



Политические
Онто
Логики

О.А.Матвейчев

Москва. 2001

Олег Анатольевич Матвейчев

Политические онтологии

*Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8341591
Политические онтологии: Соверо-принт; Москва; 2001*

Аннотация

Книга представляет из себя ряд очерков Олега Матвейчева по истории политической мысли (от Аристотеля до Хайдеггера) написанных в начале 90-х годов.

Из книги вы узнаете о следующем:

- Актуальность основопонятий в «Политике» Аристотеля,
- Николо Макиавелли – без тайн и загадок,
- Спиноза. Самая дискуссионная этика
- «Спор о морали», Г. Спенсер и Ф. Ницше
- Социально-политическая техноутопия Циолковского
- Онтология нового времени в интерпретациях М. Хайдеггера

Книга рекомендована к прочтению политологам, политтехнологам, философам, а также всем, кто интересуются проблемами политики, философии, онтологии, и другими гуманитарными дисциплинами.

Содержание

Предисловие	4
«Политика» Аристотеля. Актуальность основопонятий	7
Н. Макиавелли без тайн и загадок	12
Введение	12
Н. Макиавелли: жизнь и творчество	13
Макиавелли и «макиавеллизм» дискуссия длиною в 500 лет	14
Автономия политической науки: религия, мораль, политика	16
Цели и средства. Технологизм и эмпиризм Макиавелли	18
Доблесть и судьба. Границы технологизма	20
Проблема идеального политического деятеля	22
Заключение	24
Б. Спиноза. Самая дискуссионная этика	25
Конец ознакомительного фрагмента.	29

О. А. Матвейчев

Политические онтологии

Предисловие

Великие философы свидетельствовали, что философия начинается с удивления. С удивления, казалось бы, знакомым вещам, внезапно оказывающимся в неожиданном свете. Сегодня сами философы вызывают удивление. И для того, чтобы они предстали в неожиданном свете, достаточно просто... прочитать их тексты. Тысячелетия, века, а порой лишь всего десятилетия традиций интерпретаций превращают тексты великих мыслителей в хранилище ярлыков.

Современный студент, который, естественно, за нехваткой времени, не обращается к оригинальным текстам, получает из т, так называемой, «критической» и «учебной» литературы самые причудливые представления о философии того или иного мыслителя. Как правило, вся «учебная» литература пишется на основании суммирования и увязывания всей «предшествующей критической литературы». В итоге, такое «среднее арифметическое» искажает картину, так как количество вульгарных интерпретаций великих текстов всегда выше, нежели количество интерпретаций творческих, оживляющих.

Историк философии сегодня имеет две задачи: во-первых, работа с оригинальными текстами, во-вторых, работа с традицией интерпретаций. Эту, вторую задачу М. Хайдеггер назвал «деструкцией». Негативный оттенок, который несет в себе это слово, ни в коей мере не относится к текстам великих философов: «Отрицательно деструкция относится не к прошлому, ее критика касается „сего дня“ и в нем господствующего способа трактовки истории онтологии...» (Хайдеггер М., Бытие и Время, М, 1997 г., стр. 22–23).

Очерки, собранные в этой книге, ни в коей мере не претендуют на оригинальную трактовку оригинальных текстов. Напротив, это, скорее, пересказ оригиналов, «первое чтение» или даже конспект. Но именно благодаря такому конспективному характеру и близости к первоисточнику, данные очерки далеки от распространенной манеры интерпретации, делающей всех философов сначала похожими друг на друга за счет абстрагирования от существенных и радикальных черт их мышления, а затем (чтобы как-то их различать) изобретающей ярлыки, «измы», классификации, загоняющие живую мысль в прокрустово ложе мертвых схем, внешних интерпретируемых текстов.

Выбор фигур для исследования диктуется не только пристрастиями автора, но, прежде всего, значимостью исследуемых текстов для истории философско-политической мысли. Значимость порождает дискуссионность. Поэтому вокруг имени Макиавелли или Маркса «накручено» множество разных мифов. Зачастую их тексты интерпретировались сквозь призму политической практики, так что множество чисто теоретических проблем (которые, на самом деле, и оказываются самыми практическими проблемами) было упущено. Политический срез в мышлении великих философов является, с одной стороны, легким для интерпретации, с другой стороны – трудным. Легким – потому, что политические взгляды в метафизике производны от онтологии (отсюда и название книги). Трудным – именно потому, что здесь «намешано» больше всего интересов, влияющих на интерпретацию. Как сказал один классик: если бы теорема Пифагора касалась имущественных и политических интересов людей, то она была бы самой спорной. Именно на философско-политические тексты в большей мере распространяется «запутывающая» власть традиции.

Конечно, тексты великих философов многогранны. И данные очерки останавливаются лишь на отдельных мыслях мудрецов, мыслях, которые оказались незаслуженно забыты или заболтаны, мыслях, значение которых не потеряло актуальности.

Так, «конспект» «Политики» Аристотеля останавливается на понятии «рабства», которое вовсе не было горизонтом, ограничивающим мышление Стагирита. Напротив, мы до сих пор живем в горизонте этого понятия, а значит, и в горизонте аристотелевской политики.

Очерк о Макиавелли призван развенчать ту мифологию, которая возникла вокруг его фигуры за последние 500 лет, и показать, что Макиавелли имел достаточно простую и непротиворечивую концепцию политики. Но это становится понятно, если попытаться вычислить в сплошном тексте Макиавелли статус каждой мысли. Относится ли данное утверждение к сфере методологии или к прагматике? Относится ли оно к первичному уровню рефлексии или ко вторичному?

В отличие от Макиавелли Спиноза сам упорядочивает свой дискурс. Каждая мысль располагается у него согласно ее статусу. И это не избавило Спинозу от многочисленных ярлыков и искажений интерпретации, которые живут до сих пор (достаточно заглянуть в любой философский словарь или учебник).

С Гегелем и Марксом и их понятием «отчуждения» произошла обратная история. Если Спинозу часто «недопонимали» и интерпретировали вульгарно, то Гегеля и Маркса, которые долгие годы в России занимали вершину философского пьедестала, просто «переинтерпретировали», «перепоняли». Понятию «отчуждения», в частности, посвящены десятки монографий, отчего оно превратилось чуть ли не в волшебный золотой ключик к системам великих мыслителей. Даже если это и справедливо, то, тем не менее, понятие, на первый взгляд, нуждается в десакрализации и возвращении к своему «нормальному» смыслу.

Понятие «морали», о котором идет речь в следующем очерке, напротив, должно быть избавлено от самопонятности. Вся его многосложность представлена в дискуссии между Спенсером и Ницше (протекавшей, естественно, заочно). И сохраняющей актуальность в нашу эпоху.

Очерк о Циолковском (также мифологизированной фигуре) оставлен для того, чтобы отдать дань отечественной традиции. Циолковский, в какой-то степени, типичный ее представитель. Не являясь оригиналом в исходных посылах (как и практически все русские мыслители), он, тем не менее, создает новую вариацию исходных тем. Так, его мышление всецело определено позитивизмом, мальтузианством, дарвинизмом и ницшеанством. И эта смесь, помноженная на идеологию Н. Федорова, как ни странно, открывает новые горизонты для геополитики. Благодаря открытию этих горизонтов Россия стала в XX веке сверхдержавой, вышла в космос, опередила и напугала всех до такой степени, что «все» объединились и победили ее в холодной войне.

И, наконец, очерки о Хайдеггеровской интерпретации новоевропейской онтологии призван, с одной стороны, развенчать все мифы о принадлежности Хайдеггера к традиции Нового времени, с другой стороны, еще раз напомнить о его оригинальных трактовках мышления современных философов, с тем, чтобы яснее видеть труднейшую задачу по переводу мысли на новые пути.

Все герои этих очерков являются узловыми фигурами для своего времени, а значит, и для всей истории. В то же время, они несколько маргинальны. Так, из античности взят не Платон, а Аристотель, из Средневековья не Фома и даже не Оккам, а Макиавелли, из Нового времени – не Гоббс и не Руссо, а Спиноза. Из XIX века – не Маркс, а Спенсер и Ницше. Конечно, Маркса и немецкую классику невозможно было обойти, но они взяты через маргинальную для них тему. Фигура Циолковского также при всей важности для геополитики и науки – несколько маргинальна.

И, наконец, загадка XX века – Хайдеггер, не попадающий ни в одно из «течений» и «направлений», и в то же время дающий понимание их всех.

Маргинальные мыслители, пусть даже великие маргинальные мыслители, имеют больше шансов попасть под власть искажения и забвения. Освежить в памяти великие имена и великие тексты – вот единственная задача данной книги. На большее она не претендует.

«Политика» Аристотеля. Актуальность основопонятий

У нас глубоко укоренилось мнение, что настоящий философ должен быть далек от политики, от жизни с ее страстями и хлопотами, что философ выстраивает себе идеальный мир, а затем, сравнивая его с реальностью, неизбежно приходит к критике и неприятию последней. Возможно, это мнение верно в отношении некоторых других философов, но только не в отношении Аристотеля, который всю жизнь был близок политике (одно воспитание Александра Македонского чего стоит). А размышления о текущей политике сопровождают все его творчество. Его учение о политике и государстве построено в полемике с «Государством» и «Законами» Платона – действительно далекими от жизни утопиями. Приближенность к реальности, однако, не делает концепцию Аристотеля слишком зависимой от условий и взглядов того времени, когда она создавалась. Напротив, актуальность ее просто поразительна; Аристотель, как будто современник, высказывается по волнующим нас политическим проблемам, причем часто его аргументация более убедительна, чем у современных авторов.

