**ПРОБЛЕМА РАЗУМА: ТРАДИЦИИ РЕШЕНИЯ**

Современность делает актуальными ряд фундаментальных проблем, связанных с судьбой цивилизации на нашей планете. К ним относится и проблема разума (в широком смысле), т. е. разумного отношения к социальной и природной действительности и к деятельности людей. Проблема разума включает в себя комплекс таких проблем как проблема индивидуального и общественного сознания, знания и веры, истины и заблуждения, рассудка и разума, интуитивного и дискурсивного, формально - логического и творческого в мышлении, свободы и необходимости, соотношения мышления, чувств и воли, нравственного и эстетического, морали и истины, личности и общества, человека и природы, разума и культуры, мира и цивилизации, прогрессивного и регрессивного, т. е. в итоге - разумного и неразумного и т. д.

Научно, всесторонне подойти к решению перечисленных проблем помогает рассмотрение их в учениях о разуме в истории философии.

Проследить основные этапы развития, закономерности смены учений о разуме, соотношения указанных проблем между собой, включая борьбу составляющих их идей, зарождение и развитие основных тенденций в трактовке разума, его функций и характеристик в истории философской мысли разных регионов, эпох - таково, на наш взгляд, основное содержание, (и цель решения) этой комплексной проблемы разума в истории философии.

Ясно, что логико - гносеологическая проблематика разума не исчерпывает всего его содержания.

В связи с конкретными социально - историческими, социокультурными условиями в учениях о разуме подвергались разработке отдельные стороны, характеристики и функции разума, разумной деятельности. Подобные односторонние учения (когда преувеличивались, раздувались одни характеристики разума за счёт других) сталкивались между собой, были предметом взаимной критики, философской борьбы.

Одна из тенденций в учениях о разуме состояла в выявлении новых сторон, характеристик, функций разума и в попытках синтеза в различные целостные (по цели) учения о разуме.

Важно проследить (и обобщить) в учениях о разуме тенденцию активности разума познающего и действующего субъекта. У Канта это способность продуктивного воображения; у Фихте акцент на субъективности действующего “я”, на волевой активности субъекта; учение Гегеля об активности субъекта в его системе абсолютного идеализма.

Постепенно преодолевались односторонние учения (и трактовки) человеческого разума (в частности, абстрактно - просветительские, антропологические и др.), научно объяснялись и обосновывались: общественная природа, активность и разнообразные функции человеческого разума в прогрессе общества, общечеловеческой культуры. Среди актуальных приложений учения о разуме можно назвать анализ подходов и учений об искусственном интеллекте и человеко - машинном интеллекте (например, критика технократической тенденции, когда абсолютизируется роль машины и недооценивается роль разума человека).

Проблема разума важна сегодня, когда усилилась роль человека в решении глобальных задач современности. Актуальности проблемы разума также как и на протяжении всей истории развития человеческого познания становится велением времени; её разработка находится в тесном взаимодействии и взаимосвязи с практикой современной социально - экономической жизни.

В истории философии проблема разума неизменно стимулировалась разработкой и обоснованием развивающегося научного познания. И в этом контексте в настоящее время данная проблема вовсе не утратила своей актуальности, а напротив, приобрела новую методологическую остроту, связанную с решением социальных проблем в изменившихся исторических условиях.

Анализ проблемы разума имеет солидную традицию как в нашей, так и в зарубежной философской, литературе. К ней в своё время обращались такие известные исследователи как В. Ф. Астмус, А. С. Богомолов, П. П. Гайденко, М. А. Киссель, Т. И. Ойзерман, В. И. Шинкарук. Она нашла отражение в трудах зарубежных исследователей - марксистов - М. Бура, С. Васильева, А. Гезе, И. Зелена, Ж. Политцера и др. Знакомство с этими источниками ещё раз подтверждает, сто с самого начала философия формируется как учение о разуме, постигающем целостный мир. Обоснование разума как самой мудрой формы знания позволило преодолеть мифологический антропоморфизм, сформулировать понятия, характеризующиеся статусом всеобщности и объективности, признать, что разумное постижение мира - это выявление его сущности.

