



1.
Ф-56Р
1

У Д Е Н Т У

ФИЛОСОФИЯ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ю Р И С Т Ъ

ФИЛОСОФИЯ

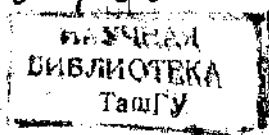
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие для вузов

Издание 2-е,
переработанное и дополненное

2402



МОСКВА
ЮРИСТЪ
1999

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3
Ф54

Авторы:

Н. Ф. Бучило — гл. 9, § 1, 2, 6, 8 (в соавторстве);
В. И. Кириллов — Предисловие, гл. 1, 10 § 1, 2, 4, 5;
Т. С. Лапина — гл. 9, § 4, 5, 6, 8 (в соавторстве);
Н. Ф. Макаров — гл. 6; *Т. А. Поваркова* — гл. 10, § 7;
С. И. Попов — гл. 7, 8, 9, § 3, гл. 10 § 6;
А. Г. Пырин — гл. 2, 3 (в соавторстве); *Н. И. Фокина* — гл. 5, 10 § 3;
А. Н. Чумаков — гл. 3 (в соавторстве), гл. 4, 10, § 8

Философия: Часть первая: История философии: Учеб.
Ф54 пособие / Под ред. проф. В.И. Кириллова, проф. С.И. Попова, проф. А.Н. Чумакова. — Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Юрист, 1999. — 376 с.
ISBN 5-7975-0120-1 (в пер.)

Во 2-м издании учебного пособия по первой части курса философии (1-е издание: М.: Юрист, 1996), подготовленном профессорами и доцентами Московской государственной юридической академии, рассматривается возникновение и развитие философской мысли человечества с древних времен до наших дней как история противоборства сменяющих друг друга учений, школ и систем. Главное внимание в книге уделено собственно философским проблемам: мировоззренческим, теоретико-познавательным, методологическим и этическим.

В отличие от 1-го издания представлены философские учения Древнего Востока; материал по другим разделам курса значительно расширен и переработан.

Предназначается для студентов, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений.

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3

ISBN 5-7975-0120-1

© «Юрист», 1998
© Коллектив авторов, 1998

Чтобы понять эпоху или нацию, мы должны понять ее философию, а чтобы понять ее философию, мы должны сами в некоторой степени быть философами.

Б. Рассел. История западной философии

Предисловие

Курс философии, изучаемый студентами Московской государственной юридической академии, делится на две части. В первой части рассматривается история философии. Ее предметом является возникновение и развитие философской мысли человечества с древнейших времен до наших дней. Это история противоборства сменяющих друг друга учений, школ и систем, стремящихся осмыслить окружающий мир, объяснить его глубинные основы, проникнуть в сущность вещей и явлений. Знание истории философии, основных тенденций и этапов ее развития позволяет лучше понять историю человечества, осмыслить великий опыт познания мира. Знание истории философии является вместе с тем важным условием понимания основных философских проблем и подходов к их решению на современном этапе развития философской мысли. Эти проблемы рассматриваются во второй части курса.

Данное издание — пособие по истории философии. В нем рассматриваются наиболее важные системы западной и русской философии, а также стран Древнего Востока.

Авторы пособия стремились учесть специфику юридического образования и прежде всего избежать повторений материала, изучаемого в курсах правоведческих дисциплин: истории политических учений, истории государства и права и др. Поэтому главное внимание уделено собственно философским проблемам: мировоззренческим, теоретико-познавательным, методологическим и этическим.

В отличие от 1-го издания (М., Юристъ, 1996) данное пособие дополнено главой «Философия Древнего Востока», в которой рассматриваются философские идеи Индии и Китая, а также параграфами «Психоанализ З.Фрейда. Неофрейдизм» и «Рели-

гиозная философия XX века», включенными в главу «Западная философия второй половины XIX -- XX веков». В этой же главе более полно, чем в предыдущем издании, представлены концепции неопозитивизма, представленные именами К.Поппера, Т.Куна, И.Лакатоса и П.Фейерабенда. Переработана глава, посвященная русской философии. Доработаны остальные главы. Сокращен материал, не имеющий принципиального значения для изучения курса.

Пособие написано коллективом кафедры философии Московской государственной юридической академии в составе доктора философских наук, проф. Бучило Н.Ф., доктора философских наук, проф. Кириллова В.И., кандидата философских наук, доц. Лапиной Т.С., кандидата философских наук, доц. Макарова Н.Ф., кандидата философских наук, доц. Поварковой Т.А., доктора философских наук, проф. Попова С.И., кандидата философских наук, доц. Пырина А.Г., кандидата философских наук, доц. Фокиной Н.И., доктора философских наук, проф. Чумакова А.Н.

Пособие подготовлено под редакцией В.И. Кириллова, С.И. Попова, А.Н. Чумакова.

Глава 1

Философия, ее проблемы и функции

Перед человеком встают не только вопросы, связанные с решением повседневных практических задач: житейских, производственных и т.п. Он пытается найти ответы на вопросы наиболее общие и глубокие: что представляет собой окружающий мир и каково место и предназначение в этом мире человека? Что лежит в основе всего существующего — материальное или духовное начало? Подчинен ли мир каким-либо законам или в нем господствует хаос? Может ли человек познать окружающий мир и что представляет собой это познание? В чем смысл человеческой жизни, ее цель и ее ценность? Человек размышляет о добре и зле, прекрасном и безобразном, свободе и справедливости и многих других вопросах, которые называются *мировоззренческими*.

Размышляя над ними, человек может опираться на жизненный опыт и здравый смысл, на веру в сверхъестественное или же на научные знания. Это зависит от *типа мировоззрения*, одним из которых является философия.

Как наиболее развитый тип мировоззрения философию следует сравнить с другими его типами. Это позволит выявить ее специфику и сущность.

§ 1. Мировоззрение, его структура и основные типы

Мировоззрение — это система обобщенных взглядов на мир, на место в нем человека и его отношение к этому миру, а также основанные на этих взглядах убеждения, чувства и идеалы, определяющие жизненную позицию человека, принципы его поведения и ценностные ориентации.

Взгляды — это определенная совокупность (система) знаний, выраженных в представлениях и понятиях; они составляют основу мировоззрения. Это не все знания, которыми располагает человек, а лишь наиболее общие положения и принципы. Компонентами мировоззрения они становятся тогда, когда превращаются в *убеждения*, в твердую уверенность в истинности этих знаний, в готовность действовать в соответствии с ними. Убеждения — не особый вид знаний, а их состояние, качественная характеристика. Мировоззренческие положения и принципы включают *оценку* явлений действительности, определяют жизненную позицию человека, его отношение к окружающему миру.

Мировоззрение включает *настроения, чувства, переживания*, составляющие его эмоционально-психологическую сторону и оказывающие существенное влияние на мировоззренческую позицию человека. Две стороны мировоззрения: эмоционально-психологическая и рациональная (познавательная-интеллектуальная) в той или иной степени присущи любому мировоззрению, однако в разных его типах и у разных людей преобладает, как правило, одна из них.

Важным компонентом мировоззрения являются *идеалы*. В них содержится высшая цель стремлений человека к истине, добру, красоте, справедливости. Идеал служит духовным ориентиром во всей человеческой деятельности, придает ей осмысленность и целеустремленность.

Итак, мировоззрение включает знания, ставшие убеждениями. Это — основа мировоззрения, на нее опирается деятельность человека. А так как эта деятельность является осмысленной и целесообразной, она направлена на достижение идеала как организующего и направляющего начала человеческой активности.

Следует различать мировоззрение человека и мировоззрение социальной группы, общественного класса и общества в целом.

Мировоззрение разных людей неодинаково; это зависит не только от многих объективных факторов, под влиянием которых формируется личность (условий жизни, национальной принадлежности и т.д.), но и от ее субъективных особенностей, в том числе эмоционально-психологического склада. По отношению к жизни человек может быть оптимистом или пессимистом, по отношению к людям — эгоистом или альтруистом, по своим политическим взглядам — консерватором или революционером.

Существенную роль в формировании личности играет ее принадлежность к определенной социальной группе или общественному классу. Мировоззрение людей, принадлежащих к одной социальной группе, несмотря на индивидуальные различия, имеет общие черты и отличается от мировоззрения представителей других социальных групп. Например, мировоззрение крепостного крестьянина не может не отличаться от мировоззрения помещика, а мировоззрение бизнесмена от мировоззрения безработного. Каждая социальная группа, общественный класс имеют свои ценности и идеалы, принципы и цели, на осуществление которых направлена их деятельность, хотя мировоззрение господствующего класса является, как правило, определяющим.

Вместе с тем в обществе формируются общечеловеческие ценности — единые для всех людей идеи гуманизма, нравственные принципы, эстетические и другие критерии. Эти общие, суммативные черты дают основание говорить о мировоззрении всего общества на определенном этапе его исторического развития. При таком подходе можно выделить мировоззрение первобытного общества, античности, средневековья, эпохи Возрождения и т.д. Мировоззрение каждой эпохи имеет свою специфику, определяемую уровнем развития производства, науки, культуры и другими факторами. Вместе с тем в качестве основных выделяются следующие типы мировоззрения: *мифологическое, религиозное, обыденное и философское.*

Исторически первый тип — *мифологическое мировоззрение* — формируется на ранних стадиях развития общества и представляет собой первую попытку человека объяснить происхождение и устройство мира, появление на земле людей и животных, причины стихийных явлений природы, определить свое место в окружающем мире. Сотворение мира изображалось обычно как превращение хаоса в космос, который формируется путем отделения неба от земли и выделения суши из океана. В результате появляются три мира: небесный, земной и подземный. Весь этот процесс сопровождается борьбой богов и героев против демонических сил.

Мифология (греч. *mýthos* — повествование, сказание) — фантастическое отражение действительности в виде чувственно-наглядных представлений. Порожденные фантазией первобытного человека мифические существа — боги, духи, герои — наделены человеческими чертами, они совершают человеческие по-

ступки, а их судьбы сходны с судьбами смертных людей. В мифах выражались слитность, нераздельность человека и природы; на явления природы проецировались человеческие свойства.

Мифы были тесно связаны с обрядами, с обычаями народа, они содержали нравственные нормы и эстетические представления, включали зачатки знаний и религиозных верований, сочетали реальность и фантазии, естественное и сверхъестественное, мысли и чувства.

Мифология оказала значительное влияние на духовную жизнь человечества. Об этом свидетельствует, в частности, глубокое проникновение в европейскую культуру греко-римской мифологии. Сказания о богах, населяющих Олимп, о Прометее и Геракле, Дедале и Икаре, Одиссее и аргонавтах вдохновляли художников и поэтов, их творения вошли в золотой фонд искусства. Элементы мифологического мировоззрения сохранились в общественном сознании современного общества. Это мифы об инопланетянах, посещающих нашу планету, о полтергейстах, о волшебных снадобьях, исцеляющих от всех болезней, и т.п. Реакционные политические режимы создают мифы, внедряя их с помощью пропаганды в массовое сознание. Таковы, например, мифы немецких фашистов о превосходстве арийской расы и «неполноценных» народах, о мировом господстве, сочетающиеся с культом «фюрера» и ритуальными факельными шествиями.

Религиозное мировоззрение сформировалось на сравнительно высокой стадии развития древнего общества. Являясь, как и мифология, фантастическим отражением действительности, религиозное мировоззрение отличается от мифологии верой в существование сверхъестественных сил и их главенствующей роли в мироздании и жизни людей. Вера в сверхъестественное — основа религиозного мировоззрения. В мифе человек не выделяет себя из природы, боги живут в естественном, «земном» мире, общаются с людьми. Достоверность мифического образа является само собой разумеющейся и поэтому не нуждается в вере. Религиозное сознание раздвигает мир на «земной», естественный, постигаемый органами чувств, и «небесный», сверхъестественный, сверхчувственный. Религиозная вера как особое переживание проявляется в поклонении неким высшим сверхъестественным силам, которым приписывались свойства материальных предметов, связям между предметами (такова, например, вера в кровную связь племени с определенным видом животных и рас-

телей), богам и духам. Позднее формируется образ единого Бога — творца всего существующего, блюстителя обычая, традиций, нравственности, духовных ценностей. Возникают монотеистические религии — иудаизм, христианство, ислам, буддизм.

Являясь фантастическим отражением действительности, основываясь на вере в сверхъестественные, неземные силы, религиозное мировоззрение, обобщая многовековой опыт человечества, включает общечеловеческие нормы общежития и нравственные принципы, идеи добра и справедливости, сохранившие свое влияние на мораль современного общества. Правда, эти идеи нередко расходились с религиозной практикой. Истории известны крестовые походы и инквизиция, а в наше время религиозный фанатизм нередко поддерживается и используется определенными политическими силами для разжигания межнациональной розни.

Качественно новым типом является *философское мировоззрение*. От мифологии и религии оно отличается ориентацией на рациональное объяснение мира. Наиболее общие представления о природе, обществе, человеке становятся предметом теоретического рассмотрения и логического анализа. Философское мировоззрение унаследовало от мифологии и религии их мировоззренческий характер, всю совокупность вопросов о происхождении мира, его строении, месте человека в мире и т.д., но в отличие от мифологии и религии, которые характеризуются чувственно-образным отношением к действительности и содержат художественные и культовые элементы, этот тип мировоззрения, представляет собой логически упорядоченную систему знаний, характеризуется стремлением теоретически обосновать свои положения и принципы.

Это не означает, однако, что философии вообще не свойственно художественно-образное мышление. Поэтическая фантазия ярко выражена в античной философии, тесно связанной с мифологическим воззрением на мир. Но и в более поздних философских учениях строгость мысли, логика доказательств нередко сочетались с яркими художественными образами, аллегориями, сравнениями, переосмыслением мифологических и религиозных сюжетов.

Характеризуя философское мировоззрение, необходимо отметить, что в его содержание входят не только собственно философские проблемы, но также обобщенные экономические, политические, правовые и естественнонаучные представления, нравственные, эстетические, религиозные (или атеистические) прин-

ципы, воззрения, идеалы. Поэтому философское мировоззрение не следует полностью отождествлять с философией. Однако теоретической основой, ядром этого типа мировоззрения является философия, вокруг которой группируются все другие его элементы и по отношению к которым философия выполняет свою интегрирующую роль. Все это обусловлено мировоззренческим характером философии, именно она ставит и предлагает решение коренных мировоззренческих вопросов, и прежде всего центрального вопроса всякого мировоззрения — отношение человека к миру. Поэтому, употребляя понятие «философское мировоззрение», следует иметь в виду мировоззрение, теоретической основой которого является философия.

Вместе с тем философия — не только мировоззрение. Наряду с мировоззренческой она выполняет и другие функции, которые будут рассмотрены в следующем параграфе.

В особый тип следует выделить **обыденное**, или **эмпирическое мировоззрение**, являющееся первоисточником всех других его типов. Основываясь на жизненном опыте и эмпирических знаниях, обыденное мировоззрение служит ориентиром в повседневной деятельности, однако нередко испытывает затруднения, сталкиваясь со сложными проблемами, решение которых требует основательных знаний, культуры мышления и чувств.

В современном мире сосуществуют обыденное, религиозное и философское мировоззрения, нередко представляя собой их сложное сочетание. Сохраняются также элементы мифологического мировоззрения.

§ 2. Предмет, проблемы и функции философии

Философия¹ зародилась примерно 2500 лет назад в странах древнего мира — Индии, Китае, Египте. Своей классической формы она достигла в Древней Греции. Первым человеком, назвавшим себя философом, был древнегреческий мыслитель Пифагор, а в качестве особой науки ее впервые вы-

¹ Любовь к мудрости, любознательность (греч. *philos* — люблю, *sophia* — мудрость). Философ в понимании древнегреческих мыслителей — это человек, любящий мудрость, стремящийся к мудрости, к истине.

делил другой древнегреческий мыслитель Платон¹. Вследствие неразвитости наук собственно философские проблемы вплетались во всю совокупность знаний, и только позднее из нерасчлененных знаний, или *протознаний* (лат. *protus* — первый), выделяются математика, астрономия, медицина, затем механика, химия, биология, юриспруденция и другие специальные науки. Философия все больше превращается в систему общих знаний о мире, имея своей задачей дать ответы на наиболее общие и глубокие вопросы о природе, обществе, человеке.

Вместе с тем происходит дифференциация внутри самой философии, формируются относительно самостоятельные ее разделы: *онтология* — учение о бытии и его сущности, *гносеология* — учение о познании, *логика* — учение о мышлении, его законах и формах, *этика* — учение о морали, *эстетика* — учение о прекрасном в жизни и искусстве, *социальная философия* — учение о человеческом обществе, *история философии*, изучающая зарождение, становление и развитие философской мысли.

С развитием философского знания многие из этих разделов — логика, этика, эстетика, социальная философия, история философии формируются в относительно самостоятельные философские области знания, образующие вместе с онтологией и гносеологией философию в широком смысле слова. В более строгом значении философия понимается как наука, содержанием которой являются преимущественно онтологические, гносеологические и методологические проблемы, что не исключает философского осмысления коренных этических, социальных и других проблем.

Следствием ограничения круга проблем и углубления их разработки явилось уточнение предмета философии, формирование ее функций.

Какие же проблемы находятся в сфере философского осмысления, что является ее предметом и каковы ее функции?

Отметим прежде всего, что в процессе становления и развития философии круг ее проблем менялся. Для начального периода древней философии характерен *космоцентризм* (греч. *kosmos* —

¹ Слово «философ» встречается и у других древнегреческих мыслителей, например у Гераклита, у которого оно обозначает исследователя природы вещей.

вселенная) — стремление понять мир как целое, его происхождение и сущность. Позднее внимание перемещается к проблемам человека, этики, общественного устройства. Философия становится *антропоцентричной* (греч. *antropos* — человек). Религиозная философия средневековья *теоцентрична* (греч. *theos* — Бог): природа и человек рассматриваются ею как творение Бога. Развитие науки в Новое время выдвигает на передний план проблемы познания, научных методов, общественного устройства. В некоторых современных философских течениях философская проблематика сведена к логическому анализу языка, пониманию и истолкованию текстов, структурному анализу философских систем. Вместе с тем основные философские проблемы исследуются на протяжении всей истории философии.

Определенный круг проблем философии связан с ее функциями, главными из которых являются: 1) мировоззренческая, 2) гносеологическая, 3) методологическая.

1. Центральная *мировоззренческая* проблема — отношение человека к миру конкретизируется в философии как отношение мышления к бытию или — в зависимости от характера того или иного философского учения — сознания к материи, духа к природе, психического к физическому, идеального к материальному. Этот вопрос является *основным вопросом философии*, потому что через отношение человека, его мышления, сознания, всей его духовной, психической деятельности к окружающему миру осознается место человека в мире, его предназначение, смысл его существования. И хотя этот вопрос был четко сформулирован только в работе Ф.Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886)¹, в действительности любое философское учение, если даже оно не ставит или даже отрицает основной вопрос философии, в конечном счете основывается на

¹ «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 282). Но еще в VI в. до н.э. Платон в диалоге «Софист» писал о противоположности двух «разрядов», или «классов», философов: тех, кто утверждает, будто существует только то, что допускает возможность восприятия внешними чувствами и признают тело и сущность за одно и то же, и тех, кто считает, будто кроме чувственно воспринимаемого существует также и бытие бестелесное и имею в области бестелесного пребывающие истинные сущности. При этом тех, кто говорит, будто существует что-либо бестелесное, они (т.е. представители первого «разряда») «презирают окончательно, не желая ничего другого и слышать».

его решении, опирается на него как на исходный принцип при ответах на другие вопросы: о происхождении, сущности и отношении материального и духовного, о природе истинного знания и способах его достижения, о жизни, смерти и бессмертии человека и многие другие.

В зависимости от решения основного вопроса философии — что является первичным, определяющим — материальное или идеальное, природа или дух, материя или сознание? — философы делятся на *материалистов*, признающих первичным материю, существующую вне и независимо от сознания, а сознание — вторичным, производным от материи, и *идеалистов*, считающих, что дух, сознание предшествует материи и творит ее.

Различают две разновидности идеализма — объективный и субъективный. Сторонники *объективного идеализма* исходят из признания основой всего существующего объективное, независимое от человека духовное начало — мировой дух, вневещеческий разум, мировую волю. *Субъективные идеалисты* считают первичным сознание человека, субъекта, которое признается единственной реальностью, тогда как действительность оказывается результатом духовного творчества субъекта.

Философский материализм; основными историческими формами которого являются стихийный материализм древних, метафизический материализм XVII — XVIII вв. и диалектический материализм, тесно связан с наукой, опирается на ее положения и выводы. Идеализм близок к религии, а в религиозно-идеалистических течениях смыкается с ней; «мировой разум», «мировая воля» и т.п. являются по существу философской интерпретацией Бога. Однако идеалистическая философия и религия не тождественны друг другу: если религия опирается на веру и религиозные чувства, то идеалистическая философия, в том числе и религиозная, не исключает обоснования своих положений рациональными средствами, использует логические приемы аргументации.