Кроме того, в его учении можно найти ряд идей, незаслуженно забытых или же отвергаемых сегодня чаще всего из-за неверного понимания. На некоторых из них, насколько это возможно в рамках очерка, необходимо будет остановиться.

Политическое учение Аристотеля изложено в большом трактате, так и называемом «Политика». Трактат состоит из 8 книг, каждая из которых посвящена одной – двум проблемам. Книги не имеют между собой строгой логической связи, видимо потому что писались в разное время. Здесь мы будем следовать за автором.

Возможно, наиболее трудной для понимания, поэтому основной, является первая книга «Политики», где излагается понимание природы государства и его необходимые элементы. Природа, по утверждению Аристотеля, ничего не делает напрасно. Поскольку человек наделен речью, и, причем, не так как животное, которое лишь выражает чувства, а так, что он способен воспринимать добро и зло, справедливость и несправедливость, то, следовательно, и конечной целью, пределом развития человека является справедливая и добродетельная жизнь. Ради такой жизни люди вступают в общение, и этим общением является государство. Государство, таким образом, существует по природе (не путать: от природы), «ведь мы называем природой каждого объекта... то его состояние, какое получается при завершении его развития» (кн. 1, I, 8).

Кроме государства существуют более частные виды общения, например, селения, и самый маленький элемент – семья. Анализу семьи и посвящается большая часть первой книги «Политики». Семья, по Аристотелю, держится на трех отношениях и одном искусстве:

1. отношение «господин – раб»;
2. отношение «муж – жена»;
3. отношение «отец – дети»;
4. искусство домовладения

Подробнейшим образом Аристотель остановился на первом и последнем, мы последуем здесь за ним. Во вступительной статье к четвертому тому сочинений Аристотеля говорится: «Ссылаясь на природу, неравномерно, по его мнению, распределившую между людьми умственные способности, Аристотель защищает один из устоев античного общества – рабство» (Аристотель соч. в 4-х томах т. 4 М. 1984 стр. 39). В этом видится ограниченность мыслителя, его неспособность выйти за пределы своего времени. Так ли это на самом деле?

Аристотель начинает вовсе не с утверждения, что люди от природы не равны. Он исходит из разделения деятельности на активную и продуктивную: «если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы» (кн. 1, II, 5).

Деятельность осталась и сегодня такой же, какой была во времена Аристотеля. Любой, даже самый современной, технике нужен обслуживающий персонал, техника не может без человека. Человек, который обслуживает ее и называется Аристотелем рабом, под это подпадает и крепостной, и промышленный рабочий, и современный программист компьютера. Когда Аристотель говорит о рабстве, то он вовсе не доказывает необходимости лишения прав и свобод некоторых людей, он лишь говорит, что в природе как системе мироздания существует такая деятельность, которой необходимо должен кто-то заниматься, а именно деятельность по обслуживанию машин. Тот, кто ей занимается, тот и называется рабом. Аристотель вкладывает в это слово другой, отличный от нашего смысл. Но горе-интерпретаторы предпочли этого не заметить. Легче обвинить Аристотеля в исторической ограниченности...

Рабство, таким образом, у него существует по природе, что вовсе не тождественно понятию раб от рождения. Конечно, Аристотель говорит, что в ситуацию «раба по природе», т. е. человека занимающегося производственной деятельностью чаще всего попадает человек к этому предрасположенный – варвар с грубой душой и выносливым телом. Но философ не делает на это упор и поступает весьма предусмотрительно: современная техника делает рабом скорее тип противоположный.

Возможность исчезновения рабства появляется только с созданием такой техники, которая бы не требовала для себя человека, т. е. была бы самозамкнутой. Это содержит требование отказаться от бесцельного прогресса и признать некоторый уровень развития техники и благосостояния достаточным.

Создается впечатление, что Аристотель видел вперед на тысячелетия, и его предложения ждут, когда человечество устанет от бесцельной технической гонки. С этим же связано требование Аристотеля отличать искусство домовладения от искусства накопления. Первое существует по природе, т. к. поддерживает жизнь людей и обеспечивает возможность благой жизни, второе – противно природе, т. к. накопление имеет целью само себя, богатство ради богатства, не потребление вещей, а обменивание их, т. е. действие с ними не по прямому назначению.

Говоря языком экономиста Аристотель выступает за натуральное хозяйство и за простое, а не расширенное воспроизводство продукции. В этом он видит глубокий смысл. Расширенное воспроизводство вовлекает в себя все больше и больше людей, т. е. делает их рабами (рабочими). Большое количество рабов в государстве особенно при демократическом (власть большинства над меньшинством) проявлении не способствует благой жизни. Большинство всегда гуманнее меньшинства, так как образованных людей всегда меньше.

Вторая книга «Политики» как раз и посвящена проблеме государственного устройства. Аристотель рассматривает здесь существующие государственные устройства, т. е. греческие полисы и колонии. Он разбирает их достоинства и недостатки. Существенно то, что все они весьма далеки от совершенства. Но что нужно считать совершенным государственным устройством?

Существует несколько проектов на этот счет. Более известным, конечно, является тот, что изложен в «Государстве» Платона. Создание идеального государства оказывается очень трудной вещью. От чего нужно отказаться жителям платоновского государства в первую очередь – это собственные интересы, ибо только они являются причиной порчи нравов, чтобы они не разнесли в клочья государство, что обычно бывает, когда люди считают своим не одно и то же, но каждый другое: один тащит в свой дом все, что только может приобрести,

не считаясь с остальными, а другой делает то же, но тащит уже в свой дом; жена и дети у каждого свои, а раз так – это вызывает и свои, особенные для каждого, радости и печали. Напротив, при едином у всех взгляде насчет того, что считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и по мере возможности испытывать одинаковые состояния радости и печальные (Платон соч. т. 3, часть 1, Москва, 1971 г, стр. 263).

Платон в своем государстве собирался ввести общность жен, имущества и т. п. Порядок будет обеспечивать сословие стражей, они же будут защищать государство от внешних врагов. Другие сословия, ремесленники, торговцы и прочие, должны трудиться не переходя из одного сословия в другое. Люди попадают туда с детства, и это зависит от их способностей. «Бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, применял при рождении золото, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их – серебро, железо и медь – в земледельцев и разных ремесленников...» (стр. 203). Руководят государством философы, лишних людей, вроде поэтов, – нет. Все равны, т. к. богатый очень скоро перестает совершенствоваться, бедный также не совершенствуется – у него другие заботы. Государство у Платона работает как сложный механизм. Именно поэтому достаточно одного единственного сбоя, чтобы оно все перестало работать. Платон хотел стабильности, а добился хрупкости.

По Аристотелю, государство допускает внутри себя большие вариации. Платон же, по его мнению, превратил государство во что-то вроде семьи. Он уничтожает своеобразие государства. Все это делается Платоном ради идеи блага. Но истинное благо, говорит Аристотель способствует сохранению вещи, а не ее уничтожению. Аристотель также приводит и массу практических аргументов, показывающих, что платоновское государство, даже если бы и было создано, тут же бы и развалилось. То что нельзя осуществить – то не стоит и пытаться осуществлять – итог рассуждений Аристотеля.

Но каковы же другие варианты государственных устройств? Этому вопросу посвящена третья книга «Политики». Власть в государстве может принадлежать либо одному, либо некоторым, либо большинству. Отсюда три формы устройства: монархия, аристократия и полиция (республика). Но есть также и три испорченные формы, они соответствуют трем правильным. «Царская власть – правление одного, имеющего в виду общее благо; тирания – правление одного, руководящегося собственной выгодой; аристократия – правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан; олигархия – правление немногих состоятельных граждан, думающих только о собственной выгоде; полиция – правление большинства... пекущегося об общем благе; демократия – правление большинства, неимущих, в интересах исключительно этого большинства» (Аристотель, соч. в 4х томах, т. 4, М., 1984, стр. 41).

Но все это теоретическое разделение устройств. В реальной жизни все одновременно и тоньше и грубее. Тоньше потому, что **невозможно установить для всех один какой-нибудь идеал**. Условия (география, обычаи и т. п.) везде разные, соответственно та или иная часть государства может получить большее развитие, чем другая (военное, торговое государство и т. п.). **Не всегда и не везде можно осуществить любую форму правления**. Для Аристотеля демократия или республика – отнюдь не привелигированное государственное устройство, не идеал, к которому должна стремиться история. Они – всего лишь одна из форм государства, равноправные с той же монархией. С другой стороны – практика грубее теории, т. к., по сути, везде существуют две основные формы государственного устройства – олигархия и демократия – власть богатого меньшинства или власть бедного большинства. Все это Аристотель показывает в четвертой книге «Политики». Существует масса разновидностей олигархий и демократий, все они подробно анализируются. Если же все-таки попытаться ответить на вопрос – какое из устройств лучшее, то упрощенно можно сказать так – то, где велик **средний класс**. В таком государстве нет ни наглости богатых, ни подлой зависти бедных. **Наращивание среднего класса полезно для любой формы**. Из самих же форм госу-

дарственного устройства Аристотель считает лучшей аристократию и монархию, худшей из лучших – политию (республику) и лучшей и худших – демократию. В четвертой книге Аристотель также вводит разделение законодательной, исполнительной и судебной властей и анализирует их взаимодействие в различных формах государственного устройства.

Анализ причин смены форм государственного устройства Аристотель осуществил в книге пятой. Существует много причин смены государственного устройства. Две же основные из них кроются в неверном понимании равенства. Одно мнение гласит: «равенство в каком-нибудь отношении влечет за собой и равенство вообще, из того положения, что все в одинаковой степени свободорожденные, заключают и об их равенстве вообще» (кн. 5, I, 2). Второе гласит, что «неравенство в одном отношении обуславливает неравенство вообще; раз существует имущественное неравенство, то из него вытекает и неравенство вообще» (кн. 5, I, 2).