В многочисленных историко - философских исследованиях выявлено, что проблема разума в конкретные периоды развития познания рассматривались под различными углами зрения, как то: соотношение веры и знания, обоснования человеческой свободы, фактор социального прогресса и т. д. Значительное место исследований посвящено соотношению проблемы разума и обоснования научного знания в различные исторические периоды.

Понятие “разум” в интересующем нас смысле начало формироваться на рубеже VII - VI вв. до н. э., когда плеяда древнегреческих мыслителей из города Милета (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) внесли значительные новшества в постановку и решение издавна волновавших человечество важнейших мировоззренческих проблем, что ознаменовало рождение философии. Отказавшись от воспроизведения традиционных мифологическо - религиозных представлений о начале, строении, существовании и изменении мира, они попытались самостоятельно, силой своего собственного разумения найти ответ на эти вопросы. Стоит подчеркнуть, что это разумение не было чисто спекулятивным, а опиралось на известную сумму наблюдений над природными явлениями, имело известные эмпирические основания. Общеизвестно, что первые древнегреческие философы были и первыми естествоиспытателями, так что философская рациональность зарождалась в единстве с научной рациональностью. В ходе данного процесса знание было противопоставлено слепой и безотчётной вере в истинность предшествующих мировоззренческих представлений, поддерживаемых силой многовекового религиозного пиетета. Тем самым рациональность, формирующаяся в лоне философии, включила в себя принцип критического подхода к наличным мировоззренческим представлениям и тесно связанный с ним принцип необходимости аргументированного обоснования каждого положения, претендующего на истинность: “всеобщее согласие” с каким - либо утверждением было признано несостоятельным перед лицом хотя бы одного обоснованного возражения.

Всё это намечало принципиальную грань между философско - научным разумом, воплощающимся в растущей совокупности знаний, и мифологически - религиозным сознанием как конгломератом лишённых истинности верований. Хотя в антропоморфно - гилозоистических элементах учений милетцев заметны некоторые отголоски мифологических представлений, в целом последние преодолевались и отвергались рождающейся философией. В ней мироустроенческая функция от богов передана вещественно - материальным первоначалам (вода, апейрон, воздух; к ним можно также добавить огонь Гераклита), которые мыслятся извечно существующими и обладающими деятельной, творческой силой; именно в этом, противоречащем религии смысле перечисленный “стихии” иногда называются “божественными”. Прослеживая далее эту линию деструктивного переосмысления религиозных представлений уместно отметить, что у Эпикура и Лукреция сами боги рассматриваются как своеобразные порождения материи, чудовищно - громадные скопления атомов, которые из-за своей расположенности в межмировых пустотах никак не влияют на происходящие в мире события, что означало отрицание богов в собственном смысле этого слова. Таким образом, при возникновении философской рациональности ярко проявилась и в дальнейшем получила мощное развитие весьма существенная для неё методологическая установка на объяснение мира из него самого, не апеллируя к мифическим сверхъестественным силам (по сути дела ничего не объясняющим), само существование которых было признано не только недоказанным но и принципиально невозможным.

Разумеется, сказанное относится не ко всей античной философии, а лишь к одной из линий её развития, идущей от милетских натурфилософов к атомистам Демокриту, Эпикуру и Лукрецию. В. И. Ленин назвал “линией Демокрита” - одна из двух основных линий не только античной, но и всей последующей философии. Нельзя не признать, что перечисленные черты этой линии являются фундаментальными для философской рациональности.