Следует однако отметить, что противоположность материализма и идеализма в решении основного вопроса философии не означает их принципиальной несовместимости в решении других вопросов. Не только в материалистических, но и в идеалистических системах дана их глубокая теоретическая разработка, сохраняются положения, представляющие значительную ценность. Вместе с тем не только идеалистические, но и материалистичес-

кие учения содержат выводы, не подтвержденные последующим развитием науки и общественной практики, страдающие односторонним подходом в решении философских проблем. Поэтому нет оснований противопоставлять одно философское направление другому, рассматривать одно из них как нечто негодное к употреблению. В каждом философском учении — и материалистическом, и идеалистическом важно найти рациональное содержание, оказавшее положительное влияние на развитие представлений о мире и человеке.

Кроме того, не всякое философское учение можно безоговорочно отнести к материалистическому или идеалистическому направлению. Существуют *дуалистические* философские системы (лат. duo — два), признающие материальное и духовное двумя независимыми началами; учения, признающие объективное, подчиняющееся естественным законам существование материального мира, но не отрицающие его божественного творения; философские теории, материалистически объясняющие природу и идеалистически — общественные явления. Иначе говоря, среди философов есть как непоследовательные материалисты, так и непоследовательные идеалисты. И тем не менее основной вопрос философии позволяет ориентироваться в многообразии философских учений, выявить их сущность и исходные позиции.

И хотя вопрос об отношении мышления к бытию не признается основным философским вопросом многими философами, выдвигающими на первый план проблемы свободы, долга, смысла жизни и другие, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, человека к миру является главным, основным вопросом всякого мировоззрения, к которому стягиваются другие мировоззренческие вопросы, дающие в своей совокупности целостную картину мира. Дать такую картину, представить мир как целое — в этом состоит *мировоззренческая функция философии*.

Ни одна частная (специальная) наука не выполняет и не может выполнить эту функцию. Специальные науки имеют своим предметом определенную сторону действительности, ее фрагмент. Поэтому ни одна наука в отдельности, ни их совокупность не в состоянии охватить мир в его единстве и целостности. Опираясь на специальные науки, обобщая их выводы, эту задачу решает философия.

Важно подчеркнуть, что, рассматривая мир в его единстве и целостности, давая картину мира, философия в отличие от специальных наук исключает детали и подробности, выделяя лишь наиболее общие свойства и связи. Развитие специальных наук, прежде всего научные революции приводят к смене картины мира, что в свою очередь ведет к возникновению новых идей и подходов в философских учениях, связанных с наукой. Например, великие естественнонаучные открытия XIX в.: клеточного строения организмов, закона сохранения и превращения энергии, эволюционная теория Дарвина — явились важными факторами смены метафизического взгляда на мир диалектическим.

2. Отношение человека к миру многообразно. Это и отношения, в которые вступает человек в своей предметной, практической деятельности, осваивая и преобразуя природную и социальную действительность, и нравственное отношение к природе, обществу, другим людям; эстетические, аксиологические (оценочные) и другие отношения. Все они являются предметом философского осмысления. Видное место среди них занимает *познавательное отношение*, неразрывно связанное с основным вопросом философии, составляющее его вторую сторону.

В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?

Этот теоретико-познавательный, гносеологический вопрос делит философов на *агностиков*, отрицающих возможность достоверного познания мира, сущности явлений¹, и философов, не сомневающихся в познавательных возможностях человека, в его способности раскрыть сущность вещей, открыть законы природы и общества, представить более или менее верную картину мира. Такая позиция называется *гносеологическим оптимизмом*.

В теории познания сложились эмпирическое и рационалистическое направления. Сторонники *эмпиризма* (греч. *empeiria* — опыт) единственным источником знания считают опыт, основанный на чувственном познании, недооценивая активную роль в

¹ Агностицизм (греч. *a* — отрицание и *gnosis* — знание) — учение, отрицающее возможность познания мира.

познании теоретического мышления. Сторонники *рационализма* (от лат. *ratio* — разум) абсолютизируют роль абстрактного мышления, недооценивая значение чувственного познания, наблюдения, опыта, эксперимента. Оба направления страдают односторонностью в оценке двух неразрывно связанных друг с другом сторон познавательной деятельности человека.

Существуют течения, представители которых отстаивают идеи об ограниченности познавательных возможностей человека, неспособности человеческого разума постичь суть бытия. Рациональному познанию противопоставляется познание сверхразумное — инстинкт, мистическая интуиция, откровение и тому подобные «высшие» способы познания. Такие течения включают различные школы *иррациональной философии* (лат. *irrationalis* — неразумный). Некоторые из них смыкаются с оккультизмом и мистикой.

Отношение «мир — человек» теория познания рассматривает как отношение объекта и субъекта познания, выявляя связь чувственного и рационального как двух сторон познавательного процесса, исследуя проблему истины и ее критерия, а также другие гносеологические вопросы, которые, как и вопросы мировоззренческие, не рассматриваются специальными науками. Это философские вопросы. Исследуя их, философия выполняет *гносеологическую функцию*.

3. Философское осмысление мира предполагает решение вопроса: находится ли окружающий человека мир, его предметы и явления в состоянии покоя или мир изменяется, развивается, переходит из одного состояния в другое. В античной философии ответ на этот вопрос разделил философов на «неподвижных» и «текущих». Впоследствии первый из этих взглядов получил название *метафизического*; он давал статичную картину мира, за вторым, дающим динамическую картину, закрепилось название *диалектического*.

Являясь двумя разными взглядами на мир, диалектика и метафизика представляют собой всеобщие, философские методы познания; наряду с частнонаучными и общенаучными методами они широко используются в специальных науках.

Таким образом, философия, разрабатывая всеобщие, обосновывая частные и общенаучные методы познания, выполняет *методологическую функцию*.

Выделив основные функции философии, отметим, что у нее есть и другие функции, в том числе — *интегрирующая, аксиологическая, критическая*.

Дифференциация научных знаний, вызванная их ростом и проявившаяся в выделении из единого знания отдельных наук, привела к их обособлению. Вместе с тем необходимость исследовать сложные системы — социальные и природные объекты, где возможности частных наук оказались ограниченными, породила противоположную тенденцию — стремление к интеграции. В результате возникают «пограничные» науки (например, физическая химия), науки, объединяющие области знаний, не являющиеся смежными (например, социальная экология), проблемные науки, объединяющие несколько наук для решения какой-либо проблемы. Но такая интеграция связывает отдельные области знания. Философия, опираясь на специальные науки, обобщая их выводы, объединяет их на основе своих функций, категориального аппарата и методов познания. Выполняя таким образом *интегрирующую функцию*, она распространяет ее не только на науку, но и на другие области духовной культуры, включая все формы общественного сознания: политическое, правовое, моральное, эстетическое, религиозное (или атеистическое).

Аксиологическая функция философии выражается в ее ориентации на определенные ценности (греч. *axia* — ценность). Ни одна философская система не ограничивается выдвижением и обоснованием своих положений; она определенным образом интерпретирует их, дает им оценку, формулирует систему ценностей, идеал.

Утверждая определенные ценности и идеалы, та или иная философская система подвергает критической оценке все то, что ей не соответствует, выступая таким образом в своей *критической функции*. Критика может быть направлена на объективный мир, например, на господствующие в данном обществе социальные, политические, правовые отношения, на отражающие этот мир идеи и теории, включая положения и выводы данной философской теории с целью ее дальнейшего развития.

Выяснение основных проблем и функций философии позволяет уточнить ее предмет. Этим предметом является *всеобщее* — свойства, связи, отношения, присущие как объективной действительности, так и субъективному миру человека. Коли-

чувственная и качественная определенность, структурные и причинно-следственные связи, движение и покой, диалектическое отрицание и противоречие — эти и другие свойства, связи, состояния относятся ко всем сферам действительности: природе, обществу, мышлению. Ко всеобщему относятся также универсальные характеристики в границах одной из этих сфер. Например, всеобщим в гносеологии (гносеологическим всеобщим) являются соотношения истины и заблуждения, эмпирического и теоретического, чувственного и рационального и другие отношения и связи, характеризующие любой процесс познания независимо от специфики его предмета. К всеобщему в методологии относятся взаимосвязи, выраженные в категориях «абстрактное» и «конкретное», «анализ» и «синтез», «историческое» и «логическое» и др.

Всеобщее в философии выражается в ее категориях и понятиях, формирующихся на базе специальных наук и применяемых этими науками на основе их философской разработки.

Таким образом, *предметом философии являются всеобщие свойства и связи (отношения) действительности — природы, общества, человека, отношения объективной действительности и субъективного мира, материального и идеального, бытия и мышления.*

Предмет философии следует отличать от философских проблем, составляющих содержание философии. **Предмет философии** существует объективно, независимо от философии. Всеобщие свойства и связи (пространство и время, количество и качество, причина и следствие, возможность и действительность) существовали и тогда, когда никакой философии еще не было. **Содержание философии** — проблемы и их исследование, опирающееся на определенные философские принципы, законы и категории, не существуют и не могут существовать независимо от философского учения. Круг философских проблем, их истолкование, методы исследования, принципы и категории в разных философских системах различны. Вместе с тем и содержание философии становится предметом исследования, но не философии как теории, а *истории философии*, исследующей процесс становления, развития, смены и борьбы философских учений и школ.

§ 3. Философия, наука, культура

С выделением специальных наук в самостоятельные области знаний возникает проблема их соотношения с философией, которая решалась с противоположных позиций. С одной стороны, философию продолжали рассматривать как «науку наук», стоящую над всеми науками и решающую их проблемы. Философы пытались создать всеобъемлющие системы, претендующие на включение всех знаний о мире.

Эта панфилософская претензия (греч. *pan* — все) вызвала противодействие представителей специальных наук, прежде всего — естественных, основанных на опытных знаниях и эмпирических методах исследования. Складывается противоположное — *сциентистское* (лат. *scientia* — наука, знание) отношение к философии, которое выразилось в абсолютизации роли науки и отрицании философии как особой области знания. Теоретическое оформление сциентизм получил в позитивизме (от лат. *positivus* — положительный), объявившем единственным источником истинного знания положительные (т.е. частные) науки, не нуждающиеся в абстрактных рассуждениях и умозрительных философских конструкциях. Философия, по мнению позитивистов, утратила свой предмет, растворилась в положительном знании, и поэтому нужно отказаться от традиционной философской проблематики, заменив ее анализом языка или вообще отказаться от философии.

Как реакция на крайности сциентизма сформировалось противоположное течение — *антисциентизм*, представленный различными иррационалистическими учениями. Не отрицая самостоятельного существования философии, представители этих учений отрицали значение для философии науки и рационального познания, ограничивая их роль решением узко практических задач. Коренные философские проблемы, с их точки зрения, могут быть решены путем отказа от научных методов, от интеллекта и использования других, сверхразумных средств: инстинкта, мистической интуиции и т.п.

Антисциентизм отказывает интеллекту в решении философских проблем, что характерно также для некоторых течений религиозной философии. А это значит, что, рассматривая философию как теоретическую форму освоения действительности,

нужно иметь в виду учения, в которых теоретический подход к решению философских проблем деформируется так же, как и их научное обоснование.

Что касается панфилософской и сциентистской тенденций, отметим следующее.

Конечно, философия не может заменить специальные науки в решении их конкретных задач. Она не изучает вместо физики строение вещества и взаимодействие элементарных частиц, не исследует вместо криминологии причины преступности, пути и средства ее предупреждения. Это не ее задача. Поэтому попытка построения философских систем, охватывающих все качественное многообразие свойств и связей действительности, несостоятельна. Философия не может и не должна претендовать на роль «науки наук», господствовать над другими науками и руководить ими.

Однако нельзя согласиться с позитивистским отрицанием философии как самостоятельной области знаний на том основании, что философия не опирается на эмпирические факты, и с этих позиций отвергать все внеопытные знания, в том числе — коренные философские проблемы, объявляя их псевдопроблемами. Философия действительно непосредственно не опирается на эмпирические факты и специальные методы исследования, она не использует для обоснования своих положений научную аппаратуру и не является наукой в том смысле, в каком принято считать наукой физику, химию, биологию и другие специальные науки. Она отличается от них и по предмету, и по методу. Предмет частных наук — отдельные стороны действительности, предмет философии — всеобщее — мир и человек в их единстве. Не используя эмпирические методы познания, философия решает свои проблемы с помощью теоретического мышления, разрабатывает всеобщие методы познания, систему категорий, имеющих универсальное значение для всех наук.

Различие между философией и наукой, не означает, что философии вообще не свойственны признаки научности. Многие философские учения характеризуются тем, что они, как и специальные науки, опираются на рациональное познание, характеризуются системностью изложения, аргументированностью положений и выводов, стремлением к объективно-истинным знаниям. Эти черты сближают философию и науку и отличают ее от мифологии и религии.

Связь философии и специальных наук проявляется в том, что философия опирается на частнонаучные знания, подвергая их теоретическому анализу и обобщению. Интегрируя эти знания, она строит универсальную картину мира. Частнонаучные знания связывают философию с действительностью. С другой стороны, перед специальными науками неизбежно встают общетеоретические, философские вопросы, ответ на которые может быть дан с позиций философии, теоретические принципы и ценностные установки которой оказывают воздействие на все науки, на культуру в целом.

Разработанные философией методы познания, категориальный аппарат используются в специальных областях знания.

Из этого следует, что нет никаких оснований считать философию «наукой наук», как нет никаких оснований считать ее анахронизмом. И панфилософская, и сциентистская позиции несостоятельны, философия и наука — взаимосвязанные области знания. Решая свои задачи, они находятся во взаимодействии, дополняют и обуславливают друг друга. Философия, не опирающаяся на науку, ведет к отрыву от действительности, к построению абстрактных умозрительных систем. Но и наука, не опирающаяся на философию, сводится к констатации фактов, к их описанию. Между тем, не объясняя явления, не раскрывая их сущность и тенденции развития, не вскрывая внутренние связи между ними, наука перестает быть наукой. Наука не может обойтись без философского осмысления своих результатов, и всякий скептицизм по отношению к философской теории ведет к искажению сущности науки. Сциентизм, проявляющийся в абсолютизации роли науки в жизни общества, приводит к недооценке мировоззренческих и методологических проблем, духовных ценностей, аккумулированных в философии. А это ведет к узкому практицизму, обеднению человеческой личности.

Вместе с тем антисциентистское третирование науки, стремление поставить на место рациональных средств исследования философских проблем иррациональные средства означает искажение сущности философии как рационального способа освоения действительности.

Рациональное объяснение мира, ориентация на науку — магистральный путь развития философского знания, на котором были достигнуты наиболее важные результаты.

Философия взаимодействует не только с наукой, но и с другими сферами духовной жизни общества. Ее теоретические принципы и ценностные ориентации оказывают воздействие на экономику и политику, правовые и нравственные отношения, искусство и религию, на формы общественного сознания. В свою очередь различные сферы общественной жизни воздействуют на философию. «...Обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства»¹.

Являясь, по словам Гегеля, духовной квинтэссенцией времени, самосознанием эпохи, философия призвана осмысливать и прогнозировать важнейшие проблемы, вставшие перед человечеством на пороге XXI в.: сущность и перспективы научно-технического прогресса, формы организации социальной жизни и международного сотрудничества, экологические, демографические и другие глобальные проблемы современности.

* * *

Развитие философской мысли человечества от древних времен до наших дней — это история различных философских учений, школ и направлений. Их многообразие обусловлено многообразием и сложностью проблем и подходов к их решению, особенностями исторической эпохи с характерным для нее уровнем развития материальной и духовной культуры, исходными позициями и особенностями личности мыслителя, а также другими факторами. Вместе с тем, несмотря на все различия, философские учения и школы возникают и развиваются не изолированно друг от друга. Между ними существует взаимосвязь, преемственность, благодаря которым новые учения не отбрасывают, а усваивают, переосмысливают, трактуют с иных позиций идеи предшественников. А это позволяет рассматривать развитие философской мысли как единый историко-философский процесс, подчиненный определенным закономерностям.

¹ Рассел Б. История западной философии. Т. 1. 1993. С. 8.

Глава 2

Философия Древнего Востока

История становления и развития философской мысли в странах Древнего Востока, прежде всего в Индии и Китае, опровергает европоцентристские теории о ее неразвитости и зависимости от европейской философии. Преодоление изолированности западной и восточной цивилизаций приводит к осознанию их взаимного влияния друг на друга и формированию нового типа человеческой цивилизации. Философии Запада и Востока не только определяют свое место в контексте общемирового развития, но и в определенной мере интегрируются. Происходят также процессы взаимопроникновения идей восточной и западной философии и культуры в целом, что особенно характерно для XX в.

Сближение философии Востока и Запада основано на сходстве в подходах к постановке и решению фундаментальных философских проблем. Вместе с тем они имеют существенные различия. Характерной особенностью восточной философии является нерасчлененность философского исследования: любая проблема рассматривается, как правило, в ее целостности — с позиций онтологии, гносеологии, этики, психологии и т.д. При этом синтетичность анализа обнаруживается не только в функциональном, но и в историческом аспекте. В большинстве философских школ Востока история и современность органично синтезированы, что придает им энциклопедический характер. Восточная философская традиция не дает, как правило, своего решения проблемы, пока обстоятельно не рассмотрены все предшествующие течения и данная проблема не исследована с разных сторон.

Западная философия четко дифференцирована на онтологию, гносеологию, логику и т.д. На Востоке же почти до XX в. понятия философии и науки были тождественны. (Например, в Китае термин сюэ означает учение, наука, философия.) Поэтому философские принципы на Востоке имели непосредственное практическое значение и использовались при обосновании и

принятии конкретных решений в различных областях человеческой деятельности, особенно в политике и этике. Философские принципы концентрировались в нормах морали и права. Восточная философия приобретала все более четко выраженный идеологический характер, ее принципы широко распространились среди населения, формировалось единое мировоззрение, сочетающее традиции и новаторство, народность и индивидуальность, где человек, общество и Вселенная рассматривались как целостное явление.

Поведение людей и организация общества основывались на идее слияния человеческого Я с миром, с истинным бытием, обеспечивающим избавление от страданий. Поэтому смыслом жизни человека на Востоке является самоизменение, а не изменение условий. Идеалом самоизменения выступает древность. Восточная философия была «служанкой» древности, а затем — религии. Новые учения здесь есть не что иное, как «более точное» прочтение старых теорий. Именно поэтому философия выступала в качестве комментариев вед (Индия) и древних книг (Китай).

Корни восточной философии обнаруживаются прежде всего в древних государствах Индии и Китая, где первоначально возникают мифы, а затем эпическая литература. И только в середине 1 тыс. до н.э. появляются философские системы. Значительное влияние на восточную философию оказывает религия с ее идеей вечной жизни: земная жизнь есть лишь подготовка к слиянию с Брахманом (Индия) или с дао (Китай). Основные философские течения, возникшие в Индии и Китае в древности, существуют в модернизированном виде и до сих пор.

§ 1. Древнеиндийская философия

Возникновение философии в древней Индии относится к середине I тысячелетия до н.э., когда на ее территории формируются рабовладельческие государства с характерной для них кастовой организацией общества. Власть главы государства — раджи опиралась на касту военной аристократии — кшатриев и касту жрецов — брахманов.

Древнейшим литературным памятником были «Веды»¹, сочетающие мифологическое мировоззрение с описанием религиозных ритуалов и некоторыми философскими представлениями. Со временем Веды обрастают комментариями, подразделяемыми на жанры: брахманы, араньяки, упанишады.

Брахманы — ритуальная часть Вед, в которой даются наставления, относящиеся к религиозной жизни людей. На брахманы опиралась религия брахманизма, господствовавшая в Индии до возникновения буддизма. *Араньяки* — описание образа жизни лесных мудрецов — отшельников. *Упанишады* — философские комментарии к Ведам. В своей совокупности эти жанровые комментарии образуют *Шрути* (священное откровение), свод религиозно-философского сознания, сходный с Библией.

Упанишады — это истоки древнеиндийской философии, здесь уже заметен переход от мифологии к философии. В них сосредоточены основные понятия и представления философского характера, получившие развитие в последующей истории Индии.

В центре Упанишад стояла проблема обоснования бытия. Источником всего сущего является Верховное божество (*ансара* — неучтожимый), существующее вне времени и пространства. В своей сущности это Божество не является предметом восприятия и не может быть познано ни чувствами, ни разумом. Оно анонимно и не имеет облика, его нельзя определить и описать. Это философский принцип, безличное Божество: «Он ни безбрежно велик, ни безмерно мал, ни короток, ни длинен, ни горяч, ни влажен... Он не обладает оттенком, темнотой, ветром, пространством, привязанностью, вкусом, запахом, глазами, ушами, речью, разумом, светом, волнением, ртом, качеством, внутренностью или внешностью»². Во Вселенной Божество проявляет себя в чужом облике, в частности, воплощаясь в «бытие, погруженное в вечность», т.е. в *Брахмана* — творца и прародителя видимого мира. Брахман управляет миром не прямо, а через посредников. «Когда Брахма создал небо, и землю, и воздушное пространство, и от его сыновей пошли все живые существа во Вселенной,... он... власть над миром передал своим потомкам — богам и асурам (демонам)»³.

