W.F. *Sochineniya: v 14 t.* [Works: in 14 vol.]. Vol. 12. Moscow: Gosudarstvennoe social'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ., 1938.
6. Descartes R. *Rassuzhdeniya o metode* [Reasoning About the Method], transl. from Fr. by G.G. Slyusarev. Descartes R. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.], compil., ed.,

А.В. Разин

Развитие представлений о природе идеального и субъекте от Античности к Новому времени