Однако это лишь один, хотя и имеющий первостепенную важность аспект той рациональности, которая формируется с началом развития философии. Другой определяющий аспект философской рациональности, характеризующий её отличие от чувственно - эмпирической ступени познания, заключается в выходе за пределы простого наблюдения и фиксации фактов, за пределы того ”многознания”, которое, по выражению Гераклита, “не делает умным”. Открыть в реальности то, что не может быть дано в чувственном восприятии, но что является в ней самым существенным - такова для философов главная задача разума и высшее оправдание его необходимости для человека. С точки зрения Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита, способность воды, апейрона, воздуха или огня быть первоначалами бытия не усматривается чувствами самими по себе, но может быть постигнута только разумом, осмысливающим чувственные восприятия. Проблема единства разума и чувств имела важнейшее значение практически для всех античных материалистов (за исключением, быть может, Эпикура), тогда как философы идеалистической ориентации, в особенности Платон, отрывали рациональности от чувственности, что, собственно, и являлось гносеологическим источником идеализма.

Вслед за Гераклитом античные философы включили в число фундаментальных задач разумного познания открытие той необходимости, которая “правит миром” и которой подчиняются все происходящие в нём события. Самим Гераклитом вселенская необходимость, именуемая Логосом, мыслилась как скрытая глубинная гармония различного и как напряжённое единство противоположностей, между которыми происходит борьба; тем самым перед разумом ставилась задача выявления того, что ныне мы называем объективной диалектикой. У таких мыслителей, как Демокрит, понятие правящей миром необходимости свелось к универсальному детерминизму, в соответствии с чем на первый план выдвинулась задача обнаружения всевозможных естественных причинно - следственных отношений. Для идеалистической линии (Платон, Аристотель и их последователи), было, напротив характерно настаивание на том, что в мире господствует сверхъестественная божественная по своей сути целесообразность, в свете чего перед разумом ставилась задача раскрытия вселенской телеологии.

Наряду с этим в сферу рационального познания античные философы включили исследование проблем отношения между единым и многим, субстанцией и акпиденциями, вечным и преходящим, пребыванием и изменением, движением и покоем, возможностью и действительностью, необходимостью и случайностью, бесконечным и конечным, простым и сложным и т. д.

Начиная с Сократа и Платона, в древнегреческой философии всё более отчётливо осознаётся, что для развития рационального познания фундаментальное значение имеет выработка понятий с присущими им функциями обобщения и абстрагирования. Формирование понятийного (категориального) аппарата философии (основополагающую роль в этом процессе сыграл Аристотель) было важнейшим этапом на пути развития философской рациональности. Надо отметить, что достигнутый при этом прогресс рациональности ставил перед античной мыслью весьма трудные вопросы об отношении между общностью понятия и единичностью обобщаемых им вещей, а также проблему относительной независимости существования понятий от существования соответствующих вещей. Здесь коренились серьёзнейшие гносеологические основания для возникновения идеалистической концепции Платона, согласно которой “идеи” (под ними в сущности имелись в виду именно понятия в их познавательно - обобщающей функции) не только существуют независимо как от вещей, так и от человеческого сознания, но также являются онтологически первичными по отношению к вещам и каким-то образом порождают последние. Действительное отношение между понятиями о вещах и вещами оказалось в платонизме и принципиально родственных ему философских учениях инверсированным. В этом смысле идеализм означал отход от главной цели рациональности - постижении истины. Стоит заметить, что обоснование Платоном основных положений своего учения об идеях оказалось весьма слабым и это было выявлено наиболее проницательными философами уже в античности. Существенно и то, что если в своём возникновении и аутентичном развитии философская рациональность выступала антиподом мифологическо - религиозного мировоззрения, то для платоновской философии характерна ремифологическая и теологизация.

Задолго до того, как Аристотель разработал логическое учение, древнегреческие философы широко оперировали умозаключениями. Это была конкретная форма функционирования рациональности. Она, однако, была поставлена под сомнение и серьёзно дискредитирована софистами. Полемика с ними Сократа и Платона со всей ясностью обнаружила необходимость перехода от интуитивного представления о том, каким должно быть правильное рассуждение, к вполне рефлектированному и закреплённому в чётких правилах пониманию этой правильности. Осознание того, что рациональное знание должно быть логичным, и создание Аристотелем детально разработанной концепции логически упорядоченного мышления явились одним из крупнейших достижений античной философии.