¹ Веды на санскрите — «знание для посвященных». Это собрание гимнов, жертвенных обрядов, наставлений, религиозных песен.

² Цит. по: *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 13.

³ Цит. по: *Тропников В.* Мысли перед рассветом. Париж, 1980. С. 301.

Воплощаясь в человека, Брахман получает имя *атман*. Брахман и атман — это первоначала, первоосновы бытия, имеющие два облика — материальный и духовный. Под материальным понимались элементы мира — огонь, воздух, ветер, пространство, которые обладают вещественным субстратом. Например, сущность человека — это его тело. Под духовным обликом понимался смысл телесного бытия, т.е. невидимая, неслышимая субстанция. Основанием человеческой жизни («*прана*») является дыхание, которое не связано со злом материального мира.

Главная цель познания — проникновение в мир магического ритуала, так как там скрыта истина. Поэтому приносились магические элементы. В целом знание истолковывалось религиозно-иррационалистически: реальный мир, Верховное божество рациональным путем познать невозможно. Знание дается после отрешения от вещественного мира. Иногда даже считалось, что действительное знание предоставляется человеку после смерти. Основным средством познания являлись «*таурии*» — мистические интуиции.

Таковы исходные идеи традиционных школ Древней Индии, для которых характерен *ведический идеализм*. К ним относятся санкхья, веданта и некоторые другие. Наряду со школами, признающими авторитет Вед, существовали учения, отрицавшие ведизм, это буддизм, локаята — чарвака, вайшешика — ньяя. Рассмотрим некоторые из школ древнеиндийской философии.

Санкхья

Санкхья (на санскрите — число). Основатель — *Капила* (VII в. до н.э.). Школа Санкхья, развивая линию вед, провозглашала всеобщую одушевленность бытия. Смысл, сущность бытия представляет *Пуруша* — вечное космическое Я, неизменное и недействующее чистое трансцендентальное¹ сознание, выступающее как свидетель всего происходящего в мире. Пурушу нельзя отождествлять ни с телом, ни с чувствами, ни с умом, ни с интеллектом. Она есть множественный субъект опыта, который не может быть объектом познания. Материальное (физи-

¹ Трансцендентальный (лат. transcendere — переступать).

ческое) грубее и ниже трансцендентального сознания и поэтому не способно по своей природе постичь духовное.

Кроме нематериального, духовного начала школа Санкхья признавала начало вещественное — «*пракрити*» — первоматерию — первопричину всего, кроме Пуруши. Пракрити — вечна, не дифференцирована и бессознательно активна. Она является причиной ограниченных и взаимозависимых конкретных предметов мира, выступающих в качестве следствия пракрити. Пракрити независима от пассивной и не имеющей отношения к причине и следствию Пуруши, в этом проявляется дуализм санкхьи, признание ею двух начал — духовного (Пуруши) и материального (пракрити). Свойства вещей скрыты в их первоматерии, пракрити, но их действия на нас свидетельствуют о ее наличии. Изменяясь, она служит удовлетворению Пуруши, а Пуруша, в свою очередь, пользуется продуктами пракрити для руководства ею.

Субстанциональные силы пракрити называются *гунами* (на санскрите — веревка, содействующий чему-либо). Пракрити состоит из трех гун: проявление, активность, пассивность (инертность). В этике они раскрываются как удовольствие, страдание и безразличие. Гуны физически не воспринимаемы. О них судят по следствию, т.е. по предметам, которые вызывают или удовольствие, или страдание, или безразличие. Например, цветы доставляют наслаждение девушке, удручают тяжело больного человека и оставляют, как правило, равнодушным юношу. Взаимодействие равновесных гун есть движение пракрити. Гуны, по сути дела, есть жизненная энергия, совокупность сил. Это, образно говоря, три веревки, сплетенные в один канат и привязывающие душу к миру. Как масло, фитиль и пламя соединяются для получения света, так и гуны сплетены для возникновения вещей.

Пуруша и пракрити — исходные субстанции. Соединяясь друг с другом, они образуют мир как живое существо, чувственное тело (*джива*). Вселенная делается как бы сознательной, так как природа пробуждается от космического сна. Соединение пуруши и пракрити напоминает человеческое тело, приводимое в движение под влиянием мысли. Пуруша, обладая творчеством, побуждает развитие мира. Она воплощается в чувство и становится благодаря этому действующей силой. Чувственное тело подвержено страданиям, имеющим всеобщий характер, так как нарушается первоначальное равновесие пракрити, что побуждает ее к действию в целях формирования мира объектов. Санкхья

выделяет двадцать пять начал пракрити, которые являются первопричиной физических и психических явлений. К ним относятся: пуруша, пракрити, ум, зрение, слух, осязание, речь, воздух, огонь, вода и другие.

Пуруша в силу незнания и невежества человека смешивает себя с миром (вещью, телом, чувствами, интеллектом). Всякое страдание, а также радость и наслаждение, есть результат такого смешения. Чтобы выйти из данного состояния и встать на путь мудрости, следует быть бесстрастным наблюдателем событий, не вовлекаться в них. Это достигается в процессе осознания абсолютного отличия духа от материи и приобретения состояния «бытия для себя». Так Я (Пуруша) становится свободным, бесстрастным по отношению к внешнему миру, выходит из круговорота рождений и смертей (*сансары*). Такое состояние свободы и освобождения от страданий называется *мокшей*. Мокшу можно достичь как при жизни, так и после смерти, в другом мире. Для достижения мокши необходимо пройти длительный путь воспитания¹, так как простого осознания данной истины недостаточно.

Большинство философов школы Санкхья отвергали Бога, так как его существование невозможно доказать. Если Бог является носителем неизменности, то он не может быть творцом, причиной мира. Причина, чтобы произвести следствие, должна изменяться. Изменение причины порождает следствие. Изменяющаяся пракрити — единственная и обоснованная причина мира. Поэтому в объяснении мира Бог не нужен.

Веданта

Веданта (завершение Вед), одна из основных школ Древней Индии. Она сформировалась, как и большинство остальных, на основе упанишад и выступила впоследствии источником индуизма. Веданта оформляется в начале средневековья как

¹ Методика такого воспитания подробно разработана философией *йоги* (на санскрите — сосредоточение, усилие). Выражая соотношенность психофизиологии человека и космоса (тела Вселенной), йога означает систему освобождения от мира и страданий путем постижения их иллюзорности и самоуглубления в себя, умение совершать дела отрешенно. Только так человек, постоянно размышляющий и глубоко преданный Пуруше, достигает духа, сущностью которого является свобода и бессмертие.

кульминация ведического направления. Ей предшествовали эпические произведения «Махабхарата» и «Брахма-Сутра». Ярким представителем Веданты является *Шанкара* (VIII—IX вв. н.э.), автор произведения «Незаочное постижение». Он создал монистическую *адвайта-веданту* (на санскрите «адвайта» — недвойственный).

В основе этого учения — понятие Брахмана. *Брахман* — духовная субстанция, не имеющая никаких свойств, т.е. не обладающая множественностью. Это единая и единственная реальность, кроме нее ничего нет. Однако Брахман как всеобщий непрерывный дух содержит в себе в качестве обратной стороны пространственно-временные характеристики и разворачивается через них в мир явлений, представляющий собой лишь выражение этой единственной духовной субстанции, но не имеющий самостоятельного значения: Вселенная берет свое начало из Брахмана и в него возвращается при разрушении. Брахман как бы объемлет весь космос, реализуется в нем, так как все предметы, включая и людей, являются его элементами. Одновременно он находится вне космоса. Вселенная есть иллюзорный мир (*майя*), что вытекает из незнания природы Брахмана.

Майя скрывает под видимым многообразием мира свою истинную сущность — Брахмана. Майя как магическая сила, производящая призраки, отличается от Брахмана точно так же, как отличается сила сжигания от огня, т.е. это одно и то же. Мир и его предметное многообразие порождаются данной магической силой, а также нашим незнанием. Майя и незнание — две стороны одной медали. Майя в повседневной жизни напоминает веревку, которая в определенных условиях кажется нам змеей. Именно так, утверждает веданта, люди воспринимают объекты мира. Брахман (бытие) есть сосуществование бытия с иллюзорной силой самообнаружения, т.е. с сознанием (*майей*).

Брахман — высший дух, а *атман* — проявление его в человеке. Брахман и атман, как бог и душа, едины. Атман присутствует в виде отзвука Брахмана в любом речевом акте человека как «чистая непосредственность и как чистое сознание». Эта «чистая непосредственность» является предельным основанием всех смыслов иллюзорного мира. Тело состоит из нечистой плоти, которая порождает чувственные страсти. Наличие страстей свидетельствует о порабощении души телом, о незнании

брахмана-атмана. Поэтому существует несвобода человеческой души, если она связана с телом.

Каждый человек причастен к Брахману-атману, как его оборотная сторона, что свидетельствует о возможности его познания. Человек на пути к мудрости должен в процессе своей жизни трансформировать свою душу в состояние постоянного созерцания истины брахмана-атмана, что достигается путем умозрения чистого сознания, истинного Я, через усвоение знаний веданты и тем самым устранения незнания. С этой целью следует отказаться от привязанностей к объектам, так как они имеют преходящий характер, и установить контроль над чувствами и интеллектом. При этом необходимо очень сильно желать освобождения.

Веданта не отрицала возможности взаимодействия субъекта и объекта, а соответственно — чувственного и рационального познания, но считала, что это познание не вскрывает причины бытия, которые остаются неизвестными. Человек «познает» лишь иллюзорный мир. Познать Брахмана, значит раствориться в нем. Индивидуальное сознание в процессе постоянного размышления и созерцания сливается со всеобщим сознанием, так как с познанием Брахмана познается все. Тем самым преодолеваются противоположность «я» и «не я», причинно-следственные связи мира явлений (карма и сансара).

Процесс обучения под руководством просвещенного учителя продолжается до тех пор, пока человек не осознает истину: «Я — Брахман». Это означает, что освобождение его души (мокша) привело к исчезновению иллюзорной и сковывающей привязанности к телу и миру. Душа становится блаженной и освобождается от всякого страдания. «Покрывало» майи спадает для тех людей, которые не видят в мире ничего кроме Брахмана.

Буддизм

Основатель буддизма — принц Сиддхартхи из рода Гаутамы (623 — 544 гг. до н.э.). Впоследствии он получил имя Будды («просветленный»). Буддизм — одна из мировых религий, но в ней отсутствует идея Бога и бессмертия души.

Будда рассматривал мир как постоянно изменяющийся поток «частиц бытия» — *дхарм* (на санскрите — держать, утверж-

дать). Дхармы — это стихийные психофизические носители собственной жизненной энергии, из которых состоят все проявления человека: любовь, ненависть, страсть, насилие, ложь и т.д. Мир есть совокупность дхарм, однако эта совокупность не есть статичная и постоянно делящаяся целостность; бытие состоит из мгновений. Вещь имеет моментальное существование. Где нет изменений, там нет бытия, утверждают буддисты. Дхармы то появляются, то исчезают без следа, т.е. они, выражаясь современным языком, имеют виртуальную природу. «Что кажется вечным — исчезнет; высокое снизится; где есть встреча — будет разлука; все, что рождено, умрет»¹.

В то же время дхармы находятся в состоянии «совместно-зависимого перерождения», т.е. подчиняются закону причинно-следственной связи. Каждое мгновение, несмотря на его переходящий характер, подготавливает и порождает другое мгновение. Между ними существует преемственность. Это обстоятельство не позволяет погибнуть миру и свидетельствует о строгом порядке в изменяющемся мире. Бытие как бы пульсирует в определенную сторону. Будда говорил: «Отбросим вопросы о Начале и Конце. Я буду учить вас о Дхарме. Если есть *то* — возникает *это*. Из появившегося *того* возникает *это*. Если *то* отсутствует — не появится и *это*. Если прекращается *то*, прекратится и *это*... Кто видит причинную связь — тот видит и Дхарму, кто видит Дхарму — тот видит причинную связь»². Неумение увидеть Дхарму является основной причиной наших страданий. Дхарма проявляет себя через карму: бытие человека есть следствие его прошлого, а его будущее явится следствием настоящего существования.

Будда отрицал бессмертие души, так как не существует целостной идентичной субстанции в человеке. Есть лишь *поток* последовательных состояний сознания, который и образует жизнь как целостность. Веру в душу Будда иронично сравнивает с любовью к самой красивой девушке, которую никто не видел. Преемственность состояний сознания сохраняет прошлое в настоящем, т.е. наследуется в памяти.

¹ Чаттерджи С. и Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954. С. 128.

² Там же. С. 127.

В основе буддизма проповедь Будды о «четырех истинах», выражающих суть нравственной жизни. *Первая истина* — страдание пронизывает все человеческое существование, от рождения до смерти. Бытие и есть страдание, они тождественны. Страдание — неизбежное естественное свойство человека, изменчивость мира ведет, например, к старости, к болезням и, в конечном счете, к смерти. Даже наслаждение требует усилий, а значит, вызывает страдание. Страдание обусловлено привязанностью ко всему земному. *Вторая истина* — существуют две причины страдания: первая — движение дхарм, создающее постоянное перерождение (сансара), и влияние прошлых рождений на сегодняшнего человека в форме нравственного закона (кармы); вторая — стремление человека к удовлетворению чувственных страстей, т.е. жажда жизни. Эти страсти — результат незнания. Знание же преходящей природы мира не порождает у человека пристрастия к чувственным удовольствиям. *Третья истина* — освобождение человека от страдания возможно путем устранения условий, вызывающих его, т.е. ликвидации причин, порождающих жажду жизни. *Четвертая истина* — это путь, ведущий к освобождению от страдания, путь к *нирване* («угасание»). Нирвана противоположна всему тому, что может быть. Все усилия человека направлены вовнутрь себя с целью достижения свободы от предметного мира и собственного эгоизма. Прекращение всех восприятий и всех умо-миро-проявлений — вот благо. Необходимо вырваться из бушующего водоворота бытия и встать рядом с ним, выработать в себе бесстрастное самообладание, невозмутимость духа и освободиться от телесной зависимости.

Путь к нирване имеет восемь ступеней: 1) истинная вера — понимание четырех истин как основы для нравственного совершенствования; 2) истинная устремленность — искоренение собственных дурных поступков и неприязни к другим людям; 3) истинная речь — отказ от лжи, фливорностей и оскорблений; 4) истинное поведение — отказ от нанесения вреда всему живому, включая насилие и воровство; 5) истинный образ жизни, поведение человека определяется честным трудом без всякой корысти; 6) истинная мысль — отказ от дурных мыслей и замена их добродетельными, благодаря внутренней отрешенности от всего, что связано с изменяющимся миром; 7) истинная память — необходимо постоянно помнить, что праведное поведение и борьба с соблазнами ведет к осмысленной жизни; 8) ис-

тиная концентрация — совокупность приемов, позволяющая «обуздать мысли и чувства» и достичь состояния нирваны, т.е. завершенности внутреннего психологического бытия.

Нирвана — это «царство не от мира сего внутри нас», это непостижимое онтологическое состояние мироздания. Она характеризуется абсолютной мудростью, добродетельностью и невозмутимостью. Таким образом, человек в результате собственного выбора сам себя совершенствует и приобретает свободу от страданий, «мудрецы смиряют самих себя», становясь просветленными.

Буддизм получил широкое распространение во многих странах Востока, в том числе и в Китае.

Локаята

Основатель учения *локаята* (на санскрите «лока» — идущее от мира) **Брихаспати** (середина 1 тыс. до н.э.). *Локаята*, и особенно ее позднейшая школа *чарваков* (на санскрите «чарвака» — материалист)¹, не являются традиционными, они находились в оппозиции к ведизму и брахманизму, отрицали их основы, боролись за восстановление приоритета земной жизни, отрицали существование сверхъестественных сил. В трактате **Каутилья** «*Артхашастра*» (IV—III вв. до н.э.) изложена суть учения чарваков.

Согласно этому учению, нет никакого другого мира, кроме этого, нет ни небес, ни ада, всякая вещь имеет индивидуальную природу, возникает на своей основе, сама себе субстанция. Мир состоит из четырех первоэлементов: огня, воды, земли, воздуха. Из них состоит все, что есть, в том числе и тело человека. Мир — произвольная комбинация элементов, а не божественное творение. Бог — это миф, так как его нельзя воспринять с помощью органов чувств. Элементы материи, скомбинированные особым образом, порождают новые качества, в частности живое

¹ Есть и другие объяснения этих терминов. «*Локаята*»: «народное учение» («лок» — мир, люди), или утверждение, что существует только этот мир, или имя собственное. «*Чарвака*» — или собственное имя, или «доходчивое слово» («чару» — доходчивый, «вак» — слово), или «четыре слова» («чар» — четыре, «вак» — слово), что связывается с признанием этой школой четырех элементов мира в качестве основы мира. (См.: История философии. В 4 т. Т. I. М., 1957. С. 51.)

тело, обладающее сознанием, представляющим собой свойство материи. Как водка есть результат переработки риса, так и дух, и сама жизнь — свойства, возникающие из смеси элементов. Так как сознание — свойство живого материального тела и вне тела не существует, личность неотделима от тела, совпадает с ним. Нематериальной души нет, человек целиком состоит из материи, поэтому, если он умирает, то от него не остается ничего, что могло бы наслаждаться и страдать. С этих позиций чарвака отрицала бессмертие.

Единственная реальная жизнь — земная, и на нее должен ориентироваться человек. Каутилья выдвигает этическое учение, согласно которому существование тела человека связано и с наслаждением, и со страданием, поэтому человеку следует руководствоваться двумя принципами: *кама* (наслаждение) и *артха* (польза). Наслаждение связывалось с активной производительной деятельностью во всех сферах труда, наслаждение является высшей целью человека, а богатство и добродетель — средства ее достижения. Провозглашался принцип чувственной жизни, так как она приносит пользу человеку. Из жизни следует извлечь самое лучшее. Смысл жизни состоит в том, чтобы получать как можно больше удовольствий и избегать страдания. Иногда страдания сопровождают удовольствия, но глупо воздерживаться от наслаждений, если они сочетаются со страданиями. Это напоминало бы — отказ от зерна из-за его шелухи. Наслаждение чарвака считала самоцелью, а поэтому — «ешь, пей, веселись».

В теории познания чарвака утверждала: достижимо то, что воспринимается чувствами. Достоверным источником познания являются только восприятия, так как с их помощью непосредственно познается материальный мир. Логическое мышление может дать определенную пользу лишь при эмпирическом подтверждении выводов. Чарвака скептически относилась к рациональному познанию. Логический вывод и свидетельства других людей имеют не прямой, а опосредованный характер, они находятся вне процесса восприятия. Рациональное знание ненадежно, часто вводит в заблуждение, поэтому ведическое знание чарвака не считала знанием. Отрицая его основы, она доказывала, что не существует магического жертвоприношения (*яджны*), воздаяния человеку за жизнь после смерти (*кармы*), перевоплощения

(сансары), следовательно, нет предопределенности жизни человека и нет оснований для аскетизма.

Из других школ древней Индии следует отметить школу *Вайшешика-ньяя*, возникшую в V—III вв. до н.э. и синтезировавшую родственные учения вайшешика (от «вишеша» — особенность) и ньяя (логика). Учение вайшешика рассматривает с позиций теологии преимущественно онтологические проблемы, ньяя — гносеологические.

Вайшешика представляет мир как набор субстанций, в который включаются стихии (вода, земля, воздух, огонь), пространство и время, а также тонкая материя — эфир, душа и ум. Мироздание есть комбинация этих элементов.

Выделялись вечные внутренние частички стихий, которые назывались «ану» (атомы). Эти частички настолько малы, что они невидимы. Ану обладают свойствами субстанции, т.е. являются вечными материальными носителями и причинами всех проявлений вещей. В этом состоит их всеобщность. В противоположность всеобщности ану обладают и особенностью (вишеша), имеют индивидуальный характер. Например, ану земли имеют запахи, цвет, вкус, осязаемость, тяжесть, ану воды — цвет, вкус, осязаемость, ану огня — цвет и осязаемость, ану воздуха присуща только осязаемость.

Ану сами по себе не способны к изменению и движению. Миром ану управляет высший дух — Брахман посредством *адришит* («невидимые факторы»), воплощающих закон кармы. Брахман порождает различные свойства ану, связывает их и расчленяет. В дальнейшем атомистическое учение было развито в античной философии, о чем будет сказано в следующей главе.

В *познании* Вайшешика-ньяя утверждала рационализм. Познание начинается с чувственных восприятий предметов стихий, так как ану недоступны для чувств. «Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов... Все приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе»¹. Восприятие подразделяется на внешнее, основывающееся на органах чувств, и внутреннее — логическое умозрение. Чувственное восприятие — основа для

¹ Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 77—78.

логического познания, но главное средство познания — умозаключение, ибо только умозаключая, мы приходим к выводу о существовании ану. Однако умозаключение следует проверять, если это возможно, чувственным восприятием. Умозрение выполняет основную роль в познании потому, что оно способствует обретению высшего блаженства, т.е. слиянию с Пурушей, и освобождению человека от всех страданий.

