

3. Замков О.О., Толстопятенко А.В., Черемных Ю.Н. Математические методы в экономике. М.: ДИС, 1997.

Рыскельдиева Л.Т.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ ДЖ. САНТАЯНЫ

Обращение к текстам скептической философии актуально, ибо скептицизм всегда, а в современной философии особенно, воспринимается как источник деструктивной для философского дискурса компоненты. В этом аспекте “новая онтология” Дж.Сантаяны исследована недостаточно, в отечественной литературе отсутствуют серьезные работы. На материале текста Дж.Сантаяны “Скептицизм и животная вера” [см. 1] автор впервые предлагает увидеть особый, “эстетический” вариант скептической философии.

Тексты Дж.Сантаяны часто издаются, их можно назвать популярными и читаемыми, однако их автор, как и подobaет романтически, платонистски и, вместе с тем, в теоретическом отношении скептически настроенному мыслителю, не оставил после себя школы, не принадлежал никакому “направлению” или “течению”. Искренне восхищаясь *практической* способностью привести свою жизнь в соответствие со своим скептицизмом, Дж.Сантаяна воздает должное силе и горячности индусов, которые, по его мнению, как “праведные схоласты”, отвергают мир. Не проводя, впрочем, различий между религиозными идеалами брахманизма и буддизма, Сантаяна увидел их философское обоснование именно в скептицизме, основным выводом которого является тезис “жизнь – это сон”. Этот, как мы знаем, ведантистский тезис показывает Сантаяне истинное происхождение традиционного религиозно-философского учения индусов – “эготизм спасенных” (90) как учение мудрецов и пророков, основавших традицию, отстояние (культурное и языковое) от которой так хорошо осознаёт этот рафинированный “американский европеец”. Это отстояние не позволяет ему видеть в скептицизме ведантистского типа моральное предписание для себя – увидев силу и убедительность доказательств иллюзорности и нереальности мира (степень убедительности повышается здесь за счет богатства выразительных средств и обилия метафор в древнеиндийских текстах), он не может увидеть такой же выразительности в императиве, обоснованном ведантами. Этот императив, требующий ухода, отказа от мира, держащего меня в тисках моих страстей, грехов, волений, и реальность этого императива, воплощенного в жизни древнеиндийских учителей, Сантаяна называет великим уроком. Впрочем, только уроком, который может вызвать восхищение, но так и не стать практическим посылом. Что делать европейцу, который понял глубину этой восточной мудрости? Как беспристрастный философ, а в данном случае, созерцатель глубин индийской мысли, он ближе к поэту и свободен от веры учителям, к тому же его совершенно не устраивает аскетизм, обоснованный обвинениями в адрес Его. Что делать мне с моим “я”, если только оно заставляет меня утверждать существование в себе или в чем-либо другом? (см. 90). “Это моё несчастное Я, примостившееся в темноте, одно из сбившихся в кучку дураков, жадных и охочих до иллюзий, несет ответственность за этот спектакль...” (91). Что делать, если Я всё понимает, но не знает, что делать?

Итак, “уроки индусов” для Сантаяны состоят в следующем: во-первых, в радикальности их скептицизма, превратившего картину мира в сон или спектакль; во-вторых, из такого “театрализованного” скепсиса они нашли силы сделать практические выводы и “пренебречь” захватывающим зрелищем. “Спектакль” индусов, отмечает Сантаяна, был полон метафор, и от него труднее отказаться, чем от “политического и романтического попури, наполняющего головы европейцев” (92). Восхищаясь мужеством индийских мудрецов, которые “могли сидеть неподвижно, лишённые страха в своём священном скепсисе” (92), Сантаяна всё же признаётся в своей неспособности следовать этим путем: “Я люблю театр не потому, что не могу осознать, что спектакль – это вымысел, а потому, что я это осознаю” (92). Европеец по духу, Сантаяна оказывается бесстрашнее индусов и идет за своим безимперативным скепсисом дальше – осознав, что вместо знания мира у него в руках его “либретто”, он хочет стать режиссером этого спектакля, чтобы, по его выражению, “зрелище было менее варварским”. Осознав, что главный результат его “гносеологических” изысканий – вывод о неистребимой силе творческого воображения, он сознательно продолжает творить: “Философ имеет убежище в себе самом” (93). Что же представляет собой “убежище” Дж. Сантаяны?