Смены государственных устройств возникают из-за того, что либо бедные недовольны богатыми, либо из-за того, что богачи требуют себе больше прав, чем есть у большинства. Отсюда и два способа смены устройства: говоря современным языком – это **революция** и **узурпация**. Поводов и к той, и к другой всегда предостаточно: кто-то оказался незаслуженно возвеличен, кто-то другой достойный величия оказался обойден и т. д., и т. п. Важно другое. Оба способа смены формы правления ведут по сути к одному результату: один неправильный способ правления заменяется другим столь же неправильным способом. Ибо при правильном государственном устройстве все граждане не имеют причин для недовольства. И все же неуязвимых форм правления не бывает. Любая из них может погибнуть, например, в результате завоевания. Конечно, при хорошем правлении этот шанс невелик – государство не имеет внутренних врагов, все его граждане – патриоты и защищают страну с удвоенной силой.

Из всех форм, наиболее худшая и наименее стабильная – тирания. Как правило эта форма правления прекращается со смертью тирана, ни одна из тираний не существовала дольше 100 лет, затем государство вырождается либо в демократию, либо в олигархию, а тут уже появляется шанс перейти к одной из лучших форм. Аристотель подробно проследживает типичные сценарии смены форм государственного устройства. И за более чем 2000 лет никаких новых сценариев не добавилось.

В книге шестой Аристотель ставит вопрос о смешанных формах. Смешение форм происходит, по его мнению, в результате того, что одна из ветвей власти формируется, например, аристократическим способом, другая – демократическим, третья – олигархическим и т. д. и т. п. Аристотель обсуждает наиболее часто встречающиеся и в каждом находит достоинства и недостатки. В связи с таким многообразием возникает вопрос о критериях и признаках, на основании которых все же можно тот или иной гибрид отнести к той или иной форме. Аристотель перечисляет такие признаки.

Демократией можно назвать такое государственное устройство, где осуществляется в той или иной степени свобода, где сильна идея равенства, где есть право за большинством на окончательное решение, где большую роль в политике играют демагоги (люди, говорящие как бы от лица народа, заводящие толпу) и т. д. и т. п.

Признаками олигархий является отстраненность большинства от принятия важнейших решений, большую роль в политике играют богатые, права большинства часто ущемляются и т. д.

Но «собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения. Если это остается невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим» (кн. 7, I, 1).

Проблема наилучшего образа жизни – это проблема седьмой книги «Политики» Аристотеля. Счастье государства – это счастье всех его граждан. Для достижения же счастья отдельного человека необходимо три вида благ: внешние, физические и духовные, т. е. иными словами, достаток, здоровье и добродетели. Первый вид благ зачастую зависит от случая, второй вид зависит и от случая, и от самого человека, третий – только от последнего. Поэтому хотя бы это частицу счастья всякий может воспитать в себе сам. Обеспечение внешних благ Аристотель возлагает на государство (т. е. не само обеспечение, а создание условий для того, чтобы каждый человек мог беспрепятственно заботиться о своем достатке). Все эти условия (величина государства, географическое положение и т. д.) оговариваются Аристотелем в этой книге. Физические блага тоже частью зависят от этих условий. Что же касается последнего вида благ – духовных – то их нужно воспитывать. Для воспитания государство тоже должно обеспечить соответствующие условия. Граждане не будут заниматься духовным самосовершенствованием, если не имеют пропитания, если в государстве не процветают ремесла, если оно незащищено перед врагом, если в нем разложена финансовая система, если правители не пекутся о религиозном культе. Причем очень важно не переконцентрироваться на одном из пунктов, а развивать все равномерно.

Отдельную, последнюю, книгу «Политики» Аристотель посвящает воспитанию как важнейшей задаче государства. Государство не воспитывающее своих граждан (особенно юношей) не выполняет своего предназначения, т. к. не может быть счастливым, а счастье граждан – цель государства. **Обучать молодежь нужно не только и не столько тому, что практически полезно, но как раз тому, что подобает благородному, и свободрожденному.** Среди таких знаний Аристотель называет: грамматику, гимнастику, музыку, рисование. Воспитание свободных нужно отличать от воспитания рабов. **Свободные изучают все науки до известного предела.** Они должны иметь общие знания, знания о целом, а ни в коем случае не становиться «специалистами». За эту мысль К. Поппер, известный защитник современного буржуазного общества, записал Аристотеля чуть ли не в личные враги. В обучении наступает предел, когда времени на все начинает не хватать, и человек в ущерб целому начинает изучать что-нибудь одно. **Быть специалистом по Аристотелю – удел рабов.** Рабов, собственно говоря, воспитывают как специалистов, как приученных к только одному виду деятельности, к обращению с той или иной техникой, к выполнению той или иной работы. Такой человек не способен быть полноценным гражданином, ибо в государстве требуется не только и не столько производственная деятельность, а умение рассуждать, поступать справедливо, умеренно, мудро, мужественно и т. д. и т. п. Всему этому рабов не учат, т. к. трата времени на это отнимает время и от работы. Таким образом раб становится плохим рабом, еще не успев стать хорошим гражданином. Чтобы не было людей «не рыба, не мясо», Аристотель предлагает два вида воспитания, говоря современным языком, гуманитарное (для свободных) и техническое (для рабов). Рабы при этом не обладают гражданскими правами, т. к. не обладают добродетелями, а большей частью грубы, эгоистичны, подвержены страстям и т. д. Такие люди могли бы привести государство только к развалу. Это хорошо иллюстрирует пример СССР, который развалила именно «техническая интеллигенция», которую без меры плодила советская система образования.

Воспитание граждан не только цель государства, но и способ его существования, т. к. ни одно государство не продержится долго, если в нем не живут деятельные, рассудительные и добродетельные люди, а живут только люди занятые производством, накоплением, грубые и невоспитанные.

Невозможно, конечно, осветить все продуктивные идеи Аристотеля в коротком очерке. Но надо отметить, что это солидное, фундаментальное политологическое исследование вполне конкурентоспособное на современной политологической арене, исследование, общая теория, которой так не хватает сейчас, в хаосе мелких, отдельных взглядов и позиций.

Н. Макиавелли без тайн и загадок

Введение

Фигура Макиавелли, наверное, самая мифологизированная в истории философии политики. Ему приписывают то дьявольское коварство, то ангельское добролюбие. Трактовки творчества Макиавели разнятся, между прочим, в зависимости от того, как интерпретируют эпоху, в которую он жил и творил. До «проблемы Макиавелли» лежит «проблема Возрождения».

Поскольку в историко-философской науке является типичным выведение философа из его эпохи (так как «философия – квинтэссенция эпохи»), то загадочность Макиавелли укоренена в загадочности Возрождения. В самом деле, что это за эпоха? Считается, что у всякой эпохи есть свой основополагающий принцип. Но каков «принцип Возрождения»? Тут начинаются дискуссии... Если со средневековьем, античностью или Новым Временем все ясно, то и к Возрождению подходят, порой, с прямо противоположными суждениями. Одни, как А. Ф. Лосев, видят в нем ренессанс неоплатонизма, другие, как Л. М. Баткин, эпоху возникновения оригинального титанического гуманизма. Третьи, такие как М. Фуко, вообще считают Возрождение «продолжением Средневековья». А. Л. Фейербах в свое время отодвигал в ту эпоху начальную точку Нового Времени. Со времен Мишле и Бургхардта дискуссия о Возрождении разгорается все сильнее. И каждый проницательный историк находит свой, новый принцип.

Мы попробуем тоже ответить на этот вопрос. Но пойдем «другим путем». Мы не будем сначала устанавливать «принцип эпохи», а потом выводить из него Макиавелли (который оказывается в этом случае то «обобщателем опыта Средневековой политики», то «певцом новой политической науки новой Европы»). Напротив, рассматривая творчество Макиавелли, мы попробуем выяснить характер эпохи.

Но это – попутная задача. Главное – пролить свет на «загадку» Макиавелли, ответить на вопрос: почему он уже не одно столетие приковывает к себе внимание? Обусловлено это спецификой его мышления или же политической конъюнктурой, которая всегда находит в Макиавелли удобную мишень?

Н. Макиавелли: жизнь и творчество

Макиавелли (1467–1527) родился во Флоренции в семье небогатого юриста. До тридцати лет Макиавелли является созерцателем (и в какой-то мере участником) многочисленных политических событий, происходящий в то время во Флоренции и вообще в Италии: усиление и ослабление дома Медичи, рост популярности Савонаролы, и его последующее падение и казнь, войны между европейскими государствами и княжествами и республиками Италии, борьба за папский престол... В 1498 году Макиавелли становится секретарем в правительстве Флоренции. До 1512 года он занимает этот пост, выполняя в основном дипломатические поручения. После реставрации Медичи, Макиавелли сначала подвергся аресту, но затем был оправдан и получил разрешение жить в деревенском уединении близ Флоренции. С этого времени он становится писателем (хотя изредка ему поручают дипломатические миссии его высокопоставленные друзья в других городах Италии). К наиболее значительным произведениям Макиавелли, написанным в последний период жизни относятся: «Государь» (1515), «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия» (1515), «О военном искусстве» (1519), «История Флоренции» (1525). Кроме этого Макиавелли является автором множества публицистических работ на различные актуальные для того времени темы: памфлетов, воззваний и т. п. Макиавелли проявил также литературный талант, написав несколько пьес. Особое значение имеет также огромная переписка Макиавелли с выдающимися людьми того времени (в первую очередь с Гвиччардини). Макиавелли, благодаря своей деятельности и творчеству, получил признание уже при жизни: его авторитет как политика, дипломата, как ученого признавали даже его враги. Макиавелли умер в окружении многочисленных друзей и почитателей в возрасте 60 лет.