§ 2. Древнекитайская философия

В эпоху Чжоу (XIII—III вв. до н.э.) шел процесс оформления китайской народности и государственности. Господствовало религиозно-мифологическое мировоззрение, центральная идея которого — культ неба. Небо — божественное начало. В период формирования государственности культ неба получает политический смысл: аристократы — дети неба, государь — сын (сяо) неба и отец китайцев. Идея сыновности, почитание старших пронизывает общественные отношения.

Формирование философии основывалось на эпической литературе, состоящей из трех главных книг: книги истории; книги перемен («Ицзин»); книги песен. Основным идейным источником древнекитайской философии, ее своеобразной парадигмой явилась книга перемен, в которой нашли свое выражение поиски первооснов бытия. В книге перемен выделяются элементы бытия — «десять небесных стволов»: ян, инь, небо, земля, человек, огонь, вода, металл, дерево, почва. Критерий выделения — человек и его деятельность. Основные мировоззренческие элементы: небо, земля и человек. Отношения между небесным и земным, человеком и небом находились в центре внимания. Космическая гармония проистекает из разумного сочетания в жизни людей, а конкретно — в их поведении, в ритуале и пище, первопричин бытия. Зло же есть результат неблагоприятного соотношения данных первоначал.

Собственно философия Китая начинается с натуралистической школы *Ян инь цзя* (VIII—VI вв. до н.э.). Эта школа считала, что первоначально был хаос, «тьма вещей» («10 тысяч вещей»), не имеющих единства. Из хаоса впоследствии родились два божества: *ян* и *инь*. Ян (мужское начало) управлял небом,

а инь (женское начало) — землей. Устремляясь друг к другу и взаимодействуя, эти два божества породили все мироздание. Универсальный дуализм мужского и женского начал, а также циклическое взаимодействие «пяти стихий» (*у син*) — воды, огня, металла, дерева и почвы — были положены в основу всей традиционной духовной культуры Китая.

В эпоху Чжоу происходит не только зарождение китайской философии, но и формирование ее основных школ. К V—IV вв. до н.э. их насчитывалось около десяти; главнейшими являлись *даосизм, конфуцианство и моизм*.

Своеобразие содержания китайской философии состояло в ее этико-политическом характере, по форме же она представляла собой набор историй, изречений, сказок и редко оформлялась в чисто теоретические системы. Тем не менее постепенно происходил переход от мифологического образа к специфическому «логическому» построению, в основе которого находились символы и пространственно-числовые характеристики (нумерология). «Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа»¹. Все основные философские течения пронизаны учением о *дао* (кит. «первопорядок», «путь»).

Даосизм

Основателем философии даосизма является Лао-цзы (VI—V вв. до н.э.). В центре даосизма находится учение о дао как бытийной сущности мира. Дао — первоначало и принцип существования всего сущего. Лао-цзы выделяет в дао две стороны: «То, что не имеет имени — начало неба и земли; то, что имеет имя — мать всех вещей»². Первая сторона дао — бытийное начало, порождающее явления, т.е. становящееся бытием, вторая — материя, из которой состоят все вещи. В целом дао есть космическая душа, сочетающая в себе духовно-телесные начала. Дао «овеществляет вещи, но не является вещью». Дао — это единый, нерасчлененный гармоничный закон свободного существования всего сущего, космическая пустота, синтезирующая

¹ Цит. по: Степанянц М.Т. Восточная философия. С. 68.

² Цит. по: Гроссников В. Мысли перед рассветом. Париж, 1980. С. 217.

в себе божества *ян* и *инь*. Дао находится в основе всех явлений мира и поэтому первично по отношению ко всем оформленным вещам, оно вездесуще, так как пронизывает все сущее. «Великий Дао растекается повсюду, оно может находиться и вправо, и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает своего роста... Все сущее возвращается к нему...»¹.

Дао есть бытие изменений, а не субстанций, так как реальное бытие постоянно снова уходит в небытие и в этом состоит источник движения в мире. Дао как закон выражает «естественный ход вещей», а всякая естественность — гармонична. «Никто ничего не вершит, а все само согласно с дао»². Поэтому противоречия жизни не имеют к дао никакого отношения и не выражают сущность мира. Дао само себя проявляет. Если не мешать дао, то «вещи будут изменяться сами собой». Человек должен придерживаться принципа «недеяния» (недвижение, неучение, неслужение, неговорение, ненасилие, незнание и т.д.). Это достигается путем постоянного ограничения желаний. Человек является пассивным проводником вселенской гармонии дао. Познать дао невозможно, так как оно неопределимо. Следует лишь созерцать гармоничный «естественный ход вещей».

Эгоистическая деятельность людей ведет к дифференциации мира, разделению его на объект и субъект, на жизнь и смерть. Такое состояние не соответствует гармоничной целостности дао. Дао имманентно всему: каждый во всем и все в каждом. Субъект (это) и объект (то) не растворены и не противоречивы. Субъект заключен в объекте и наоборот. Смысл жизни человека состоит в «слиянии» с дао уже в земной жизни, при безразличном отношении к ней. «Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравний жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность»³. Поэтому гармоничный человек следует небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. «Покой и тишина — это то, на чем утверждается божественный разум, пустота и ничто — обитатель дао».

¹ Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 125.

² Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 38.

³ Там же. С. 60.

Такое растворение в дао способствует приобретению сверхъестественных качеств и осознанию смысла вечного бытия и личного бессмертия. Состояния мира относительны. Так, если для спящего сон есть реальность, то для бодрствующего реально его состояние. «Неизвестно, Лао-цзы снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Лао-цзы»¹. То же относится к жизни и смерти. Мудрый человек осознает и ощущает свое полное единение с дао небесным, его микрокосмос образует слитность с макрокосмосом неба. Он интуитивно и свободно переживает единство мира. Осознание и ощущение дао, приобщение к нему как к источнику жизни достигается при помощи ритуала (религиозного созерцания, дыхательной и физической гимнастики, медитации), тем самым человек внутри себя совершенствует искусство дао.

Император наследует замысел неба — сделать народ добрым. Смысл его правления — способствовать слиянию дао народа с небесным дао. Небесное дао предписывает такое идеальное общество, в котором все живут простой естественной жизнью и находятся в единстве с природой. Данная жизнь была в древности, когда она еще не подвергалась извращающей цивилизации и государственности, выдуманными и навязанными «большими разбойниками». Поэтому мудрый император не пытается управлять Поднебесной через целесообразную деятельность. Наоборот, он при помощи чиновников создает условия для проявления «естественного хода вещей». Функция чиновников — раскрыть земное дао в народе и известить об этом императора с целью изменения правления и предотвращения социальных конфликтов. Это позволяет каждому и всем вместе вернуться к началу, к истокам естества, тем самым устанавливается эмбриональная гармония земного и небесного дао.

Таким образом, социальный идеал находится в прошлом, в архетипе Дао, который следует распространить в Поднебесной.

Философия дао существует в Китае до сих пор. Более того, позднее она соединилась с буддизмом, в результате чего возникло новое философское направление — *дзен-буддизм*, получившее широкое распространение в XX в.

¹ Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 462.

Основатель учения — **Конфуций** (551—479 гг. до н.э.) не оставил никаких сочинений. Он проповедовал устно. Позднее его беседы были записаны его учениками в трактате «Лунь юй». В своей концепции Конфуций призывал верить в идеи трех древних книг и передавать их. Духи предков через три книги являются посредниками между человеком и небом. Поэтому «Я передаю, но не создаю; Я верю в древность и люблю ее»¹.

Конфуций исходил из признания религиозно-мифологического учения о Дао. В отличие от даосизма, делавшего упор на природное начало, он придал своему учению морально-политический, социальный характер. Дао, по его мнению, воплощается в образе «святых — совершенномудрых» и способствует благоприятному общественному развитию. Необходимость разработки такого учения обусловлена наличием множества отдельных государств и частыми раздорами между ними, а также внутренними социальными конфликтами. Призывая к политической стабильности, Конфуций развивал принципы государственного управления. Его учение — идеология прочного китайского государства. Оно получило официальный статус государственной идеологии и сохранило его до начала XX века. Поэтому в Китае существует традиционно-охранительная, консервативная оценка данной философии. Конфуций переработал этико-мифологическое мировоззрение, придал ему большую философичность.

Он сохраняет идею государства неба как основополагающую. Небо — это природа, первопредок (т.е. Бог) и человек. Небо наделяется им силой и разумом, оно божественно. Все определяется небом. Ход вещей предопределен небесным провидением. Человек не создает сам себя и не действует по своим желаниям. Благородный человек познает свою судьбу, свое небесное предопределение. Философия Конфуция фаталистична.

Конфуций говорил: «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным». Природа человека в сущности своей едина. «По природе люди близки друг к другу, а по привычке — далеки». Человек по своей внутренней сути обладает добродетелью.

¹ Древнекитайская философия. С. 153.

тельными импульсами: любовь к людям (*жень*), справедливость (*и*), искренность (*синь*), уважение к родителям (*сяо*), преданность правителю (*чжун*) и т.д. Однако эти добродетели (гуманность) не у каждого находят свое внешнее проявление. Многие люди обуреваемы стремлением к наслаждениям и выгоде. «Это — «ничтожества». Благородный человек руководствуется моральными принципами («должной справедливостью»). Он постепенно приобретает благопристойность, т.е. внешне, посредством ритуалов проявляет свои внутренние гуманные импульсы. «Тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое, так как «все мириады вещей кончаются во мне»¹. Таким образом, между гуманностью и благопристойностью устанавливается гармоничное соответствие, которое реализуется в «золотом правиле» нравственности и в сбалансированности между «словом и делом». Поэтому, чтобы жить в справедливости с другими людьми, следует обязательно найти согласие с самим собой. Небо же следит за справедливостью на Земле.

Гармония между гуманностью и благопристойностью образует такой социальный порядок (путь), в котором органично сливаются воедино все перечисленные выше добродетели. Система этих добродетелей формирует космическое дао, воплощаемое в благородном человеке в его «благодати-добродетели» и направляемое на управление государством и воспитание подданных.

Свою этику Конфуций положил в основу учения о государственном управлении. Он говорил: «Как ветер господствует над травой, так и благородный человек» — над «ничтожеством»². В основу взаимоотношений между правителями и подданными положен принцип «взаимного стремления к добру». Благородные люди (правители) обязаны в управлении исходить не из закона, а из добродетели. Государство рассматривалось как одна семья. Власть в государстве принадлежит императору, к которому у подданных должна быть «сыновья почтительность». «Тогда люди следуют за ним, как дети за родителями». Император же обязан сочетать в себе черты чиновника и философа. «Небо рождает народ. При этом его природа обладает способностью стать доб-

¹ Цит. по: Степаняц М.Т. Восточная философия. С. 48.

² Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 152.

рой, но еще не может стать доброй. Для того, чтобы сделать его природу доброй, небо ставит над ним государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может сама стать доброй, и получает от государя поручение, завершающее становление природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба и его предназначение — завершить становление природы народа¹. Таким образом, смысл земного порядка состоит в исправлении имен. Все должно быть названо своим именем: император является императором — он правит, а пастух-пастухом — пасет скот.

Моизм

Основатель учения — Мо ди (Мо-цзы) (480—400 гг. до н.э.). Он создал своеобразную философскую школу, во многом противостоящую конфуцианству. Суть концепции Мо ди — в органичном сочетании «всеобщей и взаимной любви и выгоды». Моизм в отличие от конфуцианства пытался связать в единый узел справедливость и пользу. «Справедливость — это то, что полезно», Понимание пользы, выгоды в моизме ограничено нравственной оценкой поступка с позиций интересов народа, а не всякая деятельность индивида. Поэтому моисты различали понятия «деятельность» (*вей*) и «нравственный поступок» (*син*). Они считали, что существует лишь один критерий нравственности — «добродетельный поступок», который пропагандируется личным примером. Добродетельный поступок оценивается, исходя из его целей и мотивов, а также последствий, к которым он приводит, и выражается в понятиях: «заслуга», «награда», «слава», «преступление», «наказание».

Идеальным воплощением принципа «всеобщей и взаимной любви и выгоды» является воля неба. Она есть эталон всего сущего. В Поднебесной сын неба (император) с помощью чиновников обязан реализовать данный эталон в таком общественном порядке, где все люди любят друг друга и помогают друг другу: «богатый делится с бедным», «образованный учит необразованного», «сильный защищает слабого» и т.д. Народ является высшей ценностью, а поэтому реализация его потребностей в дейст-

¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 123.

виях императора есть воплощение воли Неба. Мо ди писал: «...подлинно человеколюбивый муж соразмеряет свои действия с пользой для Поднебесного, но не с тем, что услаждает его уста, либо нежит его тело. Подлинно человеколюбивый муж не делает ничего, что могло бы нанести ущерб имуществу народа, отнять у народа его пищу и одежду...»¹. С этой целью император обязан использовать единую для всех справедливую и законную власть, ограничивая произвол чиновников. Так создается договор между сыном Неба и народом и возникает государство, в котором ключевой фигурой является император.

Воля неба не является фатальной, судьбоносной. Она лишь выражает людям пожелание любить друг друга, а не воевать. Моисты были первыми пацифистами, призывавшими трансформировать войну в любовь. Только в этих условиях в обществе может быть установлена гармония. Отсюда их отношение к традициям: они рекомендовали брать из них хорошее, полезное.

Теория познания и система логического доказательства, которым моисты уделяли большое внимание, были подчинены решению этических проблем. Любой предмет есть совокупность свойств, поэтому, познавая свойства, мы познаем и предмет. Всякое понятие является лишь названием, наименованием того или иного предмета и существует независимо от него. Моисты придерживались теории отражения, и в этом проявлялась материалистическая тенденция их учения. Знание состоит из понятий (*мин*), а понятие отражает объективную реальность (*ши*).

Человек владеет чувственным и рациональным познанием. Чувственное знание характеризует предмет таким, каков он есть на самом деле, т.е. раскрывает его свойства. Рациональное знание («мудрость») вскрывает причину: почему предмет такой, какой он есть. Чувственное знание является непосредственным, так как выражается через индивидуальный эмпирический опыт. Рациональное — опосредованное, «услышанное знание», полученное от других людей и существующее в логических формах мышления: понятиях, суждениях, умозаклучениях.

¹ Цит. по: Краткая история философии. М., 1996. С. 79.

Критерием истины в моизме выступает фактическое использование знания для реализации интересов народа в соответствии с принципом «всеобщей и взаимной любви и выгоды». Логическое доказательство данного принципа выражается в установлении правильного соотношения между объемом и содержанием понятий. Так, например, тот, кто обладает чувством любви ко всем людям, любит людей. В противном случае чувства не попадают под общее понятие «любовь к людям». «Ко всякому человеку я испытываю «всеобщую любовь». Сам я человек. Поэтому я в числе тех, к кому испытываю любовь»¹. Философия моизма оказала серьезное влияние на многие позднейшие учения, как правило, материалистического направления.

Таким образом, древнекитайская философия пыталась реализовать социальную функцию посредством гармонизации небесного и земного дао, природных и человеческих отношений.

* * *

Подводя итог развитию древней восточной философии, следует отметить, что, несмотря на многообразие школ, она имеет общие черты. В частности, восточная философия в анализе проблем основывается прежде всего на разуме, хотя широко использовались и эмпирические данные. «Как мыслящее существо, человек не может, конечно, чувствовать себя удовлетворенным до тех пор, пока не удовлетворен его разум»². Философия возникает из душевной тревоги за существующий порядок вещей, за зло, которое следует устранить.

Философы Востока пытались понять истинную природу Вселенной, определить смысл человеческой жизни с целью найти средства для уничтожения страданий людей. Философия не просто удовлетворяла любопытство, но и выступала в качестве руководства в достижении лучшей жизни. Она призывала держаться в жизни за то, что имеет прочность, а не мимолетную ценность. Восточная философия характеризуется общностью моральных и религиозных воззрений, что обуславливает веру в «вечный моральный порядок» Вселенной. Вселенная становится

¹ Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 233.

² Чаттерджи С. и Датта Д. Древняя индийская философия. С. 14.

ареной для нравственных деяний. Поэтому этика и политика выступают как итог философских исследований, в котором концентрировались бытийные и познавательные аспекты. Подобный подход в целом характерен и для западной философии, к рассмотрению которой мы переходим.

Глава 3

Античная философия

Античная философия¹ охватывает почти тысячелетний период истории. Она возникла в Древней Греции так же, как и восточная философия, в середине I тысячелетия до н.э. и уступила свое место другой — средневековой философии уже после распада Римской империи — к VI в. н.э.

Отличительной чертой античной философии является формирование нового способа духовного самовыражения, который уже у первых античных философов приобрел стройную логическую форму и характеризуется рациональным постижением мира. Этим античная философия существенно отличается от восточной мудрости.

Четкие рациональные мотивировки античных философов выделяют их среди других древних мыслителей. Появление первых философских школ в городах Малой Азии не было случайным, так как именно там восточная культура и мудрость оказали непосредственное влияние на мировоззрение греческих мудрецов. Это влияние можно обнаружить, например, в научно-практических знаниях (астрономических, геометрических, математических), которые трансформировались у греков в общую систему чисел и геометрических фигур.

Отличительной чертой первых школ античной философии является ее *космоцентризм*, направленность на осмысление «космоса», «природы». Даже человек, с его сознанием и душой, занимавший важное место в философских учениях античных мыслителей, рассматривался ими, прежде всего как неотъемлемая часть природы.

В развитии античной философии можно выделить следующие этапы: 1) *становление древнегреческой философии* (VI—V вв. до н.э.) — в центре внимания стояли проблемы космоса, природы; 2) *классическая греческая философия* — учения Сократа, Платона и Аристотеля (V—IV в. до н.э.) — главное внимание уделяется проблемам человека, его сущности и познавательным

¹ Термин «античный» (лат. *antiquus* — древний) употребляется для обозначения истории, культуры, философии Древней Греции и Древнего Рима.

возможностям; 3) **греко-римский, или эллинистический, этап** (конец IV до н.э. — IV в. н.э.)¹, связанный с упадком греческой демократии и перемещением центра политической и духовной жизни из греческих полисов (городов-государств) в столицу формировавшейся Римской империи.

§ 1. Становление гревнегреческой философии

Философия Древней Греции формировалась в условиях, когда свободный гражданин полиса, являлся основной фигурой общества. Поэтому греки (особенно на ранних этапах), отражая универсальные интересы, занимались прежде всего проблемами космического и логико-гносеологического характера. Вместе с тем постепенно формировалась этническая проблематика, которая стала доминировать на более позднем этапе — греко-римском.

Философия с момента ее зарождения не только претендовала на роль наставницы жизни, но и стремилась к научной строгости, хотя практически никогда этого не добивалась. Как отмечал впоследствии великий немецкий философ И. Кант, можно учить философствовать, но не философии, ибо философия не имеет фундамента в виде эмпирической базы. Она есть воздушный замок, живущий лишь до следующего философа. С этой точки зрения прежде всего и интересна для нас античная философия, которая впервые именно так формулировала задачу и пыталась воплотить ее в действительность.

Милетская школа

Милетская школа — первая научная и философская школа в европейской цивилизации. Зародилась она в VI в. до н.э. в г. Милете, в Ионии (западное побережье

¹ Эпохой эллинизма принято считать греческий мир после Александра Македонского до завоевания его римлянами. Он охватывал Средиземноморье, Ближний Восток и Северную Африку. Культура греков (эллинов) была воспринята культурами этих регионов, образовав культуру эллинизма.

полуострова Малая Азия). Милетцы стали родоначальниками натуралистической фазы развития античной философии.

Наиболее ярким представителем этой школы является *Фалес* (ок. 625—545 гг. до н.э.), который считал, что все сущее происходит из *воды*. Океан — кольцевая река, окружающая Землю, а сама Земля подобно дереву плавает в воде. По Фалесу, вода является основой мира потому, что, как показывает наблюдение, все рождается из семени, а семя влажное. «У влажных вещей началом их природы является вода». Этим же он объяснял многие явления природы, полагая, что все происходит из воды и все в воду возвращается.

Фалес был *монистом* (греч. *monos* — один), т.е. принимал за основу всего сущего одно начало, не только в онтологии (учении о бытии), но и в гносеологии (учении о познании), хотя он и не подразделял вопросы онтологии и гносеологии. Его основное требование в познании заключалось в том, что все знание надо сводить к одной-единственной основе — чувственной видимости.

Хотя Фалес и отличал душу от тела, он считал ее материальной. Душа — движущее начало всех явлений природы. Все обладает душой, например, магнит обладает душой, так как он притягивает железо. Мир населен богами, в нем «полно богов», т.е. душ, которые являются источниками движения вещей, действующими силами мира.