Он строит его из обломков разрушенного им самим “убежища” философии. Разрушается оно легко, ибо состоит из множества догм, помещенных в “хрупкую оболочку” религиозной веры (43), призванной защитить обычную философию обычного человека. Такая философия подобна “старой жене, которая не приносит ему никакой радости, но без неё он не может жить и негодует на посторонних, если они пытаются бранить её характер” (43). Поэтому смешон и ничтожен тот, кто не проверяет свои догмы с помощью критики – при этом никакая догма её не выдерживает хотя бы потому, что догм много. Кроме того, совокупность современных догм породила, по выражению Сантаяны, как “гипотетичные и туманные” знания о природе, так и “нелепые религиозные учения”, “дикую мораль”, “отвратительные моды” и “ханжеские интересы”. Поэтому любой догматик достоин презрения, а скептик – уважения хотя бы за попытку отделаться от пошлых фикций. Может ли быть удачной такая попытка? “Вряд ли” - буквально отвечает Сантаяна (40), ибо скептицизм для него – разновидность догмы, а искать ошибки в познании значит принимать участие в деятельности познания, то есть иметь соответствующую веру в факты и ошибки.

В анти-догматической установке скептика Сантаяна видит способ самотрансформации обычного человека и соответствующей ему старой пошлой философии, но коль скоро “люди по своей природе не являются скептиками” (44), позиция скептика довольно трудна, не утверждать что-либо для интеллекта

подобно тому, как, имея пирожное, не есть его (см.49).

Однако, люди – это ещё и “долго живущие и обучаемые животные” (51), поэтому они способны и на радикальный скептицизм, и на его осмысление. “Радикальный” здесь означает “без остатка”, сакрализацией которого обычно бывает какой-нибудь абсолют – Брахма, Чистое Бытие, Идея, Закон и т.д. Такой “осадок”, утверждает Сантаяна, держится только на “темпераменте разных философов и разных наций”, он-то и не должен подвергаться дальнейшей критике. Мыслящее Я, *cogito*, которое должно, по традиции европейского трансцендентализма (к которой, кстати говоря, Сантаяна причисляет и себя), стать другого типа (несакрализованным) “осадком”, также не может считаться непосредственной данностью. Анализ, результатом которого должно быть *cogito*, для Сантаяны, – чисто грамматическая процедура, впрочем, не застрахованная от дальнейшей мифологизации. “Я мыслю” – лишь свидетельство “непосредственного общего напряжения существования, заставляющее меня полагать, что я мыслю, и что я существую” (56). При этом, однако, несомненно только то, что “что-то происходит, по крайней мере, во мне самом” (55), а за “якобы аналитической необходимостью обнаруживается биологическая истина” (57). Не анализ, таким образом, – источник антидогматизма Сантаяны. “Биологическая истина” или “животный опыт”, с которых начинаются все рассуждения, по его мнению, есть продукт всегда двух факторов – “органа и стимула, тела и среды, личности и ситуации” (57). Совмещение подобных факторов подобно кремню и огниву, из которых получается “искра опыта”. Объяснения ей нет. Она видна во мне, в интроспективной актуальности моего опыта. Такая интроспекция есть самоописание, описание себя как догматика. Неаналитическая интроспективная психология Сантаяны показывает, что выхода из догматизма нет до тех пор, пока мы не прекратили искать реальность, существование, данное и не поняли, что “не существует ничего данного” (так называется одна из глав работы “Скептицизм и животная вера”).

То, с чем я непосредственно имею дело в моём живом опыте, Сантаяна называет “datum” – как всё то, что привлекает моё внимание в какой-то момент и понятно мне (см.80). При этом “datum” нельзя гипостазировать, он не обязан предъявлять “свидетельства” своего существования. “Существование” для Сантаяны – лишь имя того, что постоянно изменяется, средство указания на то, что имеется в виду, подобно жесту в сторону собаки по имени Цезарь, чтобы не подумали, что речь идет о римском императоре. Маленькое слово “есть” при его употреблении (за исключением полной тавтологии), пишет Сантаяна, обычно приводит к трагедии, соединяя совершенно разные вещи, которых нельзя объединить одним словом. “Несуществование данного” – это *точка* “целомудрия интеллекта” (111), скептицизм – дисциплина очищения разума от предрассудков, а скептик – “вечный холостяк” (111), избегающий предательства, как со стороны чувств, так и со стороны разума. Он идет только по пути своей *интуиции*, которая, не претендуя на истину, не рискует и ошибиться (см.112). Сантаяна предлагает нам представить себе ребенка, привыкшего видеть одежду только на живых людях, но попавшего в магазин одежды, развешанной на манекенах “с голой грудью из проволоки и деревянными набалдашниками вместо голов” (112). Ребенок испугается, не увидев “существования”, которое здесь подобно здоровому живому телу и его движениям, и обнаружив “вернисаж идей, где представлены все виды фасонов и моделей” (113). Такую картину дает скептику его отпущенная на волю интуиция, так он знакомится с устройством театра жизни – того театра, который любит и с которым не хочет расставаться.