Макиавелли и «макиавеллизм» дискуссия длиной в 500 лет

В XVI веке политическая наука стала развиваться бурными темпами. Нельзя сказать, что Макиавелли был ее родоначальником, т. к. огромную важность вопросы политики приобрели уже у средневековых мыслителей (Фома, Оккам, М. Падуанский и др.). Скорее можно говорить о внезапном появлении большого количества оригинальных мыслителей – философов политики.

В это время выходят в свет такие сочинения как «Франко-Галлия» Ф. Отмана, «О государстве» Ж. Бодена, являющиеся не менее классическими (если можно так выразиться) для политической науки, чем тексты Макиавелли. Однако, уже через 50 лет после смерти, Макиавелли начинают постоянно включать в число отцов-основателей новой науки, причем включать очень странным образом: как фигуру одиозную. В самом деле, ни Отман, ни Боден, ни де ла Боэсси, ни Гроций – никто из великих правоведов тех времен не вызывал, и сейчас не вызывает таких дискуссий, как Макиавелли. Примечательно, но первое серьезное исследование творчества итальянского мыслителя носило название: «Анти-Макиавелли» и принадлежало перу француза И. Жантйе. В этом произведении автор сформулировал все основные претензии к Макиавелли и его доктрине, с тех пор называемой «макиавеллизмом». Эти претензии на сотни ладов пересказывались затем различными учеными и дожили до XX века. Во введении к трактату Жантйе писал, что цель его состоит в том, «чтобы указать людям, принадлежащим к нашему французскому народу, на источник тирании, которая существует во Франции в течение уже 50 лет, и на ее теоретика»¹. Итак, первый и главный упрек Макиавелли состоял в том, что он адресует свое произведение государю, а не народу, и, следовательно, сосредоточен на воспитании тирана и ищет средства для поддержания тирании. Такая установка возникла у Макиавелли потому, что он полностью игнорирует идею права (как любой тиран). Игнорирует право божественное, т. к. сознательно абстрагирует религию от науки управления (а ведь божественное право запрещает убивать), игнорирует право естественное, т. к. негативно изображает человека, которого создала природа, наконец, игнорирует право гражданское, т. к. ставит выполнение законов в зависимость от силы государя. Именно тираны, по мнению Жантйе пользовались рекомендациями Макиавелли и их опыт послужил основой для его книги. Напротив, великие мудрые цари действовали всегда противоположно тому, что предлагает Макиавелли. Многие современные мыслители видят подтверждение этим словам в тех фактах, что Гитлер и Сталин – величайшие тираны XX века, весьма уважали Макиавелли.

В самом деле, достаточно несколько цитат для того, чтобы подтвердить правоту Жантйе и навсегда обвинить Макиавелли в аморализме, антигуманизме, жестокости и пособничеству тиранам: «государь прежде всего должен стремиться к тому, чтобы его считали весьма благочестивым, даже если он и не таков..., государь должен искоренить род тех, кто раньше господствовал в завоеванной стране..., государь должен подражать Цезарю Борджа..., государя, если он хочет, чтобы ему повиновались, не должно смущать то, что за ним закрепилась репутация жестокого..., для государя лучше, чтобы его боялись, чем любили..., государь должен сочетать природу льва и лисицы..., жестокость, которая ведет к доброму концу, не должна осуждаться..., государь не должен страшиться предательства, обмана и притворства..., вера, милосердие, щедрость – добродетели, которые могут сильно повредить

¹ Эльфонд И. Я. Проблема тирании в трактате И. Жантйе «Анти-Макиавелли.»// Культура Возрождения и общество. – М., 1986 г., 193 с.

государю..., государь должен свыкнуться в душе с тем, что будет бесчеловечным и жестоким... и т. д.»²

Тем не менее у Макиавелли нашлись защитники и последователи, которые обвинили Жантйе и всех антимаккиавеллистов в неверной интерпретации итальянского ученого и в непонимании сути всей его доктрины. Во-первых, отделение политики от религии ставилось в безусловную заслугу Макиавелли; во-вторых, отвергался тезис об имморализме его учения (т. к. кроме религиозной морали может быть и светская, которую Макиавелли якобы не нарушает). В частности все рекомендации Макиавелли оправдывались ссылкой на то обстоятельство, что они даются ради конечной благой цели – объединения Италии. Этот взгляд родился в XVIII веке и весьма распространен сейчас, в том числе и среди отечественных исследователей. Б. Г. Кузнецов, Л. М. Баткин, В. И. Рутенбург, В. П. Комарова, А. С. Алексеев, Ф. М. Бурлацкий и др. смело причисляют Макиавелли к «гуманистам».

Противники Макиавелли справедливо возражают на этот аргумент, что «объединение Италии» не должно оправдывать общие жестокие и бесчеловечные методы. Сущность Макиавеллизма была отчеканена в следующей формулировке: «цель оправдывает средства». Воззрение, что ради благой цели можно приносить какие угодно жертвы, идти на сделку с совестью, явно не совместимо с гуманизмом.

Сторонники Макиавелли возражали, что в текстах мыслителя отсутствует выражение «цель оправдывает средства», зато наличествует другое: «я ни разу не пожелал прикрыть неблаговидный поступок благовидным предлогом или очернить похвальное дело из-за того, что оно предпринято ради противной цели»³. Все дело в том, что в «Государе» Макиавелли якобы высказывает не свои мысли, а «объективно» описывает методы, которыми пользуются тираны. Сам Макиавелли, как показывают его другие книги, например, «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия», скорее был республиканцем, чем монархистом. Родилась даже теория «двух Макиавелли». Одного – гуманиста, второго – объективного исследователя пороков политики. Наиболее апологетический взгляд сформулировал итальянский коммунист А. Грамши, который вообще заявил, что Макиавелли писал «для народа», т. к. тиранам их уловки и так известны. Таким образом, Макиавелли якобы выдал в тонкой форме все секреты правителей для того, чтобы народ знал, как с ними бороться. К сожалению, нет подтверждений, что текст «Государя» был написан именно из таких соображений и, значит, эту гипотезу можно отнести только за счет воображения автора. Вообще же в современной литературе вопрос о гуманизме и антигуманизме Макиавелли остается нерешенным. Большинство исследователей склоняется к тому, что взгляды Макиавелли были эмпиричны, эклектичны, в лучшем случае – он был просто релятивистом. Попытки осмыслить теорию Макиавелли как целое не удаются без существенных искажений. Мы попытаемся это сделать, но для этого придется уйти от самопонятности многих терминов, которые постоянно используются при интерпретации текстов Макиавелли:

«гуманизм», «мораль», «цель», «средство», «судьба», «добродетель» и др. Необходимо использовать не внешние понятия, а стараться вникнуть в ту задачу, которую ставил себе сам Макиавелли.

² Эльфонд И. Я. Проблема тирании в трактате И. Жантйе «Анти-Макиавелли.»// Культура Возрождения и общество. – М., 1986 г., 193 с.

³ Макиавелли. История Флоренции.// Юсим М. А. Этика Макиавелли. – М., 1990 г., 133 с.

Автономия политической науки: религия, мораль, политика

Проблема взаимоотношений между религией и политикой, церковью и светской властью существовала со времен самого Христа и им же была разрешена в формуле: «отдавайте богу богово, а кесарю – кесарево». Христос не стал вмешиваться в политику своего времени, не возглавил восстания против Рима, как того хотела беднота. Провозгласив, что «царство его не от мира сего», Христос тем не менее не решил проблему, ибо важно не только сказать: «отдавайте богу – богово, а кесарю – кесарево», но и определить, что именно – богово, а что – кесарево. Православная церковь воспринимала притчу Христа буквально и не вмешивалась в политику, что бы в ней не происходило, претерпевая даже бесчинства по отношению к ней самой. Церковь лишь молится о спасении и утешает униженных. Католическая церковь пошла по другому пути. Поскольку царство бога выше царства кесаря, был объявлен примат церкви над государством. Но это привело только к тому, что церковь сама стала напоминать светскую власть (борьба за власть, стяжательство, тирания и др.). В конце средневековья появляются политические проекты, пересматривающие отношение церкви и государства. Дух эпохи требовал отделения их друг от друга. Макиавелли здесь не новатор, не он первый потребовал такого разделения. Савонаролла, которого Макиавелли близко наблюдал, постоянно говорил об испорченности церкви. Макиавелли был убежден однако, что церковь станет гораздо лучше и ей пойдет на пользу то, что она перестанет заниматься светской политикой. Это, правда, не означает, что церковь очистится, а вся грязь мира останется государству. Макиавелли желает также и реформы государственного устройства, реформы всей науки управления. Но для такой реформы необходимо изучить законы светской политики, так как они проявляют себя вне зависимости от религии. Законы политики одинаковы для всех светских властей и подданных, независимо от вероисповедания.