Известны высказывания Фалеса и в этике, например, «не красуйся наружностью, а будь прекрасен делами», «учи и учись лучшему». «Ищи что-нибудь одно мудрое, — советовал он, — выбирай что-нибудь одно доброе, так ты уймешь пустословие болтливых людей... Что полезнее всего? — Добродетель, ибо благодаря ей все иное может найти себе применение и стать полезным. Что самое вредное? — Порок, ибо в его присутствии портится почти все»¹. Ему также приписывают знаменитую фразу «познай самого себя».

Фалес был первым греческим математиком. Он доказал ряд теорем геометрии: а) если два угла и одна сторона одного треугольника равны двум углам и соответствующей стороне другого треугольника, то эти два треугольника равны; б) углы при основании равнобедренного треугольника равны; в) при пересече-

¹ Цит. по.: Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 42.

нии двух прямых образуемые ими вертикальные углы равны; г) круг делится пополам диаметром.

В 585 г. до н.э. Фалес предсказал солнечное затмение, а в историю философии вошел еще и как мыслитель, впервые сформулировавший вопрос: «Что есть все?», то есть задумался над тем, из чего состоит мир, что является его первоосновой.

Другой представитель Милетской школы Анаксимандр (ок. 611—545 гг. до н.э.) также является основателем оригинальной философской концепции. Он расширил понятие начала всего сущего до понятия первоначала («архе») — единая, первичная, вневременная, то есть беспредельная и бессмертная («не знает старости») субстанция, которая «объемлет все миры». Иначе говоря, это неопределенная материя (*апейрон*) — вещественное начало, лишенное границ, то есть без всяких качественных характеристик и количественно бесконечное. Отсюда апейрон не только субстанциальное, но и генетическое начало, он — основа всего сущего. Таким образом, апейрон является источником, из которого все возникает. Апейрон «всем управляет», поэтому Анаксимандр называл его «божественным».

Первосубстанция (апейрон) превращается в различные земные стихии (земля, вода, воздух, огонь), а те переходят друг в друга. «Из чего возникают вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»¹. Апейрон не только дает начало другим стихиям, но и ограничивает их, оставаясь как бы нейтральным в этой общемировой борьбе.

Здесь присутствует наивная диалектика, представление о закономерности бытия, когда все в мире зарождается и движется по определенному порядку, то есть по законам времени. Все события в мире происходят в борьбе теплого и холодного, примером чего, по мнению Анаксимандра, является смена времен года.

Анаксимандр полагал, что природа, мир существуют объективно, а не созданы кем-то. В процессе выпаривания солнцем влаги возникли живые существа. Живое зародилось из ила под воздействием солнечных лучей и пребывает в постоянной эволюции. Человек, как и животные, произошел от рыб.

То, как мир нам является, и то, что он есть на самом деле, — не одно и то же. Поэтому, чтобы познать его, должен быть

¹ Богомолов А.С. Указ. соч. С. 43.

исследован чувственный мир, считал Анаксимандр, так как он является лишь проявлением реального мира, то есть необходимо выйти за пределы непосредственного наблюдения.

Анаксимандр ввел в греческую жизненную практику солнечные часы. Он создал также географическую карту Земли, в которой изображены Европа и Азия.

Еще один яркий представитель Милетской школы — *Анаксимен* (ок. 560—480 гг. до н.э.) началом всего сущего считал *воздух*. Огонь — это разряженный воздух. Сгущаясь, воздух становится первоначально водой, затем, при дальнейшем сгущении, землей и, наконец, камнем. Анаксимен все многообразие стихий объясняет степенью сгущения воздуха.

Душа также состоит из воздуха. «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир». Воздух обладает свойством бесконечности. Его сгущение Анаксимен связывал с охлаждением, а разрежение — с нагреванием. Являясь источником и души, и тела, и всего космоса, воздух первичен даже по отношению к богам. «Не богами создан воздух, а они сами из воздуха, — утверждал Анаксимен, — ...совсем как наша душа, воздух поддерживает все и управляет всем».

Обобщая взгляды представителей Милетской школы, отметим, что философия здесь возникает как рационализация мифа. Мир объясняется, исходя из него самого, на основе материальных начал, без участия в его создании сверхприродных сил. Милетцы были *гилозоистами* (гилозоизм от греч. *hyle* и *zoe* — вещество и жизнь — философская позиция, в соответствии с которой любое материальное тело обладает душой), т.е. говорили об одушевленности материи, считая, что все вещи движутся по причине наличия в них души. Они были также *пантеистами* (греч. *pan* — все и *theos* — Бог — философское учение, в соответствии с которым «Бог» и «природа» отождествляются) и пытались выявить природное содержание богов, понимая под этим фактически природные силы. В человеке милетцы усматривали, прежде всего, не биологическую, а физическую природу, выводя его из воды, воздуха, апейрона.

Итак, философия милетских мудрецов, являясь первой школой античной философии, возникла на основе зарождающегося эмпирического и теоретического знания. Она пыталась дать целостную картину мира в то время, когда многие частности и детали оставались неизвестными. Отсюда материализм первых

греческих философов носил стихийный характер, а попытки рассматривать окружающий мир в непрерывном движении и изменении привели их к наивным представлениям о диалектике.

Пифагорейская школа

Вслед за Милетской школой, в Древней Греции начинают возникать и другие философские центры, важнейшим из которых стала школа *Пифагора* (580—500 гг. до н.э.). Помимо математика и астронома Пифагора, основателя этой школы, она объединила философов (Филолай, Архит Тарентский), врачей (Алкмеон), скульпторов (Полликт Старший) и др. Это было время, когда философия аккумулировала в себе практически все знание, и процесс выделения из нее конкретных дисциплин только начинался.

Пифагор, впервые назвавший философию этим именем, придавал большое значение *числу*. Работая с числами, исследуя эту сферу, он явился основателем математики как научной дисциплины. Его философские взгляды в значительной мере обусловлены математическими представлениями. Он говорил: «Все есть число», «все вещи суть числа», выделяя, таким образом, лишь одну сторону в понимании мира, а именно, его измеримость числовым выражением. На это обратил внимание еще Аристотель, который отмечал, что «поскольку числа по своей природе суть первые начала в математике, то в них пифагорейцы видели начала всех вещей, более чем в огне, воде, земле... Они видели, что ноты и аккорды заключаются в числах, и многие другие вещи, и вся реальность кажется образом чисел, отсюда, полагали они, элементы чисел должны быть элементами вещей, а весь универсум — гармонией и числом»¹.

По мнению Пифагора, объекты мысли более реальны, чем объекты чувственного познания, так как числа имеют вневременную природу, т.е. вечны. Они «физис» вещей, некая реальность, стоящая выше реальности вещей.

Отмеченные взгляды делают Пифагора фактически основателем рационалистической религии, согласно которой существует вечный мир, доступный интеллекту и недоступный чувствам.

¹ Цит. по: Реале Д., Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб., 1994. С. 28.

Числовая пропорция, регулярность, открытые Пифагором в материальных процессах, знаменуют также важнейший этап в развитии западной цивилизации. Пифагор был первым, кто обозначил космос со всеми находящимися в нем вещами, как порядок, который устанавливается числом. Этот порядок доступен разуму, осознается им, что позволяет совершенно по-новому видеть мир.

Процесс познания мира, по Пифагору, есть процесс познания управляющих им чисел. Единица является основой всего ряда чисел. Он считал, что математические знания мы получаем, исходя из чистого мышления, минуя наблюдения, а ставя мысль выше чувств, подгонял чувственный мир к математическому идеалу.

В *этическом учении* пифагорейцы предлагали такой образ жизни, целью которого было освобождение души от тела посредством ее очищения. Самой высокой степенью очищения является «созерцательная жизнь», направленная на научные поиски истины и блага. Путь познания есть высшее общение и ведет к соединению души человека с Богом. Душа — «гармония телесных элементов», исчисляемая числом. Пифагор разработал учение о бессмертии души и посмертных переселениях душ, которые мигрируют через различные тела как людей, так и животных.

Пифагореец *Филолай*, характеризуя истину и добродетель, говорил: «Когда-нибудь ложь умрет через число», так как без числа «нельзя было бы ни мыслить, ни знать».

Уделяли пифагорейцы внимание и праву, считая, что «весь образ жизни устроен таким образом, чтобы следовать Богу», так как высшая власть у богов и именно эта власть самая справедливая. Затем следует подчиняться пророкам (чудотворцам), правителям, родителям, старшим и, наконец, законам. «Человек по своей природе не может оставаться благополучным, если никто не начальствует», отсюда, «нет зла большего, чем безвластие (анархия)».

Гераклит

Материализм и диалектика первых античных философов получили продолжение и развитие у выдающегося древнегреческого философа из Эфеса *Гераклита* (ок. 544—483 г. до н.э.). Он происходил из аристократического рода, лишенного власти демократией, и провел жизнь, сторонясь светских дел, а к концу ее и вовсе стал отшельником. Его основной труд «О природе», сохранившийся лишь в отрывках, еще при

жизни Гераклита был признан глубокомысленным и трудным для понимания, за что его автор получил прозвище «темный».

Гераклит считал основой, первоначалом всего мира *огонь*. Космос, по его мнению, един, а все сущее, никем не сотворенное, всегда было, есть и будет вечно живым огнем, то загорающимся, то потухающим. Огонь как основа мироздания вечен, в то время как космос не вечен. Огонь претерпевает ряд превращений, прежде чем возникает космос, т.е. происходит трансформация огня. Он становится водой, а вода есть семя мироздания. Вода, в свою очередь, трансформируется в землю и воздух. Данный процесс цикличен и осуществляется как вверх, так и вниз, т.е. происходит обратная трансформация всех стихий в огонь. «Все вещи суть размен огня, и один огонь меняет все вещи», — говорил Гераклит. Огонь, по его мнению, есть регулятор изменений (логос, разум) и сродни «молнии, всем управляющей». А космос находится в гармоничном состоянии, ибо «из всего — одно, и из одного — все».

Гераклит с полным основанием может считаться основоположником *гносеологии* (учение о познании). Он первым стал различать чувственное и рациональное познание, полагая, что истина постигается умом, который познает сущность (логос) мира, находясь за порогом чувств. Мудростью же является «знание мысли, которая везде и всем правит». И хотя «многознание не научает уму...», тем не менее, «много должны знать мужи-философы».

Душа человека приравнивалась Гераклитом к огненному дыханию — основанию жизни. Разум же человек «вдыхает», общаясь с его помощью к логосу, объективной истине. Разум души может возрастать, но границ он не имеет. «Никогда не отыскать границы души, сколько бы путей ее не отслеживать, так как глубина ее — это ее логос»¹.

Познание начинается с чувств, однако они формируют лишь мнения людей, основанные на внешнем восприятии. Поэтому чувственные данные должны быть соответствующим образом обработаны разумом человека. Образ и понятие слиты, по Гераклиту, воедино, что указывает на единство чувственного и рационального познания.

¹ Цит. по: Реале Д., Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. С. 26.

Если Анаксимандр утверждал, что противоположности существуют и противоборствуют, то Гераклит говорил, что в мире существует единство, и оно есть результат сочетания противоположностей. «Все едино и все состоит из противоположностей». Логос есть воплощение единства противоположностей. Борьба (война) закономерна и необходима, так как она является источником создания мира. «Война есть мать всего и повелительница всего», но она заканчивается тем, что противоположности соединяются и устанавливается их гармония. «Болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых».

С именем Гераклита связано и развитие *диалектических взглядов* в Древней Греции. Так, широкую известность получили его высказывания: «все течет», «нельзя войти в одну и ту же реку дважды и тронуть дважды нечто смертное в том же состоянии, так как по причине неустойчивости и быстроты изменения все рассеивается и собирается, приходит и уходит». Все, подобно пламени в костре, рождается благодаря чьей-либо смерти.

Отмеченные взгляды получили название *стихийной диалектики*, в которой чувственно-материальный космос рассматривался как единое целое, пребывающее в постоянном движении и изменении.

Известны и *общественно-правовые* высказывания Гераклита, в частности, его отношение к закону. «Народ должен сражаться за закон, как за городскую стену, — говорил он, — ...а преступление следует тушить скорей, чем пожар».

Элеаты

Еще одна известная философская школа античности — Элейская, получила свое название от города Элеи — греческой колонии в Южной Италии, откуда происходили основные ее представители: Ксенофан (570 — после 478 гг. до н.э.), Парменид (540 — 480 гг. до н.э.), Зенон (490 — 430 гг. до н.э.).

Ксенофан — основатель школы элеатов, был поэтом и философом и свой главный труд «О природе» написал в виде поэмы, используя в основном поэтические образы и метафоры. Его философские взгляды ценны не столько в содержательном плане, сколько с точки зрения постановки философских проблем. Пер-

воначалом мира он считал землю, полагая, что «все рождается из земли и все в землю уходит».

Окаменелости морских животных, обнаруженные в горах, свидетельствуют, по Ксенофану, что жизнь зародилась в воде, а по мере отступления воды она развивалась и на земле.

Ксенофан отвергал *антропоморфизм*¹ в отношении к богам, говоря, что люди, к сожалению, создают богов по своему образу. Отсюда, по его мнению, «каков человек, таков и его Бог». На самом же деле, Бог есть абсолютный, вечный и бесконечный космос, полагал Ксенофан, придерживаясь позиции пантеизма (когда Бог сливается с природой). «Единое — вот что такое Бог». Он — шаровидное телесное, неподвижное, неизменное существо и, в то же время, не конкретно-чувственный образ, а понятийная конструкция. «Все целое видит, все целое мыслит, все целое описывает.., но без усилий, силой лишь ума своего все приводит в трепет». Отсюда мир есть воплощение свойств Бога, а Бог — это атрибут мира.

В *теории познания* Ксенофана можно отнести к сторонникам рационализма, так как он по сути отрицал значение чувственного познания, считая, что чувственная данность — это мир явлений, который есть видимость. Познать же сущность мира возможно только мыслью. «Наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей», — полагал он.

Более четкая философская позиция элеатов представлена в творчестве *Парменида*. В противоположность Гераклиту, который утверждал, что все меняется, Парменид говорил, что ничто не меняется. Характеризуя свойства бытия, он отмечает, что: а) бытие не возникло и никогда не погибнет, так как оно имеет вневременную природу; б) бытие единственно и целостно, т.е. не имеет частей; в) бытие совершенно (закончено) и неподвижно.

Бытие, считал Парменид, есть то, что охватывается мыслью. «Думать и быть — это одно и то же», — говорил он. Мыслимое существует, а мысль без бытия — ничто. Небытие (ничто) не существует, так как о нем нельзя мыслить и говорить. Таким образом, нельзя признавать одновременно бытие и небытие.

Гносеология Парменида строится на том, что истина доступна только размышлению. Разум, управляя чувствами, может достиг-

¹ Антропоморфизм — приписывание мифическим существам (богам, духам и т.п.) свойств и особенностей человека.

нать истины. При этом, хотя роль чувств в познании не отрицается, подчеркивается, что они не отражают всей полноты мира. Различаются также понятия «истина» и «мнение». Мнение — это внутренне противоречивая чувственная видимость. Истина — мыслимый мир, мир единого и вечного бытия.

Элейцы считаются родоначальниками рационализма, так как они подошли к понятийному отражению действительности. Они первые поняли, что процесс познания есть переход от чувств к разуму, но рассматривали эти ступени познания в значительной степени обособленно друг от друга, противопоставляя их. Разум, это «путь истины», считали они, так как только он дает истинное знание; чувства же дают только «путь мнения».

Третий яркий представитель Элейской школы — *Зенон*, еще Аристотелем был назван изобретателем диалектики, так как, по словам Плутарха, великолепно владел искусством «опровергать (противника) и посредством возражений ставить его в затруднительное положение». Являясь представителем *субъективной диалектики*, Зенон считал, что существует лишь то, что можно логически доказать. Он сформулировал сорок *апорий* (неразрешимых затруднений), многие из которых получили широкую известность. Так, например, его апория «Пшеничное зерно» направлена против чувственного восприятия. Когда падает одно зерно, говорит Зенон, мы не слышим звука. А если высыпаям зерна из мешка, то слышен шум. Таким образом, возникает вопрос: производит ли шум одно зерно или нам кажется, что шумит высыпаямый мешок зерна? Чувственное восприятие в данном случае ведет к противоречию. Разум же это противоречие разрешает. Он, вопреки нашим чувствам, говорит: одно зерно производит шум во столько раз меньший, во сколько одно зерно меньше мешка зерна. Отсюда Зенон делает вывод, что разум является орудием достижения истины, которая доступна только мышлению.

Зенона занимали также вопросы пространства, движения. Так, его апория «Стрела» указывает на мнимость чувственных впечатлений. В ней говорится о том, что, прежде чем стрела, выпущенная из лука, пролетит какое-то расстояние, она должна пролететь половину этого расстояния. Но для того, чтобы пролететь и эту половину, она должна пролететь половину половины. Рассуждая дальше таким образом, Зенон утверждал, что стрела никогда не начнет движение и всегда будет тождественна своему месту (пространству). «Движущееся тело не движется ни в том месте, где

оно есть, ни в том, где его нет». Так внутренняя противоречивость логических следствий из данных апорий делает понятие движения «мнением», т.е. видимостью, а не реальностью.

В подтверждение этой мысли Зенон приводит и другую апорию «Ахиллес и черепаха». Ахиллес догоняет черепаху, которая двинулась в путь раньше его. Пока он какое-то время преодолевает первоначально разделявшее их расстояние, черепаха за это время отойдет на новое расстояние. Рассуждая таким образом, он приходит к логическому выводу, что расстояние между Ахиллесом и черепахой никогда не обратится в нуль. Они никогда не окажутся в одной точке. Разум говорит, что самое быстрое никогда не догонит самое медленное. Отсюда делается вывод, что движение не истинно.

Рассуждения Зенона, построенные на доказательстве, сыграли большую роль в развитии теоретического мышления. «Если греческие философы VI в. до н.э. еще только утверждают и отрицают, то, начиная с Парменида и особенно Зенона, они уже аргументируют, пытаются выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики»¹. Заслуга элеатов состоит и в том, что они первыми стали серьезно анализировать мир человеческой мысли.

В ранней греческой философии, кроме «физиков»-монистов (греч. *monos* — один), признававших единое порождающее начало, существовали и «физики»-плюралисты (от лат. *pluralis* — множественный), допускавшие множество материальных первоначал: Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит и др.

Эмпедокл

Эмпедокл (484—421 гг. до н.э.) — автор философских поэм, был не только философом и поэтом, но и оратором, врачом, инженером. Историки характеризуют его как противника личной власти и сторонника демократии. Эмпедокл выдвинул идею о строении и многокачественности мира, утверждая, что природа в целом, «*корни бытия*» вечны и неизменны, а все, что порождается из этих корней, — изменчиво и преходяще. Мир состоит из четырех элементов (земля, воздух, огонь, вода), ко-

¹ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 158—159.

торые неизменны и способны лишь механически и пространственно соединяться и разъединяться между собой. Всякая конкретная вещь, в том числе и человек, есть соединение четырех элементов (корней).

Эмпедокл выделяет две силы: Любовь и Вражду, которые соединяют и разъединяют. Любовь соединяет разнородное и разъединяет однородное. Вражда, наоборот, разъединяет разнородное и соединяет однородное. Эти силы действуют на четыре корни и в результате возникает мир в форме шара, который неизменен, един и не терпит пустоты.

Процесс происхождения космоса имеет определенные стадии. Первая из них — это уровень существования четырех корней в элементарном виде, т.е. их как особых стихий еще нет, и они существуют в форме отдельных, перемешанных между собой частиц. Это стадия любви, где разнородное смешано. На эту смесь воздействует вражда. В результате любовь уходит на периферию. Однородные частицы соединяются вместе. Так возникает уровень четырех корней, находящихся в основе космоса. Затем снова начинает действовать любовь, которая соединяет эти корни в нечто единое. Вражда как сила разделяет корни, в результате формируются элементы космоса: Земля, Море, Солнце. Опять сила любви воздействует, и в процессе взаимодействия элементов космоса возникает живая природа. Существа «негармоничные» погибали в этой борьбе двух сил. Человеческий организм как гармоничный возник в процессе эволюции. Чередование господства сил любви и вражды обусловлено судьбой. «Мир не подобен человеку», — считает Эмпедокл, он также не является результатом творения Бога.

Основой *познания* этого мира является родство человека и космоса. Человек, по Эмпедоклу, есть «микрокосм». Познание осуществляется посредством ощущения. Знания человек получает в результате познания природы. Подобное познается подобным. Подобные части наших органов чувств узнают частицы, отделяющиеся от предметов природы. «Ведь землю землею мы видим, а воду — водою... а вражду — враждою печальной». Душа человека есть его кровь, разливающаяся по телу. Отсюда, мышление находится в сердце, а источником и проводником его является кровь, в которой четыре корня смешаны равномерным образом.

Анаксагор (ок. 500—428 гг. до н.э.) стал родоначальником философии в Афинах в период, когда этот город переживал свое возвышение после победоносного окончания греко-персидских войн в первой половине V в. до н.э. Как и Эмпидокл, он был «физиком»-плюралистом.