Сантаяна видит три пути избавления от страха при созерцании картины иллюзорности мира. Один путь – смерть, при ней сомнения, приведшие в эту *точку*, остаются без ответа. Второй состоит в замене этой картины мира на новую догму, при которой так и не появляется действенный критерий истины, но возвращается всё привычное и удобное. И, наконец, третий состоит в том, чтобы “принимать иллюзию как неизбежное, но не поддаваться ей” (114), *отказываться* ей в бытии. Теперь эта иллюзия не вводит меня в заблуждение, а то, что при этом от неё осталось, и будет истиной, причем, ясной, очевидной и не требующей объяснения, поскольку “совершенно невозможно, чтобы это было не так” (115). Невозможно, ибо это *уже* случилось, иллюзия, которую узнали и приняли как иллюзию, стала идеей, а обман – развлечением (см.115). Это подобно тому, как в отсутствии желудка и крови пища – уже не еда, а яд – не отравка. То, что случилось (иллюзия), если ему отказать в бытии, становится событием в мире, которого нет, и событием опыта, которого нет. Эта мимолетность и есть *сущность*, по Сантаяне. Она, как награда, ждет того смельчака, который благодаря нелегкому процессу отказа от суждений уже не видит в образе вещи ни проявления субъекта, ни идею ума, ни событие мира, а видит именно этот цвет, это лицо, слышит эту музыку – здесь и теперь (см.116).

Восприятие сущности как иллюзии, иллюзорности сущности лишает меня заблуждений, ошибок, обмана и освобождает от “морального ущерба” (115) – ведь это лишь игра с несуществующим, игра мысли, а рассмотрение новых сущностей вместо прежних говорит лишь об изменении взглядов и интересов в моей жизни и уме. Такое свободное умножение сущностей, по Сантаяне, есть “умножение знания подлинного бытия” (117). Множество выбранных мной сущностей определяется моей живой природой и превратностями жизни – царство сущностей демократично, то есть бесконечно, неисчерпаемо, все сущности равны.

Сантаяна считает, что такой его платонизм “исправляет всё, что характеризует чувственное у Платона, врачая как бы гомеопатическими дозами” (120). “Отравив” сущность иллюзорной природой, мы “лечим” чувственную сущность от “болезни” существования, приучая её только являться, не претендуя на бытие. Это сродни “гигиеническому эффекту” от холодного душа (см.124) для *моралиста*, мечтающего найти точку опоры для своих суждений в бытии, это и облегчение для философа, уставшего от схоластических и искусственных проблем относительно ощущений и идей, частного и общего, абстрактного и конкретного. “Иллюзорная сущность” прекращает мучительный для Сантаяны и

бесконечный процесс познавательных *различений* на пути к платоновскому миру, который является “миром только моральной философии” (122). Моралистом, по Сантаяне, может быть поэт, податливый для более широкого воздействия природы, который может ответить на требования, предъявляемые не только человеком, но и другими живыми существами. Различая иллюзорные сущности, он способен понять их происхождение из животной, материальной необходимости. Сущности для такого моралиста появляются из “скромной животной природы человека, которая нуждается в пище, жизни и любви” (122). Сантаяна, таким образом, учит снова, но по-новому верить себе, его новая философия – не наука о мысли, а искусство мыслить вслед за интуицией как за чутьём разума. Любой такой путь верен: “Глядя на луну, один может просто назвать её светом на небе, другой, склонный к фантазиям наяву, может назвать её богиней-девственницей, более наблюдательный человек, вспоминая, что светило увеличивается и уменьшается, может назвать её полумесяцем, а четвертый, профессиональный астроном, может сказать (принимая эстетическую сущность просто за знак), что это потухший и темный сфероидальный спутник Земли, отражающий свет солнца частью своей поверхности... Что представляет собой этот объект в его полном устройстве и полной истории, никогда не станет известно человеку...” (235). Научное, астрономическое описание этого объекта, конечно, является “плодом более сосредоточенного, более трезвого, более продолжительного внимания” (237) и в этом смысле, по Сантаяне, ближе к животной вере. Напротив, интуиция в мире “блуждает свободно и бесконтрольно” и вместо того, чтобы идти дальше по естественному пути исследования, “миф переходит к маргинальным толкованиям, личным ассоциациям и риторическим оборотам”, тем не менее, он – “адекватный мысленный образ, подлинно выразительный” (237). Наука же способна на пути преобразования и коррекции своих концепций сбросить эмоциональные и риторические покровы понятий и лучше обнажить и высвободить зерно истины (см.238).