Означает ли это, однако, что Макиавелли отделяет политику от морали? Для этого мы должны ответить на вопрос: была ли для Макиавелли религия тождественна морали? Скорее всего – нет. Во-первых, и это отмечают многие исследователи, гуманисты давно уже обратили внимание на этику как особую науку, независимую от религии (и здесь, конечно, большую роль сыграли переводы этических произведений Платона и Аристотеля). Во-вторых, даже нормы, усвоенные от античности, стали постепенно переосмысливаться с целью создания новой морали, новой этики, нормы которой не совпадали ни с христианскими заповедями, ни с античными принципами. Взять хотя бы знаменитый «Застольный спор о жадности» П. Браччолини. Здесь явно отрицается античный этический принцип меры на том простом основании, что меру установить трудно: человек должен жить не сегодняшним моментом, а быть готовым к превратностям судьбы, но такая подготовка требует, чтобы человек в настоящем имел больше, чем ему нужно. Если же превратностей не случится, излишек всегда можно раздать другим. И жадность оборачивается щедростью. Итак, на смену неопределенному принципу меры приходит более определенное требование стяжательства.

Точно такие же претензии в абстрактности можно предъявить и христианским заповедям. Взять хотя бы знаменитое требование: «не убий». В таком своем виде оно совершенно несовместимо с любым государственным устройством. (На чем, кстати, настаивали первые античные критики христианства, например, Юлиан). Солдату на войне не только позволено убивать, но даже вменяется в обязанность. А войны отнюдь не всегда бывают несправедливыми. Бывает война для защиты добра от зла. Добро, согласно Макиавелли, не должно быть таким слабым, что его существование будет зависеть от зла. Попытки следовать этике «непротивления» приведут только к тому, что сами «непротивленцы» будут уничтожены теми, кто исповедует другие принципы. Попытки придать заповеди, которая в

такой своей форме не является абсолютом – абсолютный характер приводит только к тому, что тот, кто это делает, выступает пособником дьявола, т. к. полностью подрывает основания для этой заповеди. **Тот, кто хочет, чтобы заповедь действовала всегда и везде, должен будет столкнуться с тем, что заповедь не будет действовать никогда и нигде.** Ее абсолютизация подрывает основания ее возможности: будь истина «не убий» абсолютной, она бы вообще никогда не смогла появиться на свет, не говоря уж о вечном существовании. Коль скоро эта заповедь не абсолютна, то это должно касаться и других менее опасных заповедей. **Коль скоро христианские заповеди – вообще не применимы всегда и везде буквально, то должны быть определены условия, при которых они действуют, и как они действуют.** Для того, чтобы определить эти условия, можно действовать двумя путями: первый – на основании критерия, имеющего высокое (не ниже, чем сами заповеди) происхождения определить степень применимости той или иной заповеди. Например, мы устанавливаем таким критерием ценность человеческой жизни – (как можно большего числа человеческих жизней) – в таком случае – можно убить одного, если его деятельность несет смертельную угрозу для большего числа людей. Можно убить даже при самообороне, т. к. в этом случае кто-то один (нападающий или защищающийся) обречен на смерть. Пусть в таком случае, это будет смерть нападающего, т. к. нет гарантии, что убив одного, он не остановится. Во всех других случаях, убийства, по всей видимости, должны быть запрещены. Можно избрать и другой критерий, и тогда степень применимости заповедей изменится...

Можно пойти и совершенно другим путем – попытаться определить условия действия заповедей эмпирически. Просто описать различные, в разных обстоятельствах попытки действовать согласно тому или иному правилу – и показать, к какому результату это в различных случаях приводило. Потом можно даже подумать над тем, совпал ли этот результат с тем, что хочет церковь, или люди, или тот, кто действовал...

Макиавелли избирает именно этот, второй путь. Он не может выдвинуть критерий априорно, т. к. без опоры на религиозную доктрину он не смог бы его обосновать. Поскольку он решил оставить религию за скобками, то ему остается брать моральные максимы (доставшиеся ему от христианской и античной этики, и о том, почему именно эти добродетели считались добродетелями, Макиавелли никогда не задумывался) и проверять их действенность во всех возможных обстоятельствах, чтобы потом подвести итоги.

Цели и средства. Технологизм и эмпиризм Макиавелли

Б. Рассел писал по поводу Макиавелли: «его политическая философия носит научный и эмпирический характер, основана на его собственном деловом опыте и ставит своей целью указать средства для достижения намеченных целей, безотносительно к тому, признаются ли эти цели хорошими или дурными»⁴. В самом деле, эмпиризм Макиавелли бросается в глаза. Любая глава в «Государстве» начинается с постановки проблемы, затем идут бесконечные (порой даже скучные) нагромождения исторических примеров, и наконец, следуют выводы. Логика Макиавелли проста: если мы хотим добиться такой-то цели, мы должны использовать такие-то средства или же – если мы используем такие-то средства, то мы не достигнем ничего другого, как такой-то цели. Цели и средства у Макиавелли находятся в жесткой зависимости друг от друга.

Пресловутое выражение «цель оправдывает средства» у Макиавелли не встречается, но в принципе вполне применимо к его подходу. В самом этом выражении (которое считают сущностью «макиавеллизма» и чуть ли не порождением дьявольского ума) на самом деле не содержится ничего крамольного. Это простая тавтология, т. к. средство и есть то, что есть не для себя, а для другого, и в ней, в цели, имеет свое определение и ценность, *если оно в самом деле есть средство*. Однако, под выражением «цель оправдывает средство» часто имеют в виду нечто совсем другое, а именно, что ради благой цели дозволительно, даже обязательно пользоваться в качестве средства тем, что для себя вообще не есть средство, нарушить то, что для себя священо, следовательно, делать преступление средством для достижения благой цели. Здесь следует сказать, что лично Макиавелли никогда не выступал за такую этическую максиму и даже высказывался против нее (см. цитату в начале работы). А если в каких-то случаях Макиавелли показывал как с помощью преступлений те или иные лица достигали целей (как благих, так и злых), то это не отражает личной позиции автора. **Максима «цель оправдывает средства» носит у Макиавелли не этический, а методологический смысл.**

Весь мыслительный труд Макиавелли направлен на установление того, какие действия ведут к каким целям, и наоборот: какие цели требуют каких средств и действий. Формула: «ради благой цели позволительны любые средства» противоречит вышеназванной исходной установке прежде всего потому, что она вообще подрывает возможность теории, подрывает необходимость устанавливать взаимоотношения между теми или иными средствами и целями. Почему это так? Да потому, что любое действие имеет позитивную сторону, которую всегда можно выдать за цель. Убийство ведь совершается не ради убийства, а ради справедливости, например. Воровство совершается не ради воровства, а ради благополучной жизни, которая сама по себе есть благая цель. Можно сказать, что люди всегда движимы только благими целями. А раз так, то формула «для благой цели годны любые средства» есть этическая максима, которая просто разрешает делать все, что угодно. Поскольку Макиавелли вообще берется за то, чтобы различить одни средства от других, он уже поэтому не является сторонником максимы, разрешающей делать все, что угодно. Поскольку ему необходимо различать средства, то он различает их по степени пригодности целям. Не добрые и злые, не истинные и неистинные, а полезные и бесполезные, ведущие к цели или же удаляющие от нее – вот по какому принципу делаются различия. Подход Макиавелли можно было бы назвать утилитаристским или прагматическим, но лучше всего к нему подходит имя технологического (т. к. греческое слово технэ переводится в том числе и как искусство). Техника по сути, это и есть «знание как», знание средств для достижения цели. Техника – это инвариантная, независящая от обстоятельств последовательность действий всегда ведущая к определенному

⁴ Рассел Б. История западной философии. Т. 2 – Новосибирск, 1994 г., 19 с.

результату. В зависимости от того, нужен или не нужен тот или иной результат, применяется та или иная техника. Как основоположника науки о политической технике Макиавелли рассматривали такие исследователи как Л. Руссо, Э. Эрколе, Д. Джентиле ⁵. Превращается ли методологический технологизм у Макиавелли в этический? В какой-то степени – да. Идеальный политик (образ которого Макиавелли специально не рисует, но тем не менее, его можно восстановить) – это идеальный технолог. Можно даже сказать (помня греческое значение слова технэ), что идеальный политик – это артист, искусник. Это человек, в совершенстве владеющий всеми политическими техниками и легко применяющий их в зависимости от тех целей, которых он хочет добиться.

Идеальный государь сам по себе не добр и не зол, но в зависимости от обстоятельств должен уметь быть и добрым, и злым. Таким образом, идеальный государь не обладает определенной природой, он неопределенность, могущая определиться во что угодно и вновь вернуться в саму себя. Идеальный государь в силу своей неопределенности универсален (на этом основании Л. Баткин причисляет Макиавелли к «гуманистам», т. к. они преследовали идеал универсального человека) ⁶. Именно за универсальность, а не за коварство или жестокость, хвалит Макиавелли Цезаре Борджа. Этот политический деятель был гением политической техники, виртуозным артистом, имеющим опыт, разум, для того, чтобы этот опыт осмыслить, и силу для того, чтобы его применять. Цезаре Борджа мог бы быть назван идеальным политическим деятелем, идеальным государем, однако, он оказался бессильным против более могущественной и всеопределяющей (в том числе и в политике) силы – судьбы.

⁵ Юсим М. А. Этика Макиавелли. – М., 1990 г., 61–64 с.

⁶ Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. – М., 1978 г., 132 с.

Доблесть и судьба. Границы технологизма

О Цезаре Борджа Макиавелли писал: «не мог бы предложить новому князю лучшее поучение, чем пример его дел. Если мероприятия герцога не помогли ему, это не его вина, а последствие необычайной и крайней враждебности судьбы» ⁷. Итак, судьба – это сила куда более могущественная, чем те силы, которые могут быть в распоряжении человека. Если мы присмотримся к жизни герцога Борджа, то мы увидим, что все препятствия, которые возникали у него с применением технологий господства (не путать с просто препятствиями, которые как раз и преодолеваются с помощью этих технологий и по сути препятствиями не являются) возникали из конечности и определенности его как человеческого существа.