Мир, по его мнению состоит из гомеомерий, называемых также «семенами вещей». Гомеомерии бесконечно многообразны, вечны и неизменны, хотя и беспредельно делимы. «И в малом ведь нет наименьшего, но всегда есть меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытие», — считал Анаксагор. Гомеомерии представляют собой бесконечное многообразие материальных сущностей, и каждая гомеомерия, обладая неповторимой качественной спецификой и автономностью, может лишь количественно возрастать в силу прибавления одного качества к другому. Таким образом, качественное многообразие гомеомерий способно количественно прибавляться и убавляться. Иначе, «как бы мог возникнуть из неволоса волос и мясо из немяса?» — вопрошает Анаксагор. Отсюда, по его мнению, ничто не возникает и не погибает, а лишь все соединяется и разъединяется. Следовательно, пустоты и небытия не существует.

Анаксагор выдвигает основной принцип организации космоса: «все во всем», т.е. в каждой вещи присутствуют все виды качеств, и разница между ними лишь количественная. Поэтому «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого... В каждой вещи есть часть каждой другой вещи».

Гомеомерии сами по себе являются инертной массой. Поэтому нужна сила, которая привела бы их в движение. Оформляет эту пассивную массу Нус (ум) — «наилучшая и наичистейшая из всех вещей», благодаря чему возникают вещи. Являясь первоначалом движения, Нус осуществляет процесс соединения и разъединения гомеомерий, выступая как центр мира. «Разум в центре мира».

Анаксагор считал, что основой *познания* являются ощущения, но они не дают истины. «Из-за их слабости мы не можем судить об истине». В частности, он доказывал это таким образом: снег не является белым, «потому что снег — это осевшая вода, вода

черная, и снег тогда тоже черный». Следовательно, гомеомерии могут быть познаны только умом.

Натурфилософские взгляды Эмпедокла и Анаксагора получили развитие у их современника, милетского философа Левкиппа, и наиболее полно были сформулированы его другом и учеником — знаменитым философом и естествоиспытателем Демокритом.

Атомистика Демокрита

Демокрит (ок. 460—370 гг. до н.э.) — выходец из Абдер (Фракия), происходил из богатой семьи и доставшийся ему в наследство капитал полностью потратил на путешествия. Будучи лично знаком со многими греческими философами, он основательно изучил философию, афинских мыслителей и, получив энциклопедические знания, всесторонне развил античную натурфилософию. За свою долгую жизнь он написал около 70 сочинений, затрагивающих различные области знания, входившие в то время в философию (физика, астрономия, этика, медицина, география, математика и др.). Из этих многочисленных работ до нас дошли только некоторые отрывки и пересказы других античных философов.

В отличие от элеатов Демокрит признает существование двух начал: *бытия* и *небытия*. Он исходил из чувственного опыта, на основании которого делал вывод, что существуют и тела, и пространство (пустота). Пустота отделяет одно тело от другого. Это означает, что бытие множественно, а не едино, как утверждают элеаты. Космос является единением тел и пустоты. Бытие делимо до тех пор, пока не исчерпана пустота.

Пустота у Демокрита выступает как средство различения и разграничения вещей, поэтому она присутствует как внутри сложных вещей, отделяя составные элементы (атомы) друг от друга, так и вне вещей, будучи их вместилищем. Пустота позволяет вещам и их элементам двигаться, перемещаться.

Исчерпание пустоты свидетельствует о том, что существуют *атомы* (неделимые частички), «невидимые по причине их малости». Поэтому они постигаются только умом, а не чувствами. Атом, по Демокриту, неделим как физическое тело, однако он делим как математическая величина. Количество этих атомов

бесконечно, как бесконечна и пустота, являющаяся пространством, «вместилищем» для атомов. Атомы можно сравнивать, так как они различаются по величине, т.е. по форме (геометрической фигуре), а также по порядку и расположению. Атом обладает основным свойством — неделимостью, т.е. он неизменен и тождествен самому себе.

Демокрит впервые рассмотрел движение как способ бытия материальных тел, указав на то, что атомы находятся в вечном движении, а «для вечного нельзя искать причину». Он выделил три формы движения.

Первую из них он связывал с хаотичным перемещением, напоминающим броуновское движение.

Вторую форму представлял как вихревой поток, где атомарный вихрь создавал условия для соединения однородных атомов и разъединения разнородных. Тем самым возникла закономерность в движении атомов, названная им законом тяготения подобного к подобному. В процессе атомарного вихря образуется мироздание.

Третья форма движения представляла собой испарение предметов космоса. Таковыми являлись запахи. Свойства вещей природы обусловлена свойствами атомов, например, вязкость объяснялась крючковатыми атомами, а текучесть круглыми частицами и т.д.

Демокрит полагал, что все происходящее в мире имеет свою причину, поэтому любое явление происходит с необходимостью. Случайные, беспричинные события он считал выдумкой людей, порожденной незнанием подлинных причин происходящего. Если раскрыть причину явления, то кажущаяся случайность превращается в необходимость, считал Демокрит, подчеркивая, что «ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости»¹. Обнаружение, выявление подлинных причин происходящего, по его мнению, является главной целью познания.

Демокрит одним из первых в античной философии дал развернутое представление о процессе познания, выделив в нем чувственную и рассудочную сторону и определив их соотношение. Познание, говорил он, идет от чувств к разуму. Чувственное

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 327.

познание есть результат воздействия атомов. Различие чувственных образов обусловлено различием форм, строением атомов. Например, зрительный образ появляется в процессе «отлетания» от вещей их микроскопических копий, образов. Последние попадают в глаз и в нем появляется зрительный образ.

Рациональное познание есть, по Демокриту, продолжение чувственного. Разум — это более тонкий зрительный орган, т.е. это своеобразное «логическое зрение». Демокрит не делает различия между материальным и идеальным. Душа человека есть соединение легковозбуждающихся сферических и гладких атомов, которые являются божественными.

В *этике* Демокрит придерживается принципа: «душа — лежище судьбы» и назначение ее — развить свой потенциал в счастливом или несчастливом направлении. Жизнь человека есть прежде всего удовлетворение телесных потребностей. Общество, считает он, возникло тогда, когда «...мы научились от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебеда и соловья — пению».

Демокрит был ярким сторонником демократии, полагая, что «лучше быть бедным в демократическом государстве, чем жить в богатстве при монархии». Демократия должна поддерживаться самими гражданами, посредством созданных ими законов. Закон необходим, чтобы помочь счастливой жизни людей, поэтому повиновение закону — есть свидетельство добродетели человека. А высшей нравственностью Демокрит признавал «блаженное состояние духа», при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, «не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью». Поэтому «то, что сродни нам, то и нужно выбирать, а чему мы чужды — того надо избегать». Для него был характерен космополитизм: «Любая земная обитель открыта для мудреца: ибо отечество для доблестной и добродетельной души — весь универсум».

Умозрительная атомистическая концепция Демокрита имела историческое значение, так как в Новое время она была положена в основу естественнонаучной картины мира. Демокрита можно считать последним крупным греческим философом-натуралистом, ибо с его творчеством заканчивается натуралистический период древнегреческой философии.

§ 2. Сократ. Платон. Аристотель

Софисты

Софисты (греч. *sophia* — мудрость) открывают рационалистический период греческой философии. Как философы, передававшие за плату специальные знания другим, они сформировались в V в. до н.э. и оставались заметными среди других философов почти до конца римской империи. Их возникновение было обусловлено потребностью ярко и убедительно говорить в народных собраниях, судах. Таким образом появились платные учителя «мыслить, говорить и делать».

Главной целью софистов была не истина, а умение убедить слушателей, поэтому на первое место у них выходила риторика — искусство красноречия. Они отрицали объективную истину и утверждали, что истина всегда субъективна. В центре внимания софистов был человек и его познавательные способности.

Условно софистов можно разделить на *старших* (Протагор, Горгий, Прodik) и *младших* (Алкидам, Ликофрон, Критий и др.).

Главной фигурой среди софистов, несомненно, является Протагор из Абдер (ок. 480—410 гг. до н.э.). Ему, считавшему себя «учителем людей», принадлежат знаменитые слова, что «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»¹.

Он провозгласил изменчивость главным свойством материи и распространил этот принцип и на человека. Данный принцип составили основу релятивизма софистов (лат. *relativus* — относительный — философская позиция, в соответствии с которой человеческое познание всегда относительно, условно, субъективно).

Второй важный принцип, сформулированный Протагором, подчеркивал, что все возникает и существует лишь в отношении к другому, и ничто не существует само по себе. Третьим принципом стало положение о том, что все существующее в космосе приходит в противоположное себе, а не изменяется как попало. Отсюда следует, что всякая вещь состоит из противоположно-

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 316.

тей, а «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом».

Другой известный учитель «мудрости» Горгий (ок. 483—375 гг. до н.э.) утверждал, что бытие как таковое вообще не существует, и строил свои рассуждения следующим образом: во-первых, если бы бытие существовало, то его невозможно было бы познать, так как между бытием и мышлением существует непреодолимая пропасть, несовместимость. Эта несовместимость обусловлена способностью мышления создавать несуществующие образы. Во-вторых, мыслимое бытие принципиально отличается от средства его выражения — слова. «То, что некто видит, как же может он передать в слове? И чем же это должно стать для того, кто слушает не видя?» — риторически вопрошал Горгий.

Софисты имели свои оригинальные взгляды и по *социально-политическим* вопросам. Так, они считали, что в своей жизни человек должен руководствоваться прежде всего законами природы, так как законы общества преходящи и, следовательно, не истинные. Говоря об этике, они отмечали, что если нет объективного холода и тепла (так как одному человеку погода кажется холодной, а другому — теплой), то, соответственно, нет и объективного зла и добра. Они зависят от конкретного человека, который считает добром то, что ему выгодно, приносит пользу, а злом то, что не соответствует его интересам.

Говоря о софистах, следует подчеркнуть, что если до второй половины V в. до н.э. почти все философы стремились раскрыть суть окружающего мира, то софисты повернули философскую мысль с проблем космоса на проблему человеческой жизни, рассматривая последнюю как в теоретическом, так и в практическом аспектах. С конца V в. до н.э. эта тематика стала предметом особого внимания и, прежде всего, у знаменитого древнегреческого философа Сократа.

Сократ

В истории философии Сократу (469—399 до н.э.) принадлежит особая роль. Будучи первым афинским философом, он имел много последователей и учеников, самым знаменитым из которых был Платон, и оказал огромное влияние на развитие мировой философской мысли. Интерес к Сократу вы-

зывает не только его учение, но и его динамичная, трагически окончившаяся жизнь.

Сведения о Сократе и его идеях дошли до нас исключительно в изложении его учеников, так как сам он за всю свою жизнь не написал ни строчки. Причиной тому было его отношение к письменности вообще, которую он считал внешним, мертвым знанием, мешающим глубокому внутреннему пониманию вещей. Сократ подчеркивал, что он не любит книги потому, что им нельзя задавать вопросы, и поэтому живой диалог ставил неизмеримо выше того, что написано.

Хотя Сократ и не стремился к активной общественной жизни, он тем не менее исправно исполнял свой гражданский и воинский долг, который в условиях античной демократии был обязательным для всех свободных граждан Афин. Так, он был заседателем в совете во времена демократического правления в Афинах, непосредственно участвовал в сражениях во время войны Афин со Спартой, противостоял победившей на время тирании. Сохранились предания о сварливом характере его жены и о Сократе как плохом семьянине, который, предаваясь философским беседам и спорам, плохо заботился о жене и трех своих сыновьях.

Философия Сократа касалась прежде всего человека, которого он понимал как нравственное существо, познающее самого себя. Душа человека есть «Я познающее» и раскрывается она как разумная и нравственно совестливая персона. Сущность человека сосредоточена в его душе, так как она есть «то, чему служит тело». Ценность души состоит в познании. Если не знаешь, что такое добродетель, то, естественно, не знаешь и как ее достичь. А добродетель необходима человеку для возрастания его души.

Сократ разработал метод субъективной диалектики, цель которого состоит в том, чтобы установить истину. Истину он понимал как объективное, независимое от мнения людей знание, получаемое в процессе диалога, когда происходит уточнение содержания понятий. Беседовать, считал он, — значит сдавать моральный «экзамен души».

Сократ первый указал на то, что знание носит устойчивый понятийный характер, а метод субъективной диалектики назвал *майевтикой* (повивальным искусством), так как с его помощью рождается истина в процессе беседы, диалога. Он широко ис-

пользовал метод индукции (выведение более общих знаний из частных) и не менее самой истины ценил этот метод «наведения» на истину.

По отношению к материальному миру он был агностиком, полагая, что познать его невозможно; зато доступна пониманию душа человека, в познании которой и состоит суть, предмет философия.

Познать самого себя — это для Сократа означает найти общие для всех людей нравственные качества. Определяя добро и зло, он говорил о существовании объективных нравственных норм поведения людей. Счастье и добродетель тождественны, зло — есть незнание добра.

Душа возвышается над «животностью» человека, и этим она обретает свободу, благодаря которой человек знает, как управлять своими страстями. Человек, управляющий страстями, приобретает счастье, ибо его душа становится добродетельной и гармоничной. «По мне лишь добродетельный, женщина ли, мужчина ли, счастлив, — говорил он, — несправедливый и злонамеренный — несчастлив всегда». Отсюда человек является архитектором своего счастья и несчастья.

Сила этического учения Сократа была подтверждена не только его философскими рассуждениями, но и самой его смертью, которую он мужественно принял, выпив яд, подчиняясь несправедливому, но формально безупречному (с точки зрения афинской демократии) решению суда. Сократа обвинили в том, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; и наказание за это — смерть»¹. Отвергая эти обвинения, Сократ в своей защитительной речи пытался доказать, что, во-первых, отрицать одних богов и признавать других не значит быть безбожником и наносить вред своему городу; во-вторых, воспитание молодежи является полезным делом, так как оно призывает людей ценить духовные ценности выше материальных. Убеденный в своей правоте, Сократ не просил о прощении за дела полезные «для чести своего города». В своем последнем слове он сказал: «Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 116.

уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании... и мне думается, что это правильно»¹.

Накануне казни друзья Сократа подкупили стражу и предложили ему бежать, на что он ответил отказом, пояснив, что чтит законы и потому повинуется им, хотя и считает решение суда несправедливым.

Сократические школы

Многочисленные последователи Сократа продолжили дело своего учителя, став основателями нескольких направлений (школ), вытекающих из его философии. Наибольшую известность из них получили: киники, киренаики, Мегарская школа, а также Академия Платона.

Школа киников (IV в. до н.э.) была основана Антисфеном из Афин, который, развивая этнические взгляды своего учителя, пошел значительно дальше его в практическом применении теоретических идей. Антисфен и его сподвижники Диоген Синопский, Кратет и другие вошли в историю философии не столько своими идеями, сколько экстравагантным поведением. Они отрицали цивилизованный образ жизни, всячески высказывая пренебрежение к общепринятым социальным нормам, богатству, славе, и видели смысл жизни в достижении личной независимости внутренней свободы. Они первыми стали называть себя «гражданами мира», заявляя, что в любом обществе они будут жить не по его, а по своим собственным законам, что, разумеется, не могло не сопровождаться скандалами и социальным напругой вокруг них.

Предание сохранило несколько эпизодов из жизни наиболее известного киника — Диогена, которые хорошо передают жизненную и мировоззренческую позицию представителей этой философии. Так, сам Диоген, ведя аскетический образ жизни, местом своего проживания избрал бочку, сведя до минимума свои потребности и существуя на подаяния. На вопрос царя Александра Македонского: «Что я, властелин мира, могу для тебя сделать?» Диоген ответил из своего «жилища»: «Отойди и не

¹ Цит. по: Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1988. С. 180.

заслоняй мне солнца». А увидев однажды мальчика, пьющего пригоршнями воду из ручья, он бросил на землю свою кружку со словами: «И зачем я, глупый человек, ношу с собой эту бесполезную вещь?»

Философия киников с ее акцентом на этике, очищенная от экстравагантности и парадоксов, явилась непосредственным источником формирования философии стоиков — одного из главных направлений в более поздней античной философии.

Киренская школа (IV в. до н.э.) была основана также учеником Сократа, **Аристиппом** из Кирены (Северная Африка). Так же, как и киники, представители этой школы (**Арета** — дочь Аристиппа, **Феодор**, **Гегесий** и др.) в центр своей философии поставили этику. Изучение же природы они считали делом бесполезным, так как, по их мнению, она непостижима.

Поведение человека определяется его душой, которой свойственны только два состояния: плавное и резкое. Первое из них порождает наслаждение, удовольствие; в то время как резкое и грубое движение вызывает страдание, боль. Счастье киренаики понимали как возможность получать наслаждения, это же объяснялось ими и целью жизни.

Разумным они считали такое поведение человека, которое позволяет господствовать над жизненными благами, а не быть их рабом. Другими словами, человек должен относиться к окружающей действительности так, как будто она его не касается, т.е. быть свободным от всего внешнего. Свобода «вернее всего ведет к счастью», — говорили они. В отличие от Сократа киренаики считали мораль искусственным и исторически изменчивым образованием, а потому предлагали не обращать на нее внимания в достижении личного счастья. В последующем философские взгляды Киренской школы (прежде всего этика) нашли отражение в творчестве Эпикура и его последователей.

Платон

После казни Сократа один из его лучших учеников Аристотел, получивший за свои широкие плечи прозвище **Платон** («широкоплечий»), надолго покинул Афины. Тяжело переживая смерть учителя, Платон (427—347 гг. до н.э.) 12 лет странствовал по Средиземноморью, общаясь с крупнейшими уче-

ными и философами. За это время он испытал и почести, и унижения. И даже был продан в рабство. Но после того как его выкупили, он вернулся в Афины и в 386 г. до н.э. основал свою школу — Академию, просуществовавшую более 900 лет. Название школа получила от места своего расположения (она была рядом с рощей, посаженной в честь аттического героя Академа), а члены школы стали называться академиками. На воротах Академии было написано: «Профанам в геометрии вход воспрещен».

Философское наследие Платона обширно. Оно составляет 34 произведения, которые почти целиком сохранились и дошли до нас. 23 из них, бесспорно, принадлежат Платону, авторство же остальных у историков философии вызывает дискуссии. Эти произведения написаны в основном в форме диалога, а главным действующим лицом в них по большей части является Сократ.

Платон стал первым греческим философом, создавшим целостную концепцию *объективного идеализма*, суть которого состоит в том, что мир идей, понятий, мыслей признается им в качестве первичного по отношению к миру вещей. Он полагал, что существует сверхчувственный мир, который представляет собой идеальную целостность и постигается только понимающим умом. Этот мир есть «идеи в себе и для себя», которые находятся «поверх физического космоса». Мир идей вечен (т.е. не порожден) и неизменен (т.е. не разложим).

Материальное бытие создается Творцом, Мастером (Демиургом) наподобие того, как человек делает конкретную вещь: «Лучше создать амфору, чем ее нарисовать». Этим Демиургом является разум, творческий ум, который и формирует материальный мир как гармоничную и прекрасную систему. Демиург создает физический мир по идеальным образцам (идеям) и тем самым приводит вещи «из беспорядка в порядок». Идея — это чистая форма Прекрасного в себе, гармоничный и совершенный образ. Материальный мир создается из мира необходимости, хаоса, бесформенного движения, которые противоположны идеям и самому Демиургу.

Космос «порожден, ибо его можно видеть и трогать, он имеет душу, тело и все прочее чувствующее, а как таковые они суть процессы порождения и генерирования». «Хаотическая распыленность» рационально оформлена, одухотворена и пронизана желанием добра. Космос формируется как живое существо. В этом

смысле Демиург и космос сущностно едины. Первоначально создается космос без живых существ. Затем Демиург творит человека, причем сначала мужчину, а потом женщину. Далее появляются животные: от птиц до четвероногих.

Космос представлялся Платону в виде шара, в центре которого располагается наша планета, а вокруг нее вращаются другие планеты и звезды, приводимые в движение их душами. Бессмертной, сотворенной Богом душой наделен и человек, у которого она соединена со смертным телом. И именно душа является основой разумности человека, дает ему возможность познавать окружающий мир.

Теория познания Платона построена на том, что человек имеет врожденные идеи, «припоминая» которые, он открывает для себя мир. Прежде чем познать вещь во всех проявлениях, говорит Платон, следует знать смысл вещи, т.е. нужно умом созерцать идеи.

Стимулом к знанию является любовь к прекрасному, которую он дифференцировал как: а) любовь к красивому телу с целью породить в нем другое тело и тем самым удовлетворить стремление к бессмертию, так как «рождение — это вечность и бессмертие»; Эрос есть алогичный путь к Благу, сила, влекущая к Абсолюту; б) любовь к душе, т.е. жажда справедливости, законности, увлеченность искусством и наукой; и, наконец, в) любовь к знанию, т.е. к миру идей, которая «чрезвычайно наглядна и восхитительно сладостна», так как она возвращает человека в лоно Единого (Блага). Эта разновидность любви получила название платонической.