Следует заметить, что одна из ведущих тенденций этой философии состояла в том, чтобы превратить формально - логическую корректность рассуждения в единственный критерий его истинности. Впервые эта тенденция отчётливо обнаружилась (опять-таки задолго до Аристотеля) в работах философов элейской школы, наиболее крупными представителями которой были Парменид и Зенон. Их рассуждения относительно единого и многого, прерывности и непрерывности, движения и покоя выявили ряд логических парадоксов, которыми по сути дела ставилась проблема диалектической противоречивости бытия и диалектического познающего мышления. Но если Гераклит в аналогичной ситуации смело допустил реальности такого рода единства противоположностей, то элеаты, находившиеся во власти метафизического предрассудка о невозможности внутренней противоречивости бытия, объявили наблюдаемое в мире движение и множественность вещей свидетельством того, что этот мир иллюзорен, а “истинное бытие” является единым, неизменным и лишённым движения, и сделали неправомерный вывод, прямо ведущий к платоновскому идеализму, что такого рода бытие имматериально.

Проблема отношения между разумом и чувствами была одной из ключевых в античной философии. Подавляющее большинство представителей последней было убеждено, что чувственные представления могут быть (или даже обязательно являются) более или менее искажёнными образами предметов (т. е. сравнительно немногие античные философы, которые, подобно софистам, формально провозглашали полное доверие к чувствам и заявляли, что всё представляемое ими реально существует, практически стирали всякое различие меду истиной и заблуждением; предельно плюрализируя истину, они тем самым полностью релятивизировали её, что означало её отрицание). Но одни философы, в основном тяготевшие к идеализму, полагали, что вследствие этого чувственный опыт не имеет никакой познавательной ценности и рациональное познание должно развиваться в полной независимости от чувств, неминуемо впадает в самые серьёзные заблуждения и потому для него обязательно в полной мере использовать познавательные возможности, заключённые в свидетельствах чувств; идя глубже этих свидетельств и проникая в суть бытия, разум должен в то же время согласовывать свои выводы с чувственным опытом. Такова была, например, позиция философов - материалистов Гераклита и Демокрита. При всей их критичности к свидетельствам чувств как таковым названные мыслители в принципе исключали возможность того, чтобы выводы представляемого ими философского разума вели к взгляду на чувственно воспринимаемый мир как на некую иллюзию. Последний был истинен для них как явление, сущность которого раскрывается разумом и образует определённое единство с явлением, так что изучение мира явлений открывает путь к рациональному постижению сущности, а последнее объясняет глубокие основания и причины чувственно воспринимаемого мира. Второе из рассмотренных решений проблемы отношения между разумом и чувствами выглядит значительно более трезвым по сравнению с первым, абсолютно антисенсуалистическим; именно в рамках второго решения была создана в высшей степени плодотворная концепция атомистического строения мира.

При обзоре античных представлений о разуме нельзя обойти молчанием воззрения Пифагора и пифагорейцев на математику, которую именно они конституировали как научно - теоретическую дисциплину. Дело в том, что математическую формализацию знаний о действительности пифагорейцы рассматривали как важнейшее, если не главное проявление той рациональности, которая проникает в сущность бытия. Из существенности выражаемых числами количественных определений действительности пифагорейцы сделали, однако, необоснованный вывод о высшей онтологической реальности чисел, об их онтологическом примате по отношению к вещам и их мироправительной роли. Поскольку числа рассматривались при этом как имеющие имматериальное бытие, постольку провозглашение их примата относительно материального мира открывало путь к идеалистическому воззрению на действительность. Гипостазированные числа превращались в некие подобия божеств, властвующих над миром.