Во-первых, политический деятель, как было показано выше, должен сохранять свою неопределенность для того, чтобы быть по необходимости то добрым, то злым. Однако, раз определившись, т. е. воспользовавшись одной из техник, политик не в состоянии сохранять свою неопределенность – в памяти людей он остается как тот, кто «добр» или тот, кто «зол», или тот, кто делал то-то и то-то. «Нельзя быть сразу и милосердным и жестоким», – писал Макиавелли. **Поскольку обстоятельства меняются, то имидж, который сегодня может быть хорош, завтра будет способствовать падению. Падение неизбежно так же, как и необходимость определиться.** Впрочем, против этой необходимости так же существуют техники. Это использование возможностей времени (т. к. сделанное со временем забывается), использование возможностей места (действовать там, где о прошлых деяниях никто не знает) и использование техники «подставных лиц». Политический деятель, преследующий свои цели, может не определяться сам и выполнять определенные действия руками других людей. Таковой может быть позиция, например, секретаря или тайного советника, который преследует свои цели и советует что-либо публичному политику, тем самым подставляя его под круг судьбы. Истории известны примеры секретарей, переживших нескольких своих «хозяев». Впрочем, той же тактикой может пользоваться и сам политический деятель, поручая те или иные действия своим подчиненным. (Царь всегда остается не причем, виноваты министры). Именно так поступил Цезаре Борджа, когда ему потребовалось жесткой рукой навести порядок в Романье. Он поручил это жестокому Рамиро д'Орко, который справился с поручением настолько хорошо, что вызвал по отношению к себе и страх, и ненависть. Вернувшись в Романью, Борджа казнил д'Орко и выставил его тело на обозрение, показав тем самым, что все жестокости исходили не от него, а от наместника.

Другим препятствием в осуществлении техник господства оказалась уже не духовная определенность (которую, как оказалось, можно пытаться преодолеть), а физическая определенность. «Он обдумал все, что могло произойти при кончине отца, от всего нашел средство, не подумал лишь об одном: что, когда отец будет умирать, он окажется при смерти сам» ⁸. Судьба может внезапно послать болезнь или смерть, и осуществление задуманного остается под вопросом из-за отсутствия самого деятеля. Правда, XX век придумал технику и на этот случай: «культ бессмертного вождя» многоликого, всегда современного. Кто только не объявлял себя верным ленинцем, «Ленин сегодня!» и Сталин, и Хрущев, и Брежнев, и Горбачев... Таким образом, техника состоит в том, чтобы готовить себе последователей, продолжателей и оставить им такое имя, чтобы они были согласны быть продолжателями.

Впрочем, судьба является и в еще одной ипостаси, и здесь она наносит удар в самое сердце технологизма: она путает цели и средства, лишая технику инвариантности, жесткой последовательности в действиях (стратегии) и ритме (тактике). «Император Тит, – писал

⁷ Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Т. Ливия. О военном искусстве. – М., 1996 г., 56 с.

⁸ Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Т. Ливия. О военном искусстве. – М., 1996 г., 59 с.

Макиавелли в одном из своих писем, – в тот день, когда не был кому-нибудь благодетелем, считал государство под угрозой; другой увидел бы угрозу в тот день, когда сделал бы кому-либо приятное. Многие, семь раз отмерив и взвесив, успевают в своих замыслах. Нынешний папа, который действует всегда наобум, случайно, безоружный, добивается того, что навряд ли удалось бы ему, действуй он по плану и военной силой»⁹. Макиавелли часто говорит о том, что очень часто различные действия приводят к одному и тому же результату, и наоборот, одинаковые действия ведут к разным результатам. Все зависит от времени и обстоятельств. Судьба вмешивается в сам принцип технологизма в жесткую детерминацию целей и средств. **Судьба как бы атомизирует реальность, превращает каждый поступок в событие, которое имеет смысл само по себе, а не в контексте.** Сущность судьбы и есть событие, т. е. дарование всему его самости, его собственного смысла.

Качество, которое по отношению к судьбе может иметь человек называется у Макиавелли – доблесть (*virtu*). Значение этого слова у Макиавелли не совсем однозначно. Можно говорить о том, что доблесть включает в себя несколько различных требований. Во-первых, доблесть состоит в действовании, в страсти, в смелости, в интуитивном принятии решений. («Судьба благоволит смелым» – одна из любимых поговорок Макиавелли). Поскольку судьба принципиально антитехнологична, то действие «наобум», действие со страстью, находится в некотором смысле в гармонии с судьбой. Таким образом, решительный или иррациональный поступок может совпасть с глубинным смыслом провидения.

Второй способ поведения по отношению к судьбе, и это тоже является доблестью, – это борьба с судьбой. Это как раз и есть хитрое, разумное поведение, учет всех меняющихся обстоятельств и искусное владение техниками господства. Дobleсть состоит здесь в умении обращать изменяющиеся обстоятельства в свою пользу. В этом случае Макиавелли представляет судьбу как полноводный, всеразрушающий поток, а доблесть в виде могучей плотины, которая направляет этот поток в нужное русло.

И, наконец, третий смысл слова доблесть заключается в умении мужественно принять то, что выше твоих сил, это смирение перед судьбой как необходимостью, терпение. Дobleсть первого рода свойственна юношам или глупцам, доблесть второго рода – зрелым мужам, людям сильным и умным (как говорит Макиавелли: «сочетающим в себе повадки льва и лисицы»), доблесть третьего рода свойственна старикам и мудрецам.

В доблести первого рода говорит только склонность к внутреннему чувству, желанию, моментальному порыву и полное игнорирование всякой внешней реальности. В доблести второго рода есть как внутренние желания, субъективные цели, так и понимание необходимости изучать внешние обстоятельства для того, чтобы достигать этих целей; и, наконец, в доблести третьего рода присутствует отказ от собственных целей и признание власти обстоятельств. Во всех трех случаях господствует судьба, т. к. она не только внешние обстоятельства, она же задает и внутренние желания, внезапные озарения, субъективные цели, личное призвание. Поскольку судьба все превращает в событие, то и каждый человек есть событие, каждый его поступок есть событие. Основой технологического подхода, который казалось бы борется с судьбой, все равно является сама судьба, т. к. борьба осуществляется некой упорствующей самостью против других самостей (особенностей – если речь идет о вещах как процессах), а самость даруется судьбой, самость принципиально антитехнологична, противоречит технике по определению. **Поэтому враг техники находится не только вовне, сколько внутри нас самих, и доблесть вовсе не альтернативная судьбе субстанция, а способ (модус) осуществления судьбы,** механизм обратной связи, ответа (ответственности) судьбы (а, следовательно, и каждой самости, каждого события) перед самой (самим) собой.

⁹ Юсим М. А. Этика Макиавелли. – М., 1990 г., 27 с.

Проблема идеального политического деятеля

Кто же в таком случае является идеальным политическим деятелем? Доблесть какого рода вызывает больше всего симпатий у Макиавелли?

Ясно, Макиавелли не симпатизирует глупцам, и случайные удачи воспринимаются им как данность, с которой надо считаться. Иногда даже поведение папы (Юлий II был как раз воплощение антитехнического образа действий, его решения никогда не обдумывались тщательно) вызывало у Макиавелли усмешку. Единственная категория людей, в отношении которых действия судьбы Макиавелли считал справедливыми – это юноши. Юноши горячи, действуют необдуманно, и это роднит их действия с действиями глупцов, но юношам глупость прощительна в силу возраста. Макиавелли может завидовать удачам молодых, но никогда не рекомендует бесшабашность в качестве жизненной максимы.

То же самое относится к доблести, свойственной старикам и мудрецам. Смирение перед судьбой, обстоятельствами, глубокое проникновение в суть вещей и признание их оправданными, разумными вызывает у Макиавелли уважение, но не более того. Старик или мудрец не склонен действовать, совершать поступки, т. к. для него действительность и так полна смысла, который не стоит разрушать. По этим претензиям мы можем судить, что симпатии Макиавелли лежат на стороне того вида доблести, который связан с **разумным действием**. Это золотая середина, свойственная зрелому возрасту, это доблесть, объединяющая в себе характер льва и лисицы. При этом, это единственная доблесть, о которой Макиавелли всегда пишет возвышенно и с восхищением. Цезаре Борджа одновременно является и образцом для подражания. Казалось бы, проблема идеального политического деятеля разрешена? Однако, это не совсем так. Макиавелли, как было показано выше, отчетливо сознает границы технократизма и всевластие судьбы, которое как раз и было продемонстрировано на примере Борджа. Упрек, который делает Макиавелли самому Борджа и состоял в том, что Борджа рассчитал все, кроме судьбы. Все три названные виды доблести хотя и являются тремя разными отношениями к судьбе, на сознательном уровне они такое отношение не осуществляют. Ни одно из этих отношений не знает судьбу в ее целостности, в ее особенности и единичности, не имеет дело с судьбой как таковой. И особенно это относится к техническому поведению, которое вообще мыслит себя как борьбу с судьбой, как хозяйствование над своей судьбой. Представление о судьбе как слепой силе, как необходимости, роке и т. д. недостаточны. Во-первых, такое представление ничего не знает о том, что судьба определяет, дарует определенность, самость, единичность. Во-вторых, такое представление ничего не знает о том, что судьба дарует историчность самому человеку (юность, зрелость, старость), так и истории (ведь в зависимости от **времени**, те или иные средства ведут к целям сегодня и не ведут завтра). В итоге – **судьба есть единичная историчность и историческая единственность**. Ни один из трех видов доблести не знает о судьбе в таком качестве, тем не менее осуществляя ее. Знание о судьбе как таковой и теперь уже сознательное к ней отношение дает нам совершенно другой тип политического деятеля и человека вообще. Поскольку такой человек (в отличие от описанных выше типов) сознает, что он в любом случае подвластен судьбе и осознает, что она есть историческая единичность и единичная историчность, то **логичнее всего было бы для этого человека искать свое единственное личное историческое призвание и в то же время единственную для данного народа и данной эпохи историческую задачу, которую ему надо осуществить**. Это требует мыслящего отношения к себе, к истории, к судьбе. При этом, такое мышление не будет техническим расчетом.