Таким образом, соединяя в интуиции иллюзорной сущности знание с верованием, Сантаяна кладет конец своему скептицизму. Поднявшись по “лестнице” скепсиса к *точке* “целомудрия интеллекта” и “увидев” из этой точки устройство знания обычного человека, Сантаяна “отбрасывает” использованную им “лестницу” и создаёт новую, свою “лестницу интуиции”, идущую другим путём – безошибочным, ибо не претендует ни на истину, ни на заблуждение. Отвергая старый путь знания как путь *различения*, он предлагает философу стать зрителем в театре, где спектакль поставлен таким режиссером как “разумная интуиция”, “животная вера”, “интуиция сущности”. Поначалу пугающее представление постепенно превращается в захватывающее зрелище, если понять, что всё это “понарошку” и отдаться на волю своего неистребимого желания созерцать.

Источники

1. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2001. – 388с. В тексте в круглых скобках – постраничные ссылки на это издание.

Семиколенов В.Н.

ВЛИЯНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА МОРАЛЬ

Проблема влияния информационного общества на мораль сложна и неоднозначна. В этой связи *особую актуальность* приобретает вопрос о том, как направленные потоки информации воздействуют на основную опору культуры и личности – *мораль*. Интерес к данной теме обусловлен прежде всего тем, что проблема влияния СМИ, сети Интернет, современных информационных технологий на мораль представляет собой *одну из наименее исследованных* в рамках этики и нравственной философии.

Задача данной работы заключается не только в изучении специфики неизбежного пребывания человека XXI в. в интенсивном информационном потоке, но также в анализе характеристик самого этого потока и его возможностей прямо или косвенно влиять на мораль общества и человека.

Мировоззренческие, а, соответственно, и морально-нравственные представления изменяются при взаимодействии с информационной средой самого различного порядка, порождая как высокие нравственные идеалы, так и противоположные им идеи аморализма и имморализма. *Изучение проблемы потребовало обращения к работам философов, исследовавших разные стороны отношения человека и общества к морали.*

Особое значение для возникновения концепции имморализма имеет проблема отчуждения, активно разрабатывавшаяся целым рядом философских школ и направлений, среди которых мы выделим труды Т.Адорно, Г.В.Ф.Гегеля, Д.Лукача, К.Маркса и Ф.Энгельса, Ж.-П.Сартра, Э.Фромма, М.К.Мамардашвили, В.С.Швырева. Такие формы проявления морально-нравственного отношения к действительности, как нигилизм, скептицизм и др. исследовались в работах Ф.Ницше, М.Хайдеггера, М.М.Бахтина, Ю.Н.Давыдова, Л.В.Карасева, С.Л.Франка, С.Л.Шестова. Социальные и психологические элементы становления и функционирования морального и аморального сознания исследовались К.Лоренцом, Ф.Ницше, Б.О.Николаичевым. Особый интерес вызывает психоаналитическая интерпретация этой проблемы, которую можно видеть в трудах В.Райха, З.Фрейда, Э.Фромма, К.Г.Юнга.

Однако в современном мире ситуация с информационными потоками, а, следовательно, с формированием как индивидуальной, так и общественной морали и иерархии ценностей значительно усложнилась. Уже с середины 60-х годов XX в. западные философы (Д. Белл, Д. Рисман, Э. Тоффлер, А. Турен и др.) начали говорить о том, что общество вступило в новую, *постиндустриальную*, стадию развития, сформировалось так называемое информационное общество, в котором определяющую роль во всех сферах жизнедеятельности людей играют информационные технологии. В своей работе “Состояние постмодерна” (1979) Ж.-Ф. Лиотар ^[7] говорит о вступлении культуры развитых стран в постмодернистскую эпоху, которая характеризуется становлением постиндустриального, или