Таким образом, та или иная гносеологическо - методологическая позиция философов влекла за собой определённые онтологические корреляты, результатом чего явилась серия общемировоззренческих конфронтаций, главной из которых была борьба между “линией Демокрита” и “линией Платона”. Рассмотренные процессы развёртывались не только и не столько в сфере “чистого” мышления, а имели определённую социальную обусловленность и социальную значимость, были связаны с интересами различных социальных групп и классов.

Сами античные философы не ограничивались постановкой проблемы разума и рациональности в гносеологическом и онтологическом аспектах, а ставили её также в этическом и политическом планах.

Понятие разума, как оно реально представлено в античной философии, обладает, таким образом сложной структурой, различные элементы которой имеют свой специфический смысл. Математику вместе с логикой можно было бы отнести к формальным аспектам рациональности, подчёркивая, что речь идёт не о внешней, но о внутренней форме, существенной для самого содержания разума, прогресс которого немыслим без развития названных формальных аспектов. К содержательному аспекту рациональности следует отнести реализованное познание существенных сторон и черт реальности, её глубинной структуры. Для этого содержательного аспекта рациональности важнейшее значение имело понимание познавательной ценности чувственного опыта, уяснение необходимости своего сочетания с чувственной ступенью познания. Когда всё это не принималось во внимание и тем более когда это сознательно игнорировалось, разработка формальных аспектов рациональности была чревата самыми серьёзными идеалистическими аберрациями, в которых формальная рациональность вступала в противоречие с содержательной рациональностью.

Формирующийся и развивающийся философский разум имел к тому же много внешних противников, кровно заинтересованных в консервации или реактивации отвергаемых им мифологически - религиозных воззрений. Отсутствие в Древней Греции и Древнем Риме сплочённого и политически влиятельного жреческого сословия была одной из необходимых предпосылок расцвета рациональности в античном мире, тогда как складывание в послеантичную эпоху христианского духовенства воздвигало всё более действенные препоны на пути рациональности. Серьёзные внутренние противоречия в развитии разума, конфликт различных форм рациональности, гипертрофия её формальных аспектов - всё это противники разума использовали в своих целях. Конкретные примеры этого в изобилии дают эпоха гибели античного общества и эпоха клерикального средневековья.

Концепция разума есть и в творчестве аль-Фараби, аль-Кинди, Авиценны, Аверроэса, представителей латинской философии - Фомы Аквинского, Альберта великого и др.

В период правления династии Абассидов возросла интеллектуальная активность в Багдаде. В начале IX века были переведены на арабский язык произведения Аристотеля, Темистия, Порфирия и других философов.