Для Макиавелли такой исторической задачей и было объединение Италии (это **именно историческая задача, а не «благая цель»**, оправдывающая средства, т. к. объективно говоря, в объединении Италии нет ничего ни благого, ни злого). А единственным человеком,

имеющим шанс совершить это историческое деяние был Лоренцо Медичи. Ему и только ему предназначался «Государь». К сожалению, сам Медичи упустил свой шанс и остался в истории кем угодно, только не выдающимся политическим деятелем. С другой стороны, «Государем» воспользовались те, кому он не предназначался: соответственно они и не могли понять его во всей глубине, т. к. **для понимания необходим не только текст, но и прежде всего судьбическая предрасположенность самого понимающего, читающего.** Так текст «Государя» был многократно поверхностно перетолкован и стал основанием для иезуитской логики «макиавеллизма».

«Объединение Италии» как историческая задача не вычислялось Макиавелли, не выводилось из опыта и вообще кажется искусственной эмоционально-патриотической привязкой к тексту «Государя». Между тем, это самое главное, что двигало автором, и главенство этого главного не доказуемо ни рационально, ни эмпирически, оно устанавливается априорно, причем не каким-то человеком, а самой судьбой, через посредство этого человека. То, что объединение Италии было не прихотью Макиавелли, а исторической задачей, доказала потом сама история, т. к. Италии пришлось пройти через объединение к грядущим поколениям политических деятелей пришлось решать эту задачу (для сравнения: есть масса народов, мыслители, которых не ставили себе такой задачи, а политики ее не решали). Если же говорить абстрактно, то для Макиавелли идеальный политический деятель – это тот, кто сознает свою единственную историческую задачу и служит ей.

Заключение

Макиавелли в истории политической мысли

В самом начале данной работы мы предположили, что текст Макиавелли поможет нам пролить свет на сущность эпохи Возрождения вообще. Дело в том, что «эпоха Возрождения» была открыта совсем недавно, в XIX веке. XIV–XV века все время рассматривались историками то как «конец средневековья», то как «начало Нового Времени». Лишь Буркхардт и Мишле заговорили о Возрождении как особом периоде, в котором господствуют особые принципы. Сразу же в мировой культурологии возникла дискуссия об этих принципах эпохи. Одни видели такие признаки в реставрации античного неоплатонизма, другие – в гуманизме, третьи – в антиклерикализме и т. д. Но в XX веке другие ученые все же предложили вернуться к старому пониманию возрождения как конца средневековья. Оказывается, что не только неоплатонизм, но и арситотелизм (особенно в части этики и политики) был очень популярен в те века; оказывается, гуманизм, или гуманитарные науки были лишь малой, незаметной частью в господствовавшей тогда схоластической науке; оказывается, что анализ религиозного сознания тех лет позволяет говорить скорее о возрастании религиозного фанатизма, нежели антиклерикализма. Таким образом, «принцип эпохи» так и остался ненайденным.

Анализ текстов Макиавелли показывает, что и в самом деле, нет принципа, которому бы мог вручить себя мыслитель. Если сравнить текст Макиавелли с текстами политических философов Средневековья или Нового времени, то можно увидеть, что итальянский ученый не начинает свои рассуждения ни с понятий свободы или права, ни с понятий гражданского общества или народа. Именно потому Макиавелли говорит о судьбе, что у него нет **априорных оснований**. Эпоха Возрождения – это особое время, время «между временами». Такие эпохи, по словам Маркса, наступают «вслед за завершенной в себе философией и за субъективными формами ее развития и имеют титанический характер потому, что грандиозен разлад, образующий их единство. Эти эпохи оказываются несчастливыми и железными, потому что их боги умерли, а новая богиня является еще непосредственное в виде неведомой судьбы, в виде чистого света или сплошного мрака. У нее еще нет красок дня»¹⁰.

Не случайно так органичны для Макиавелли эсхиловские слова, «техника слабее судьбы». Но у Эсхила эти слова произносит как ни странно, титан-Прометей, посвятивший себя тому, чтобы борясь с богами, давать людям знания, искусства (технэ). Макиавелли также противоречивый, межэпохальный мыслитель, но его противоречия не формально-логического характера. Это противоречия между различными пластами мысли. Текст располагает все фразы в одной плоскости: рядом могут соседствовать и принципиальная, выстраданная мысль и шутивное, непродуманное замечание. Попытки урвать или примирить их приведут только к искажению мысли Макиавелли, которое равным образом может вылиться в как запутанный противоречивый комментарий, так и в гладкую, упускающую все существенное схему. Только предварительная, в процессе чтения оценка статуса каждой мысли может дать в итоге адекватное понимание.

¹⁰ Маркс К. Различие между натурофилософией Демокрита и натурофилософией Эпикура.// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.40, 110 с.

Б. Спиноза. Самая дискуссионная этика

Бенедикт (Барух) Спиноза родился в Амстердаме в 1632 г. в семье богатого еврея, выходца из Португалии. Уже в раннем детстве, учась в религиозном училище «Эу-хаим» при местной синагоге, Спиноза проявил себя как очень способный ученик. Его интересы сосредотачивались в традиционной для еврейского образования области – интерпретация Талмуда. В дальнейшем в его поле зрения попадают средневековые еврейские философы, например, Маймонид, в чьем мышлении большую роль играл Аристотель. Это была его первая встреча с европейской традицией. Но уже она привела к тому, что Спиноза стал внушать своим учителям опасения. Они были тем больше, чем больше надежд связывалось с будущим Спинозы. Раввины даже предложили ему пенсию в тысячу флоринов за то, чтобы он согласился молчать и время от времени посещать синагогу. Но Спиноза занялся светскими науками. Отношение между словом Писания и разумом все больше и больше волновало его. Воспитанный учителем каббалистом, для которого каждый слог в Ветхом Завете не мог быть случайным, Спиноза унаследовал это стремление к необходимости. Но именно Священное Писание с этой точки зрения и не удовлетворяло его. Зато в философии Декарта Спиноза нашел то, что искал. Он отнесся к ней с величайшим религиозным рвением, и лишь додумал ее до конца, исправил те редкие случайности, которые еще встречались, по его мнению, в философии Декарта. Совершенно верно и точно сказал по этому поводу Гегель: «Система Спинозы представляет собою объективирование философии в форме абсолютной истины» (Гегель Г. В. Ф. Соч. т. XI Лекции по истории философии, ч. 3 Ленинград 35 г. стр. 284).

Но отношения между наукой и словом Писания безусловно имеют не только теоретический, но и политический аспект. Это Спиноза почувствовал на собственном опыте. Еврейские раввины предали его анафеме, а затем изгнали из Амстердама. Спинозу обвиняли в богохульстве, атеизме, безнравственности. А он в свою очередь был уверен, что не Писание, полное нелепостей, является оплотом нравственности, свободы человека, а именно разум.

Декарт не создал стройной этической концепции, в то время как Спиноза именно в ней чувствовал настоящую потребность. Вот те условия и тот круг идей, которые заботили Спинозу. Они нашли свое отражение в основных его трудах: «Основы философии Декарта» (1663 г.), «Богословско-политический трактат» (1670 г.) и «Этика» (1675 г.).

Благодаря этим и другим работам Спиноза нашел признание в кругу образованных людей своего времени. Он мог прожить жизнь полную удовольствий, не зная недостатка ни в чем, но от всего этого он отказался, действуя в духе своей «Этики». Спиноза скончался в 1677 году, оставив после себя философскую систему, снискавшую себе не меньше почитателей, чем врагов. Из современников мысляще спорил лишь один Лейбниц. В XVIII веке каждый начинающий трудиться на поприще философии считал своим долгом преодолеть Спинозу. Как выразился Лессинг, со Спинозой обращались как с «мертвой собакой» прежде грозной, но теперь не способной никого укусить. Из просветителей прежде всего старались М. Мендельсон в Германии и Кондильяк во Франции. Последний посвятил Спинозе добрую часть своего «Трактата о системах». Такого рода опровержения есть нечто вечное, они являются образцом грубости и бессмысленности. Именно так опровергали затем Канта, Гегеля, Ницше и т. п. Кондильяк, останавливаясь на первой странице «Этики» Спинозы сразу заявляет, что ему неясно, что такое «субстанция», ибо нет вещи, в которую можно ткнуть пальцем и назвать этим именем. Следовательно субстанция не существует, это лишь слово, и все остальные определения лишь темная игра словами. А поскольку доказательство всех теорем, по замечанию Гегеля, у Спинозы «состоит в рассудочном сведении их к недоказанным предпосылкам», т. е.

первоначальным определениям, то Кондильяку не составило большого труда доказать, что все теоремы Спинозы столь же непонятны, запутаны и темны, что и определение субстанции. Таким образом вся критика строится по формуле «чего не понимаю, того не принимаю». Кондильяку не мешало бы послушать совет самого Спинозы: *Non ridere, non lugere, nique detestari sed intelligere*. Не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать.