«Что такое знание?», — спрашивает Платон и отвечает, что знание вообще есть не ощущение и не правильное мнение, а знание со смыслом. Он аргументирует это так: знание не может быть ощущением; например, чужой язык воспринимается, но смысл его остается до конца не понятым. Знание не может быть и истинным мнением, так как истина всегда соотносится с ложью. Ложь есть то, чего нет, т.е. она — небытие. Знать же небытие невозможно. Отсюда, если мы не знаем, что такое ложь, то мы не можем знать и то, что такое истина.

Познание, по Платону, есть процесс созерцания разумом высших сущностей и делится этот процесс на два этапа. Сначала познание осуществляется чистой душой, ибо еще до рождения тела она уже все видела. Однако, когда душа вселяется в тело

человека, то к процессу познания подключаются его телесные органы чувств. Вселившись в тело, душа сохраняет, но не осознает свои знания. В процессе развития человека она вспоминает свои знания, которые видела раньше. При этом чувственно-эмпирический опыт является лишь толчком к воспоминанию, поэтому Платон советует напрямую обращаться к душе, минуя по возможности органы чувств. Сделать это можно при помощи речи, считает Платон, а основным средством воспоминания является метод диалектики, беседа.

Платон развил диалектику Сократа (индукция, ирония, майевтика). Знание есть результат рассуждения (логики вопросов и ответов), в процессе которого искусно ставятся вопросы. Платон показывает как неграмотный мальчик «вспоминает» геометрические положения, которым он не обучался. Рассуждение идет путем выдвижения тезиса и его опровержения антитезисом и т.д. Диалектика Платона — это искусство правильного мышления, приводящего к истине, т.е. к безусловному. В процессе мышления главным является необходимость разделения понятий. Платон говорит, что следует не подменять одно понятие другим, что делают софисты, а уметь различать понятия, чтобы добыть внутри себя истину.

Значительное место в философии Платона уделено *человеку*, который являет собою единство души и тела. Основу человека составляет его душа. Душа бессмертна и возвращается много раз. Тело же — лишь тюрьма для души, оно порождает все неприятности жизни, зло, от которого душа гибнет, если она слишком срослась с телом в процессе удовлетворения своих вожделений. «Забота о душе», очищение ее возможны лишь путем рационального познания, приводящего к нравственному преобразению. Нравственность есть достоинство души.

Душу человека Платон уподобляет запряженной колеснице, где один конь стремится в мир идей, а другой — тянет к земле. Разум уравнивает эти два стремления.

Платон делит души людей на три категории в зависимости от того, какое начало в них преобладает: разум; страсть (воля) или вожделение.

Обладатели души разумной — это «мудрецы», философы. Они стремятся к благу государства в силу природы их души и потому главная их функция — управлять государством. Политика есть искусство спасения души, которым должны заниматься

философы, так как они, обладая разумной душой, знают высшие ценности блага и справедливости.

Души, в которых преобладает страсть и воля, принадлежат стражникам и воинам. Природная функция этих людей состоит в том, чтобы охранять государство, ибо для них характерны воля, сила, мужество.

Третий тип души — вожденный, стремится к материальным, чувственным наслаждениям. Люди, обладающие этими душами — крестьяне, торговцы, ремесленники. Их поведение, считает Платон, следует регулировать и ограничивать в целях сохранения благоразумности в обществе.

Таким образом, Платон выстроил структуру *идеального государства*, где три разных слоя людей в зависимости от типа их душ выполняют присущие только им функции. Философы в таком государстве стоят на высшей ступени, управляя обществом, в то время как воины и тем более крестьяне, торговцы, ремесленники по своей душевной природе нуждаются в управлении со стороны мудрецов. Иначе говоря, Платон связывает социальные функции человека с его способностями, а надлежащее исполнение этих функций рассматривает как гарантию справедливости и гармонии в обществе. Гармоничное общество есть результат осознания и исполнения каждым из слоев и граждан своего природного и законодательного предназначения; т.е. социальная справедливость в обществе есть только тогда, когда она есть внутри каждой человеческой души, полагал Платон.

Формой идеального государства, по его мнению, может быть как монархия, так и аристократия и демократия, хотя предпочтение он отдавал монархии. В реальной жизни нередко названные формы государства перерождаются в тиранию, олигархию или демагогию. А происходит это тогда, когда власти выражают не народный, а свой личный интерес. Чтобы такого не происходило, Платон требует правильно организовать воспитание граждан.

Философы обязаны пройти «длинную дорогу», прежде чем они достигнут мудрости. Будущий правитель должен изучать философию и соединять ее принципы с реальной действительностью. Лишь после 50—60-летнего возраста он может получить право на управление обществом.

С целью формирования воли и мужества у стражей и во избежание конфликтов на почве зависти и ревности Платон предлагает для этого слоя людей фактически первобытно-коммунистические отношения, которые характеризуются общностью имущества, жен, детей.

Крестьяне, торговцы, ремесленники нуждаются в воспитании чувства умеренности и самоограничения.

Философия Платона и особенно его представления о государстве, морали, праве оказали огромное влияние на последующий ход развития не только античной, но и последующей мировой культуры.

Аристотель

Величайший философ Древней Греции Аристотель (384—322 гг. до н.э.) родился в полисе Стагире, неподалеку от Македонии, поэтому его часто называют еще Стагиритом. Аристотель был одним из лучших учеников Платона, учился в его Академии, а затем и преподавал в ней. Однако после смерти Платона он покинул Афины и около шести лет странствовал в малоазиатской Греции, пока не получил приглашение македонского царя Филиппа стать воспитателем его тринадцатилетнего сына — будущего великого полководца Александра Македонского. Четыре года спустя пятидесятилетний Аристотель возвращается в Афины и основывает здесь свою философскую школу — Ликей, названную так по имени находившегося рядом храма Аполлона Ликейского.

Высоко оценивая Платона, Аристотель уже в Академии полемизировал с некоторыми положениями платоновского идеализма. Позже он и вовсе подверг серьезной критике его учение, произнеся крылатую фразу: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине».

Аристотель по праву считается величайшим энциклопедистом древности и самым значительным систематизатором философских и научных знаний, накопленных до него.

Критически оценивая предшествовавшие философские взгляды, он формулирует свое *представление о бытии*, под которым понимает существование предметного мира, воспринимаемого с помощью ощущений. Этот предметный, чувственный мир явля-

ется первичной реальностью, природой, которая ничем не определена. Иначе говоря, природа — это первичная реальность, которая непротиворечива и неизменна. «Природой называется тот материал, из которого или состоит, или возникает какая-либо из вещей».

Материя есть всеобщая причина, так как без нее нет бытия, считает Аристотель. Однако она пассивна, бесформенна и является лишь материалом для того, чтобы вылиться в какую-либо форму. Материя — субстрат формы. Движущая причина (движение) проходит путь от материи вообще к конкретной материи. Под материей вообще Аристотель понимает возможность бытия, «бытие как потенцию». Человек же всегда имеет дело с конкретным проявлением материи, т.е. с вещью. Иначе говоря, вещи — это реальная действительность, а то, из чего они состоят (материя), — это возможное, потенциальное бытие.

Форма выполняет роль признака. Благодаря ей реализуется материя и образуется конкретный предмет. Другими словами, форма предстает как сумма свойств, отличающих один предмет от другого, и является сущностью как предмета, так и бытия в целом. Благодаря форме вещь такова, какова она есть на самом деле. «Я называю формой суть бытия всякой вещи и ее первую сущность — первой субстанцией».

Таким образом у Аристотеля, в отличие от Платона, сущность и вещь не существуют в отрыве друг от друга. Вещь существует лишь, если есть форма. В то же время Аристотель допускает существование «материи вообще» как некой актуальности, из которой, когда ей придается форма, возникают конкретные вещи. Также, полагает он, существует и «форма вообще» — это не что иное, как «форма форм» или Бог.

Развивая свои взгляды о бытии, Аристотель резко критикует учение Платона о существовании идей как абсолютно самостоятельных доприродных сущностей. По его мнению, идеи, о которых говорит Платон, представляют собой лишь понятия, отражающие материальный мир, т.е. являются как бы копиями вещей, но не наоборот. Позиция Платона, считает Аристотель, затрудняет постижение реальной сущности вещей и не дает возможности понять природу изменчивости чувственно воспринимаемого мира. Сам же Аристотель полагал, что реально существующий мир постигается нашими органами чувств лишь частич-

но, так как существует еще и сверхчувственный мир сущностей, недоступный рациональному познанию.

Душа человека, как его сущность или форма тела, дает смысл и направленность жизни. «Душа есть причина и начало живого тела». Тело есть материя органического существа. Как форма господствует над материей, так, соответственно, душа над телом, разум над чувствами.

Полагая, что все живое обладает душой, Аристотель выделяет три вида души.

Первая из них — растительная душа, которой обладают растения. Она способна размножаться и осуществлять обмен веществ.

Вторая — чувственная, которой наделены животные, отличающиеся от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы с помощью ощущений.

И, наконец, третья разновидность души — разумная, присущая человеку, она в отличие от первых двух уже «познает и думает».

Теория познания Аристотеля строится с позиции эмпиризма, в соответствии с которым суть вещей познается с помощью ощущений. В отличие от Демокрита он утверждает, что мы познаем только форму, но не материальный субстрат. И хотя ощущения дают нам знание только единичного, в нем потенциально содержится и знание общего. Отсюда опыт есть только фундамент знания, но еще не само знание. Поэтому над опытом находится наука, которая и постигает общее. «Наука имеет предметом общее». Общее оказывается первичнее и достовернее единичного. Науку Аристотель отождествлял с разумом. Разум не производит никаких ощущений. «Органы чувств не бывают вне тела, понимание же самостоятельно». Наука доказывает свои положения логически, стремясь «мыслить бытие».

Над наукой надстраивается философия, совпадающая во многом с логикой. Знание же законов мышления (логики) Аристотель сопоставлял с мудростью. Он по праву считается основателем формальной логики, которая успешно работает уже более двух тысячелетий.

Под диалектикой Аристотель понимал средство разрешения противоречия, с которым сталкивается знание на уровне единичного. Сущность, по Аристотелю, не может быть противоречивой. Поэтому на уровне сущностей диалектика исчезает. Диалектика

есть низший уровень логики, и связана она с движением от знания единичного к знанию общего. На уровне сущности действует не диалектика, а логика (аналитика).

Аристотель является диалектиком только применительно к сфере возможности. Пока возможность не реализовалась, бытие диалектично. На уровне формы диалектики нет. Здесь надо выбрать одну из противоположностей. Таким образом, Аристотель не признает противоречий в действительности и отрицает объективную диалектику.

Значительное место в философии Аристотеля занимает *человек* и проблемы общественной жизни. Так, широкую известность получили его взгляды на человека, как на политическое (общественное) животное, которому присуща инстинктивная устремленность к «совместному сожителству», обусловленная «сознанием общей пользы». Практически отождествляя государство с обществом, Аристотель рассматривает его как разросшуюся семью. «Тот, кто не может войти и составить часть некоего сообщества, кто не нуждается ни в чем и ни в ком, достаточен самому себе, то, не являясь частью государства, он — либо зверь, либо Бог»¹.

Назначение *государства* состоит в обеспечении счастья всем гражданам, к которым он относил только тех, кто имеет собственность и участвует в управлении обществом. Счастье Аристотель отождествлял с «хорошей жизнью». «Счастлив тот, кто доволен», — говорил он. Государство есть естественный способ бытия людей, «общение подобных друг другу людей в целях возможно лучшего существования». Здесь философ ведет речь только о свободных гражданах. Рабы же «по природе» предназначены повиноваться, считал он, полагая, что система рабовладения справедлива.

Аристотель выделял шесть форм государства. Три из них он считал правильными: монархию, аристократию и полицию и три — неправильными: тиранию, олигархию и демократию. Наилучшей из правильных форм государства является полиция, так как она сочетает свойства умеренной демократии и личное достоинство олигархии, присущее благородным людям.

¹ Цит. по: Реале Д., Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. С. 151.

Значительное место в философии Аристотеля занимают *этические* проблемы. Именно после его трудов этика становится фактически самостоятельной философской дисциплиной. При этом, если Сократ основной принцип нравственности искал в «душе» человека, Платон — в мире божественных идей, то Аристотель выстраивал уже социальную систему моральных отношений и в общественных же отношениях искал основной принцип нравственности. В отдельном (изолированном от общества) индивиде не может проявиться нравственность, считал он, и только в обществе поведение может быть добродетельным или недобродетельным. Добродетельное поведение отличает его сознательный характер, доброе намерение и целенаправленность прежде всего на достижение справедливости. Справедливость же понимается Аристотелем как то, что соответствует законам. Поэтому всякий, кто нарушает закон — несправедлив.

Аристотелем заканчивается греческий период античной философии, которая по богатству философских мыслей, разнообразию и глубине постановки принципиальных вопросов определила развитие философской мысли на тысячелетия, продолжая оставаться и сегодня достаточно актуальной.

§ 3. Философия эллинизма

На развитие философии и духовную жизнь древних греков принципиальное влияние оказал распад империи Александра Македонского и общий кризис греческой рабовладельческой демократии в конце IV в. до н.э.

Становление Римской империи, начавшееся вслед за этим, характеризуется слиянием греческой и римской культур, что, разумеется, нашло отражение и в философии. В этот период главный интерес философов смещается в сторону этических и социально-политических проблем, а сама философия становится руководством к действию, приобретает практическое значение, вырабатывая «правила жизни».

Причиной этого стало то, что на смену «гражданину» греческого полиса в Римской империи пришел «подданный», человек, подчиненный монарху. Личностная, психологическая сфера интересов заметно выросла, сформировав со временем потребность

в философии как в средстве утешения и наставнице жизни. Когда человек счастлив, он гонит от себя философию, но терпя беды, он обращается к ней как к «духовному лекарству».

Философские взгляды рассматриваемого периода отразились в таких школах и течениях, как эпикурейство, скептицизм, стоицизм, неоплатонизм.

Эпикур

Эпикур (ок. 341—270 до н.э.) является родоначальником широкоизвестного философского направления в античности — эпикурейства. Философия, полагал он, может сделать жизнь людей счастливой и лишенной страхов. Отсюда основной внимание эпикурейцев привлекала *этика*, базировавшаяся на соответствующих представлениях о мире.

Развивая атомистику Демокрита, Эпикур дал новую теорию движения атомов. В то время как Демокрит утверждал, что атомы движутся одинаково во всех направлениях, по Эпикуру, они падают равноудаленно вниз в пустоте под тяжестью своего веса. При этом они могут отклоняться от прямолинейного падения в силу заложенной в них случайности и необходимости. Это приводит Эпикура к идее о самодвижении и случайных столкновениях атомов.

Эпикурейцы отрицали фатализм Демокрита, считая отклонение атомов физическим обоснованием свободы человека. «Если верить в предопределенность, то теряет смысл всякое увещание и порицание и не следует наказывать даже преступников». Человеческое поведение, по их мнению, так же, как и атомы, обладает самодвижением, в основе которого лежит многопричинность. Поэтому путь к свободе лежит через преодоление необходимости.

В *теории познания* Эпикур, как и Демокрит, является сенсуалистом, полагая, что только ощущения истинны, адекватны действительности и являются основой познания. «Чувства не ошибаются», — говорил он. Отсюда ощущения являются основой познания и критерием истины. Критерием истины, по Эпикуру, являются и чувства удовольствия и страдания. Эти чувства так же объективны, как и ощущения, более того, они выше их, так как позволяют обнаружить добродетель и отделить ее от

зла. В этом ценностном подходе у человека возникает свобода выбора своего действия.

Широкую известность уже в древности получило *этическое учение* Эпикура, в основе которого лежит понятие «удовольствие». Счастье человека — в получении удовольствия, считал Эпикур, но при этом подчеркивал, что удовлетворение телесных потребностей необходимо для душевного умиротворения человека, для равновесного состояния его духа. Душа человека в результате этого удовлетворения должна стать спокойной и безмятежной. «Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно»¹. Таким образом, смыслом удовольствия является наслаждение духа (литература, искусство и т.д.), а не телесные блага. «Когда мы говорим, что благо — наслаждение, то это не указание на обжор и лентяев, ветренников и прощелыг... Мы говорим и указываем на отсутствие телесного страдания, беспокойства. Это не непрерывные празднества, не томления молодых дев, не все то, чем изобильный стол нас искушает, но трезвое обсуждение, доискивающееся последних причин каждого акта выбора и отказа, которое разоблачает все фальшивые мнения, от коих все душевные тревожения исходят»².

Полагая, что в этических отношениях взаимодействуют зло и удовольствие, Эпикур предлагал избавляться от зла, так как оно приносит разнообразные страдания. Только достигая удовольствия, мы избавимся от неприятных переживаний, говорил он, а счастье (невозмутимость духа) достигается посредством длительного обучения и упражнения.

Страдания — это прежде всего страхи, например страх смерти. Как побороть его? Ответ Эпикур дает исходя из атомистической философии. Душа есть материальное образование, совокупность атомов. Следовательно, душа человека смертна, как и тело. Со смертью души прекратятся и переживания, страхи, т.е. человек не переживает состояние смерти. Эпикур говорил: «Когда мы живы, смерти нет. Когда смерть есть, нас нет. Смерти нет ни для живых, ни для мертвых». Однако страдание вызывают не только болезнь, но и другие люди. Поэтому он призы-

¹ Цит. по: Богомалов А.С. Античная философия. С. 253—254.

² Цит. по: Реале Д., Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. С. 185.

вал: «Проживи незаметно». В этом призыве звучала идея индивидуализма и отказа от активной общественно-политической жизни, которая есть не что иное, как иллюзия. «Обратись к самому себе особенно, если ты вынужден быть в толпе». «Скрывайся и таись».

Смысл жизни человека, по Эпикуру, состоит в том, чтобы освободиться от власти природных законов, которая порождает страхи, и тем самым обрести свободу.

Скептицизм

Другим значительным направлением в философии рассматриваемого периода стал скептицизм (греч. *skeptikos* — рассматривающий, критикующий). Он возник в IV в. до н.э. как реакция на предшествовавшие философские системы, провозглашавшие всецелое научное знание, с помощью которых объяснялся весь окружающий мир. Скептики же во главу угла ставили сомнения в существовании какого-либо надежного критерия истины, обращая внимание на относительность человеческого знания. С одной стороны, это было неплохим оружием в борьбе с догматизмом, но, с другой стороны, ограничивало человеческую любознательность и открывало дорогу невежеству.

Основателем и самым значительным представителем скептицизма был *Пиррон* из Эллады (ок. 360—270 гг. до н.э.). Он считал, что человек всегда должен сохранять невозмутимое спокойствие и стремиться к счастью. Для этого необходимо воздерживаться от суждений, так как невозможно достичь истины, т.е. познать суть вещей. Польза от такого воздержания несомненна, ибо она дает невозмутимость и спокойствие духу, что составляет высшую ступень блаженства. Мудреца Пиррон сравнивал с поросенком, который во время бури продолжает спокойно есть и пить, не поддаваясь влиянию внешней стихии.

В обоснование тезиса «воздержание от суждения» скептики выдвигали десять тропов или доводов против правильного познания действительности. Для наглядности приведем некоторые из них.

Так, первый троп основывается «на разнообразии живых существ», их телесного строения и происхождения, что ведет к

различию их представлений: «...морская вода при питье неприятна для людей и напоминает им яд, рыбам же она весьма приятна и пригодна для питья».

Второй троп фиксирует внимание «на разнице между людьми», т.е. на их телесном и психическом различии, которое также не ведет к единству мнений. Например, один мерзнет, а другой нет при одной и той же погоде.

Третий базируется «на различном устройстве органов чувств» человека, которые дают разное представление об одном и том же предмете. Так, ткань может быть приятной на ощупь и неприятной на вид.

Четвертый указывает «на окружающие условия» и состояния нашего тела в зависимости от возраста, здоровья, настроения, трезвости и т.д., благодаря чему предметы воспринимаются по-разному. Например, молодой человек воспринимает мир более эмоционально, а с возрастом становится более рациональным в восприятии.

Пятый — основывается на «положениях, промежутках и местностях», т.е. на пространственных положениях предмета, рядом он находится или на расстоянии. Так, птица кажется издали маленькой, а вблизи большой.

Шестой — гласит, что всякое восприятие зависит от той «примеси», которая неизбежно сопровождает любой предмет действительности. Например, палка в стакане с водой кажется изогнутой, а в воздухе — прямой. Отделить в чистом виде предмет чувства и мысли от этой «примеси» крайне затруднительно.

Следуя приведенной логике, скептики таким образом исходили из принципа: «не знаю, а потому живу, как живет; воздерживаюсь от суждений, следуя обычаю или здравому смыслу, благоразумию или жизненному опыту»¹.

Стоици

В эпоху эллинизма и императорского Рима получила развитие и приобрела большое влияние еще одна философская система — стоицизм. Эта философия, возникнув в III в.

¹ Богомолов А.С. Античная философия. С. 308.

до н.э.; прошла три периода своего развития: ранняя, средняя и поздняя стоя.