Влияние античной теории разума проявлялось по-разному - если в случае с аль-Кинди и Авиценной оно не было столь очевидным, то гораздо больший отзвук эта концепция обнаружила у аверроистов, модифицировавших учение о "единстве интеллекта" и александристов, ратовавших за смертность человеческой души. Аверроэс критически настраивается в отношении Афродиза о том, что разум является функцией тела - допустимость такого положения вещей привела бы к неразличимости разума и чувств, что невозможно допустить. Критические возражения вызывает у Аверроэза прежде всего учение Афродиза о материальном интеллекте, об обладании им негативными качествами - это ни тело, ни субстанция - простое отношение без какого-либо позитивного качества. Аверроэс здесь становится очень категоричным - нельзя, по его мнению, интерпретировать тексты Аристотеля в духе Александра Афродизийского. И в то же время отношение Аверроэса к Афродизу далеко не однозначно. Оно связано с более фундаментальной проблемой связи арабской и александрийской философии. Аверроэс в целом отрицательно относился к тому, чтобы включить размышления Афродиза о материальном интеллекте в свою философскую систему. В его представлении они существенно разнятся с аристотелевскими мыслями на этот счёт. И разве не Аристотель хвалил Анаксагора за утверждения, что интеллект ни с чем не смешан, не утверждал, что интеллект отделён от материи и не является телесным инструментом. Ибо если интеллект материальный является телесным инструментом, он испытывает судьбу такого рода, что стареет (как, например, память) и старика теряют возможность понимать, т.к. они теряют возможность вспоминать о прошлом. Аверроэс приводит много доводов, которые, с его точки зрения, ослабляют доктрину Афродиза. По Аверроэсу, чтобы понять всё, интеллект не должен быть ни телом, ни телесным свойством, оставаясь в то же время субстанцией - словом, если интеллект по-настоящему функция для восприятия всего разумного, он должен быть лишен всякой формы, что речь идёт только о собственной форме или же от зависимости от телесных форм. Можно говорить о том, что разделение разумов, которое восходит к Афродизу, служит отправной точкой размышлений мусульманских философов, хотя речь и не идёт о глубоком воздействии идей Афродиза, относящихся к "пери ну", на развитие исламского мышления. Авиценна имел косвенное знакомство с теорией "пери ну". Об этом свидетельствует тот факт, что он приписывает эту теорию вначале Порфирию и впоследствии - неизвестным ученикам. Говоря об Афродизе, Авиценна не обнаруживает существующей связи между сочинениями Александра и теорией "пери ну". Естественно возникает и вопрос о влиянии этой теории на систему аль-Фараби. Но проблема возможного влияния "пери ну" на мышлений аль-Фараби сложна по некоторым причинам - в первую очередь незначительная часть его сочинений, которые бы давали возможность для подобного сравнения, в них лишь вскользь затрагиваются наиболее интересные пункты для сравнения. Это работы "О разуме", "Взгляды жителей..."; в последней явственно прослеживается влияние Аристотеля и неоплатонизма. Под общей терминологией указанных работ скрываются определённые различия (и между теорией "пери ну").

Не вызывает сомнения вопрос о воздействии "пери ну" на аль-Фараби. Те проблемы, которые занимают автора "пери ну", ясно исследованы в работах аль-Фараби. Попытка, которую предпринимает Афродиз, чтобы дать чёткое понимание "материального разума", не привлекает внимания Фараби. Нет указаний в сочинениях последнего, что он разделяет убеждение Афродиза в том примате, который принадлежит умопостигаемому по сравнению с разумом. Нет у Фараби и сочувствия тем усилиям, которые Афродиз прикладывает к тому, чтобы различить интеллектуальную активность от активности ощущения, показать, что разум действенен, а не пассивен в охвате умопостигаемого. Единственное, что из объединяет - это указание на связь между активным (деятельным) разумом и нашим. Но эта проблема восходит ещё к Аристотелю и она настолько распространена в античном мышлении, что вряд ли её можно считать результатом "пери ну".

Афродиз первым вводит понятие "материальный разум", возможно для того, чтобы лучше оттеснить новую роль "нус поэтикос", решительно отделив его от души. Этот термин у Фараби встречается в аль-Мадинат аль-фадила. Арабские ученики Александра, по всей видимости, единодушно приняли теорию "пери ну". В их глазах материальный разум расположен в сердце или в мозгу. Учение аль-Фараби отличается от учения Александра и его учеников. Он колеблется в трактате "О разуме" относительно природы материального разума. Он не утверждает является ли этот разум душой, частью души или её способностью. Он объявляет, что этот разум является формой в материи, способной воспринимать образы умопостигаемых. В трактате "О разуме" Фараби развивает сравнение между потенциальным разумом и куском воска - это демонстрирует до какой степени он отдаляется от Александра. Если Афродиз подчёркивает характер рецептивности материального разума и в результате настаивает на факте, что этот разум никогда не может быть в действительности. В качестве единственного отзвука этому у Фараби мы находим его упоминание в трактате "О разуме" о том, что разум остаётся в возможности, он не имеет ни одной из форм существующих предметов.

к. ф. н. Шуляк Л. П.

доцент кафедры философии

и гуманитарных дисциплин.