За «недосказанность» предпосылок за «догматизм» и «некритичность» Спинозу ругали Кант и Фихте. Лишь Якоби и Шеллинг впервые вернули к нему интерес. Ведь критицизм Канта оказался самопротиворечив, в основе этого критицизма все же лежало некое положительное знание. Кант исследовал рассудок, но не разум. Первоначальные же определения Спинозы имеют, по свидетельству Гегеля, спекулятивную, разумную природу. Поэтому уже Шеллинг утверждал, что современное мышление находится у Спинозы «в плену», пытаясь освободиться, но «безуспешно» (Шеллинг М. 89 соч. т. 2 стр. 416). Гегель высказался еще более резко: «быть спинозистом – это существенное начало всякого философствования» (Гегель, Г. В. Ф., Собр. Соч., т. XI, стр. 285).

Но если Спинозу нашли непонятным и запутанным, то как должны были оценить Гегеля? Его философию ждала еще более злая судьба. Его тоже с середины XIX и до середины XX держали за «мертвую собаку». А вместе с наступлением эпохи иррационализма, наступило и самое плохое время для философии Спинозы.

Создается впечатление, что Л. Шестов считал Спинозу чуть ли не своим личным врагом, когда в своей книге о Кьеркегоре, а еще раньше в работах «Афины и Иерусалим» и «На весах Иова» противопоставляет спинозовскому требованию «Не плакать, а понимать» логику библейского Иова Плачущего, жалующегося, и не желающего слушать доводы рассудка. Спиноза представлялся бессердечным резонером. Однако, это вряд ли верно, т. к. Спиноза хоть и прибегал к рассудку (геометрический метод), но его делом был разум, а это нечто совсем иное, что представляется Шестову. Не отвлеченность и холодность – принципы Спинозы, а страстная любовь к Богу. Шестов выступал скорее не против Спинозы, которого возможно лично никогда и не изучал, а если и начала читать, то лишь наскоро нашел подтверждение заранее выработанному мнению. Шестов, таким образом, выступил против того, что он считал философией Спинозы, боролся со своими представлениями о Спинозе, как Дон Кихот со своими представлениями о ветряных мельницах.

К сожалению мнения очень живучи. Еще при жизни Спинозы к его философии приклеивались ярлыки: «атеизм», «пантеизм», «детерминизм». Эти ярлыки были многократно осмеяны теми, кто всерьез изучал Спинозу: Якобы, Шеллингом, Гегелем, Фейербахом, но и сегодня первое, что говорят о Спинозе, так это «пантеист», «атеист», человек, отрицающий «свободу», и т. д. Но и в XX веке было немало серьезных последователей и исследователей философии Спинозы. Например, А. Эйнштейн, М. Блондель, И. Ясперс, Ж. Делез, Э. В. Ильенков, Л. С. Выготский.

Данный очерк, безусловно, не может быть серьезным исследованием. Здесь ставится цель лишь изложить основные положения спинозовской «Этики» или же те из них, которые кажутся наиболее значительными, наиболее актуальными и содержащими опровержения общепринятых мнений о философии Спинозы.

Данное произведение состоит из пяти частей, каждая из которых содержит ряд определений, аксиом, постулатов, теорем, лемм, схолий, следствий и т. п., посвященных той или иной проблеме. Порядок этих частей неслучаен, т. к. Спиноза, следуя метафизической традиции, укореняет этику в онтологии, т. е. учения о сущем. Высшим же сущим является Бог. Поэтому этика начинается с рассмотрения учения о Боге.

«Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущ-

ность» (Спиноза. Этика. М-Л 1933 стр. 1), – пишет Спиноза. Каждый из терминов, входящих в это определение оговаривается. заранее, либо доказывается позднее.

Субстанция – это «то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (стр. 1).

Атрибут – «то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность» (стр. 1).

Кроме того, Спиноза дает понятие модуса. «Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами то, что существует в другом и представляется через это другое» (стр. 1). Понятие модуса служит для обозначения всех наличных, видимых нами, определенных вещей мира. Свободной же вещью может быть названа только та, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою. Необходимой же, или лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу (стр. 1). Под этим понятием свободы и необходимости мог, пожалуй, подписаться бы каждый. Другое дело, что Спиноза считает, что только Бог удовлетворяет этому требованию. Человек, тот или иной, свободен, по Спинозе, равно настолько, насколько он Бог, а не модус. Далее Спиноза на протяжении 1 части доказывает, что Бог необходимо существует (дана новая вариация на тему онтологического доказательства), что он един, что он существует и действует по необходимости своей природы, что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в Боге и зависит от него, что без него не может существовать и быть представлено, что все предопределено Богом, но не из его свободы воли (т. к. Бог не имеет воли, приписывание ее ему является, по Спинозе, антропоморфизмом), а из абсолютного благоизволения, т. е. из бесконечного его могущества.

Таким образом, мы можем видеть, что обвинение в атеизме совершенно безосновательно, Спиноза лишь специфически понимает Бога, не так как, например, католическое богословие. Но ведь если всех называть по этому принципу атеистами, то по замечанию Гегеля придется «обвинить в атеизме не только евреев и магометан за то, что они знают Бога только как господя, но также и всех многочисленных христиан, которые рассматривают Бога только как непознаваемое, высшее и потустороннее существо (Гегель Г. В. Ф., Энциклопедия философских наук, М., 1974, т. 1, стр. 329).

Упрек в пантеизме также совершенно необоснован. „Если, как это часто бывает, под пантеизмом понимать учение, рассматривающее в качестве Бога конечные вещи как таковые и комплекс этих конечных вещей, то следует освободить философию Спинозы от упрека в пантеизме, т. к. согласно ей, конечные вещи или мир вообще, просто не обладает истиной...“ – пишет Гегель (стр. 330). „В системе Спинозы мир есть лишь феномен, нечто, не обладающее действительной реальностью“, это „философское учение, утверждающее, что есть Бог и только Бог...“ (стр.172). Фейербах же добавляет к этому, что если существование вещей „не есть истинное, не есть существование субстанции, то вместе с тем уничтожается также существование детерминизма, который относится лишь к вещам в их единичности. Спиноза лишь кажущийся детерминист, а Гоббс, напротив, истинный...“ (Фейербах Л. История философии. т. 1 М. 74 г. стр. 400).

Таким образом, если следовать мысли самого Спинозы, а не подходить к нему с точки зрения иной философии и... „кто не с нами, тот против нас“, обвинения в атеизме, пантеизме и детерминизме – откажутся лишь ярлыками и недоразумениями. Это происходит из-за того, что все определения, касающиеся Бога, субстанции, непосредственно переносят на человека, тогда как о человеке у Спинозы еще не было речи. Глава вторая, однако, уже посвящена природе и происхождению души. „Мы показали, – пишет Спиноза, что из сущности Бога должно вытекать бесконечно многое бесконечно многими способами. В него войдет то,

что может привести нас, как бы руку за руку, к познанию человеческой души и ее высочайшего блаженства“ (стр. 37).

Можно сказать, что вторая часть содержит гносеологию Спинозы. Из бесконечного количества атрибутов Бога нам известны только два: мышление и протяжение. Человек определенным образом выражает оба эти атрибута. Он есть вещь мыслящая (душа) и вещь протяженная (тело). Это тело подвергается различного рода воздействиям и действует само. В душе, поскольку она действует, возникают идеи. „Если объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, то в этом теле не может быть ничего, что не воспринималось бы душою“ (стр. 46). „Человеческая душа способна к восприятию весьма многого, и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить тело“ (стр. 52). „Если мыслящее тело бездействует, – комментирует Э. В. Ильенков, то оно уже не мыслящее тело, а просто тело. Если же оно действует, то никак не на мышление, ибо самое его действие представляет собой мышление... Мышление не продукт действия, а самое действие“ (Диалектическая логика. М. 84 г. стр. 31).

Спиноза разрешает здесь так называемую „психофизическую проблему“ перед которой пасовали картезианцы (Мальбранш, Гейлинкс и др.). Если мышление и протяжение не имеют между собой ничего общего, то как представления приводят в движение тело, а воздействия, которым подвергается тело, вызывают представления в душе? Спиноза не проводит грани между протяжением и мышлением. Они оба атрибуты **единой** субстанции. Следовательно нет чисто „психических“ и чисто „физических“ процессов. Любой процесс – психофизический. Совершенным мыслям соответствуют совершенные состояния тела (мы их просто не видим, они происходят на уровне движений глаз, движений клеток мозга). Совершенным состояниям тела соответствуют совершенные мысли.

Мыслящее тело (то есть единая субстанция, которая может быть выражена через протяжение или мышление, подобно тому как функция может быть выражена через график или через уравнение) обладает бесконечной восприимчивостью и активностью. Встречаясь с другими телами, оно „снимает“ с них их форму и включает в свой тезаурус.

Мыслящее тело обладает способностью строить свои действия по форме любой, а не одной или нескольких определенных вещей, как автомат. Автомат более совершенен в определенных действиях, зато у человека число этих действий неограниченно. Человек не создан для чего-то специального, а значит, создан для всего.

„Душа может смотреть на внешние тела, как бы на находящиеся налицо, хотя бы они на самом деле и не существовали...“ (Спиноза стр. 53). Это есть образы вещей, а соответствующая способность души – воображение. В самом воображении нет ничего страшного, до тех пор пока воображаемое не принимают за существующее. В воображении нет достоверности, т. к. в воображении и в памяти „сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела“, а не с „сообразно с порядком разума“ (стр. 35). Воображение и беспорядочный опыт – есть познание первого рода. Ко второму роду относиться разум, а к третьему – интуиция. „Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно“ (стр. 68).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.