Основателем стоицизма считается *Зенон* из Китиона (ок. 333—262 гг. до н.э.), почитатели которого собирались у живописного портика (стои) — отсюда и название философской школы. Наибольшую же известность получили представители поздней стои: *Сенека* (3/4 г. до н.э. — 65 г. н.э.) и *Марк Аврелий* (121—180 гг. н.э.), создавшие законченную философскую систему этой школы, где основное внимание было уделено этическим вопросам, вытекавшим из всей системы миропредставления стоиков. Они подразделили философию на этику, физику и логику, при этом этика считалась ядром философского знания. Если философия есть яйцо, то этика — желток, физика — белок, логика — скорлупа, говорили они.

Стоики были гилозоистами, т.е. полагали, что вся природа живая. Материя как пассивная субстанция пронизана и творима разумом (Богом). Наряду с бытием, телом, существует и бестелесное, к которому относится «время», «место», «бесконечное», а также наиболее общие понятия (универсалии).

Бытие обладает направляемой разумом закономерностью. Всем правит промысел и все предопределено навеки, что позволяет предвидеть будущее, считали стоики. Провидение есть неотвратимая необходимость, представляющая собой цепь необратимых причин, связывающих между собой все явления. «Судьба ведет того, кто хочет идти, а того, кто не хочет, — тащит», — говорил Сенека.

Легенда донесла до нас рассказ о Зеноне, который как-то бил раба своего за то, что тот совершил кражу. Раб, зная учение философа о фатализме, заявил: «Но мне ведь суждено было украсть». На что Зенон ответил: «И суждено было быть битым».

В своей этике стоики использовали в качестве основного принципа тезис, в соответствии с которым «человек будет счастлив, если будет жить как можно ближе к природе», а, следовательно, он должен ограничиваться минимумом того, что ему необходимо для жизни.

Так как природа разумна (мыслящая), то и человеческий образ жизни должен быть рационально обоснованным. Это означает, что человек будет добродетельным и счастливым, если он ограничивается малым и живет на основе разумности. Разумность же состоит в том, чтобы присутствовать в бытии со всем тем, что обуслови-

вает развитие человека как телесного, так и рационального существа. В этом и проявляется добродетель, т.е. нужно жить согласно с природой, ибо она ведет нас к добродетели.

Стоики выделяли четыре разновидности добродетели: благоразумие, умеренность, мужество и справедливость. Зло (порок) есть то, что препятствует данному способу жизни. Поэтому пороки (разновидности зла) противоположны разновидностям добродетели и представляют собою: неразумие, необузданность, трусость и несправедливость. Критерий оценки — в инстинкте самосохранения. Ценно в жизни то, что соответствует данному инстинкту (здоровье, выносливость и т.п.). Все остальное индифферентно (безразлично), так как противоречит природе. Часть стоиков выдвигала компромиссный вариант, признавая, что неверно отрицать полностью ценности реальной жизни. Поэтому они говорили, что им сфера материальных благ не безразлична.

Наряду с принципом добродетели стоики пропагандировали идею долга человека. Человек должен жить в соответствии с предопределенностью. Морально совершенными являются такие действия человека, которые проверены Богом и согласуются с природой. Они утверждали, что достичь морально совершенного образа жизни способен мудрец, так как это достижение возможно лишь через познание философии. Древние стоики делили всех людей на мудрецов и глупцов (безнравственных). Мудрецы жили согласно разуму, а глупцы — желанию и инстинкту.

Для представителей средней стои (II—I вв. до н.э. — Понтий, Посидоний) характерно то, что они выделяли три положительные страсти (аффекты): радость, воля, осторожность, основанные на разумном отношении к этим аффектам, и четыре отрицательные страсти: вожделение, наслаждение, страх и скорбь, которые есть результат ошибочности человеческого разума. От них необходимо избавляться путем выработки состояния апатии (отсутствия переживаний, страстей и страданий).

Стоики учат человека спокойно, без переживаний сносить удары судьбы, включая и телесные страдания. Более того, счастье человека, по их мнению, состоит в достижении такой степени апатии, которая бы приближалась к полному безразличию. «Мудрец не шелохнется в ответ на болтовню; никого не осудит за совершенную ошибку. Недостойно сильного человека поддаться

ся мольбам и отказаться от справедливой суровости»¹. Именно в этом, полагали стоики, состоит мудрость человека.

В поздней стое, существовавшей с I до VI века н.э., на первое место выступает проблема свободы человека. Под свободой Сенека, например, понимал подчинение разумной необходимости, а не свободу действий. Чтобы освободиться от судьбы, власти рока, человек должен сбросить бремя тела, которое есть тюрьма и цепи, сковывающие душу. Сенека допускает даже самоубийство как средство приобщения к совершенной свободе человека, так как смерть есть «изгнание всех страданий и конец, за которым наши беды не существуют». Он также утверждал, что основной целью философии является «утешение человека во всех его несчастьях», а для этого «должно философствовать», чтобы выработать в себе невозмутимость духа.

Сенека пытался при помощи критики нравов общества переосмыслить их с позиций гуманизма. Он утверждал, что злые дела бичует совесть, что «величайшая пытка для злодея — вечно терзающее и мучающее его беспокойство... Ведь если никто и в безопасности не может не бояться — это и есть... доказательство того, что именно природа заставляет нас отшатываться от преступлений»². Совесть Сенека определял как «внутренний суд».

Мир есть общее место бытия людей и богов. Сенека говорил, что «в голом виде» все люди равны. «Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, заблуждается: ее лучшая часть изъята. Только тело и принадлежит господину, дух же — сам себе господин. Он располагает такой самостоятельностью и свободой движений, что и тюрьма, в которой он заключен, не может помешать ему следовать своему стремлению, совершать великое и в качестве спутника небесного — устремляться к вечности...»³

Сенеку также глубоко занимала проблема быстротечности жизни, бережное отношение к своему и чужому времени. «Все у нас чужое, — говорит он в письме к Луцилию, — одно лишь время наше. Только время, ускользающее и текучее, дала нам во владение природа, но и его кто хочет, тот и отнимает. Смерть-

¹ Цит. по: Реале Д., Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. С. 199.

² Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 97.

³ Цит. по: Богомолов А.С. Античная философия. С. 288.

ные же глупы: получив что-нибудь ничтожное, дешевое и наверняка легко возместимое, они позволяют предъявлять себе счет; а вот те, кому уделили время, не считают себя должниками, хотя единственно времени и не возвратит даже знающий благодарность»¹. Он также призывал к бережливости и самоограничению, утверждая, что «не беден тот, кому довольно и самого малого остатка. Но ты уж лучше береги свое достояние сейчас: ведь начать самое время! Как считали наши предки, поздно быть бережливым, когда осталось на доньшке. Да к тому же остается там не только мало, но и самое скверное»².

Отмеченные взгляды развил и довел их до крайней формы фатализма другой яркий представитель поздней стои римский император, философ Марк Аврелий. Он сравнивал жизнь человека с жизнью мухи-однодневки, чье существование — мгновение в бесконечном и вечном космосе. «Все человеческое, — говорил он, — есть дым, ничто».

Человек полностью подчинен Богу и руководим им, а потому ничего в своей жизни изменить не может. Марк Аврелий рассматривал мир как целое, а человека как его часть. Мир един, и это единство обусловлено духовным фактором, который также объединяет и людей.

Моральные цели для человека — благочестие и простота. «И еще, что велит рациональная душа, — любить ближнего, это и истина и смирение» и в этом состоит долг человека.

Идеи стоиков оказались весьма созвучны христианским постулатам и потому способствовали развитию этой религии. Стоики призывали жить «не мудрствуя лукаво» и формировали в людях психологический феномен, согласно которому простодушие, бедность, доброта, невинность являются условиями для счастливого существования в божественном (потустороннем) мире.

¹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 5.

² Там же. С. 6.

Это последнее направление античной философии, наиболее яркими представителями которого были Плотин (205—270 гг. н.э.), его ученик Порфирий (233—304 гг. н.э.) и Прокл (410—485 гг. н.э.).

Неоплатонизм исходит из учения Платона, но с гораздо большими элементами религиозности и мифологичности, заимствованными Плотиним на Востоке.

В основу учения о бытии неоплатоники положили три принципа: 1) бытие обладает иерархичностью. 2) Все существующее имеет истоком духовное начало. 3) Основа бытия построена по принципу триады: Единое, Ум, Душа. Все три элемента единой основы бытия связаны между собой принципом эманации, т.е. истечением творческой энергии — Единого.

Единое (Бог) есть творческая сила, сверхбытие, порождающее все. Как нематериальное явление оно бесконечно в своей продуктивной активности и свободе. Единое — причина всего, оно есть «благо, которое само себя творит», так как «его воля и бытие совпадают». Единое как действующая сила раскрывается двояко. С одной стороны, оно активно внутри себя и сохраняет себя как целое. А с другой стороны, Единое порождает «необходимость», которая стоит за каждой вещью, не совпадая с ее отдельностью.

Ум — это истекающая из Единого неоформленная активность, которая оформляется в процессе «созерцания» и наполнения себя Единым, а затем возвращается к себе и реализуется собой. Сначала возникает содержание мышления, а затем появляется и сама мысль. Если Единое — «потенциал всех вещей», то Ум — идеальная реализация этих вещей.

Единое, став Умом, приобретя формы и мышление, затем становится Душой, чтобы создать космос. Космическая Душа истекает из Ума, который обладает творческой силой. Душа вносит движение в материю. Душа как бестелесная субстанция способна стать частью тела. Тем самым, она и есть «единое и многое» и потому одновременно делима и неделима. Душа — последняя стадия преобразований бестелесного мира.

Космос создается в результате действия духовного начала на материю. При этом возникает непримиримая борьба между Умом и материей. Свет есть образ Ума, а тьма — образ материи. Еди-

ное — свет, материя — тьма. Материя есть инобытие Души и существует только для того, чтобы быть носителем Ума. Материя — это зеркало, говорят неоплатоники, которое необходимо лишь тогда, когда в него заглядывает Ум.

В гносеологии неоплатоники выделяли различные типы познавательной деятельности, которые обусловлены различием миров. Так, материальный мир познается по логике Аристотеля. Единое созерцается в процессе полного очищения Души по принципу: «Сбрось с себя все». Данный процесс Плотин называет «экстазом», т.е. состоянием крайней степени восторга, восхищения, доходящим до исступления, но все же носящим сверхрациональный характер. В экстазе Душа человека заполняется Единым и приобретает ощущение бесконечности. Тем самым, Душа приобщается к Единому и цикл заканчивается.

В неоплатонизме остатки языческой античной философии себя полностью исчерпали, а так как на место прежнего политеизма приходит христианский монотеизм, то к V в., когда пришла к своему закату Римская империя, усилились гонения и на античную (языческую) философию.

Античная философия развивалась под влиянием мифологии и достигла своего предела в этом типе мировоззрения. С исчерпанием возможностей мифологии как основы мировоззрения исчерпала себя и античная философия; она выполнила свое предназначение, уступив место новому типу мировоззрения — христианству и выросшей на его основе религиозной философии. Если античные философы считали основой бытия чувственно-материальный космос, то христианство видело это бытие в абсолютной личности, Боге, который все творит и всем управляет, включая и космос.

Средневековая философия

§ 1. Основные принципы формирования философии средневековья

Понятие «средневековье», впервые употребленное гуманистами во второй половине XV в., получило широкое распространение и с тех пор активно используется в мировой историографии. Им принято именовать самый значительный по продолжительности период исторического развития Западной Европы и Ближнего Востока — со времени падения Римской империи в V в. до начала эпохи Возрождения (XIV—XV вв.).

Философия, которая складывалась в этот период, имела два основных источника формирования. Первый из них — *древнегреческая философия*, прежде всего в ее платоновской и аристотелевской традициях. Второй источник — *Священное писание*, повернувшее эту философию в русло христианства.

Рост религиозных настроений и становление институтов религиозной власти являются отличительной особенностью средних веков. В это время на смену языческим религиям многобожия (политеизма) окончательно пришли религии единобожия (монотеизма): христианство, ислам.

В Европе получило развитие христианство, которое, возникнув в I в., распространялось среди народов Римской империи из ее главных центров — Рима и Константинополя. Христианство сформировало и средневековое мировоззрение европейцев, которое по сути своей *теоцентрично* и опирается на два принципиальных положения: а) *идею творения*, лежащую в основе *онтологии* христианской философии, и б) *идею откровения*, составляющую в этой философии фундамент *учения о познании*.

С начала IV в. христианская церковь, перестав быть угнетаемой, вступила в союз со светской властью и повела борьбу за расширение своего влияния. В итоге, роль церкви усилилась, а ее влияние распространилось на все сферы общественной жизни и на сферу духовную. В полной мере это коснулось прежде всего

философии, которая с момента своего возникновения билась над вопросами мироздания, пытаясь рациональным путем постичь материальные и духовные основы бытия. Но эти же вопросы с самого начала встали и перед теоретиками христианской идеологии. Именно поэтому нельзя понять средневековую философию без хотя бы краткого знакомства с историей развития церкви и ее учения в этот период.

В философии древних греков религия хотя и была зачастую предметом серьезных рассуждений, она, тем не менее, не играла существенной роли в направленности развития философских взглядов. Философская мысль, по существу свободная от внешних ограничений, была направлена прежде всего на исследование природы, куда включалось все сущее, в том числе и человек. Все изменилось с утверждением христианства. Философия средних веков по причинам, которые будут раскрыты ниже, оказалась в жесткой зависимости от религии. И хотя это касается не только европейской, но и арабской философии того времени, нужно отметить, что «служанкой религии» удостоилась быть именно христианская философия, в рамках которой все философские вопросы решались с позиции *теоцентризма*, *креационизма*, *провиденциализма*.

Теоцентризм (греч. theos — Бог) — такое понимание мира, в котором источником и причиной всего сущего выступает Бог. Он центр мироздания, активное и творящее начало всего сущего. Принцип теоцентризма распространяется и на познание, где в соответствии с этим принципом на высшую ступеньку в системе знания помещается теология — «наука» о Боге; ниже ее — находящаяся на службе у теологии философия; еще ниже — различные частные и прикладные науки.

Креационизм (лат. creatio — создание, сотворение) — принцип, в соответствии с которым Бог из ничего сотворил живую и неживую природу, тленную, преходящую, пребывающую в постоянном изменении.

Провиденциализм (лат. providentia — провидение) — система взглядов, в соответствии с которой всеми мировыми событиями, в том числе историей и поведением отдельных людей, управляет божественное провидение (в религиозных представлениях — Бог, высшее существо или его действия).

§ 2. Патристика

Переход от античной философии к средневековой растянулся на несколько столетий и в Европе был тесно связан со становлением христианства в I—IV вв. В этот период продолжали соперничать стоики, эпикурейцы, неоплатоники, связанные с языческим *многобожием*, но также в борьбе с еретическими учениями укрепляла свои позиции и идеология христианства, которая все больше нуждалась в философском обосновании своих идей и, прежде всего, доктрины *единобожия*.

Таким образом появилась *патристика* — совокупность теолого-философских взглядов *«отцов церкви»* (лат. *pater* — отец), которые взялись за обоснование христианства, опираясь на античную философию и прежде всего на идеи Платона.

В патристике обычно выделяется три этапа:

1) *апологетика* (II—III вв.), (греч. *apologetikos* — защита), сыгравшая важную роль в оформлении и защите христианского мировоззрения;

2) *классическая патристика* (IV—V вв.), сформулировавшая философские принципы и основания христианского учения и систематизировавшая его;

3) *заключительный период* (VI—VIII вв.), стабилизировавший христианскую догматику.

Апологетика

Наиболее видными представителями апологетики являются Квинт Септимий Тертуллиан из Карфагена, Тит Флавий Климент и Ориген — выходцы из Александрии, в то время крупнейшего центра христианской богословской мысли. Задача, которую они ставили перед собой, «состояла не столько в том, чтобы защищать христианство от его врагов, сколько в том, чтобы убедить язычников в преимуществах новой религии и способствовать их обращению в христианство»¹.

На этом поприще широкую известность получил юрист и христианский богослов Тертуллиан (ок. 160 — после 220), кото-

¹ Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 41.

рый считал, что чем более божественные истины противоречат здравому смыслу, чем более они непостижимы и фантастичны, тем более верны. «Верю потому, что абсурдно», — говорит он, рассуждая следующим образом: «Сын Божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. И умер Сын Божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сообразно. И после погребения он воскрес; это несомненно, ибо невозможно». Таким образом, знание, полагал он, несовместимо с христианством и объявлял философский разум источником всевозможной ереси. Только вера, божественное откровение приводят к истине.

По мере превращения христианства в религиозно-идеологическую систему все больше происходило и его сближение с эллинской философией, которую апологеты признали вполне подходящим средством приобщения к христианской вере. Так, Ориген (185—254) призывал изучать трактаты древних философов, отыскивая в них идеи, необходимые для защиты и обоснования христианства. Он приводил рациональные доводы в пользу нематериальности Бога, который, по его мнению, обладает еще и свойством бесконечности, так как бестелесное не может иметь никаких границ. Вступая в противоречие с ортодоксальной теологией, Ориген считал, что Бог не одним актом создал мир, а постоянно творит все новые и новые вещественные миры. Единжды — еще до создания мира — он сотворил лишь бестелесных и вечных духов, за которыми оставил свободу воли и право выбора творить по своему усмотрению добро или зло. Те духи, которые творят добро и следуют за Богом, попадают в мир ангелов, другие же, не устояв перед соблазнами, падают вниз, становясь растениями, животными или людьми.

Приняв учение Платона о предсуществовании бессмертных душ (по отношению к тленной материи), Ориген отвергает платоновскую идею их переселения в другое тело, но оставляет возможность спасения даже для худших из них путем возвращения к Богу и последующего нового выбора — творить добро или зло, и так до бесконечности. Будучи осужденным ортодоксальной церковью за идеи извечности мира и «круговорота» душ (он закончил свою жизнь в тюрьме, не выдержав пыток), Ориген все-таки оказал заметное влияние на представителей более поздней, классической патристики, виднейшим из которых на греческом Востоке был Григорий Нисский, а на латинском Западе Аврелий Августин, прозванный Блаженным.

Деятельность Григория Нисского (335—394) — епископа г. Ниса в Малой Азии, проходила уже после Вселенского (Никейского) собора, состоявшегося в 325 г. и установившего официальную догматику христианства. С этих пор задачи христианской философии заключались прежде всего в обосновании и разъяснении церковных догматов, для чего использовались также подходящие элементы идеалистической философии античности. Под влиянием неоплатоников Г. Нисский развивал представления о нематериальной и бессмертной душе, отвергнув идею предсуществования душ (за что в свое время был осужден Ориген). Он также закрепил представления о Боге как о сверхприродном, непознаваемом существе, однако его попытки обосновать догмат троицы, опираясь на принципы неоплатонизма, не нашли понимания у официальной церкви.

Наибольшее влияние на формирование западноевропейской средневековой философии оказал крупнейший представитель патристики **Августин Блаженный** (354—430), написавший многочисленные богословские и философские труды, среди которых выделяются «Исповедь» и главный труд его жизни «О граде Божьем».

Родившись в Северной Африке, он получил образование в Карфагене, где пробудился его интерес к философии. Там же начался его долгий и сложный путь духовных исканий, прежде чем он окончательно определился в своем религиозном мировоззрении.

Первоначально Августин находился под влиянием *манихейства* — религиозно-философского учения, основанного в III в. персидским мыслителем Мани. Согласно этому учению существуют два вечных начала мира — *свет* и *тьма*. Свет олицетворяет божественное начало, духовное, в то время как тьма — дьявольское, материальное. Противопоставляя свои взгляды христианству, Мани утверждал, что зло и тьма вечны и неизменимы. Поэтому человек должен пребывать в строжайшем аскетизме, чтобы преодолеть зло, ибо он — творение тьмы (материи), которая заключила душу, т.е. «искру света», в оковы плоти. В III—XI вв. манихейство распространилось от Северной Африки до Китая и жестоко преследовалось со стороны ортодоксального христианства и светской власти, так как объясняло

мир с позиции дуализма (лат. *dualis* — двойственный), согласно которому мир — это постоянная борьба двух вечных начал — добра и зла, света и тьмы. Такие представления о мире и его происхождении ограничивали всемогущество Бога и вступали в противоречие с Ветхим Заветом, что и объясняет яростную борьбу, которую христианство повело против манихейства.

Переход от манихейства к христианству занял у Августина значительное время, в течение которого он подверг сомнению истинность манихейских взглядов, испытав влияние скептицизма, и лишь позже, пребывая в Риме и Медиолане (Милане), в возрасте 33 лет принял христианство. Вернувшись вскоре после этого на родину, он стал ревностным сторонником и виднейшим теоретиком нового учения, оставаясь до самой своей смерти епископом Гиппона, неподалеку от Карфагена. «Августин был одержим чувством греха, которое сделало его жизнь суровой, а философию бесчеловечной, — отмечает известный исследователь западной философии Бертран Рассел. — Св. Августин непоколебимо боролся с ересями, но некоторые из его собственных взглядов, когда они были повторены Янсенем в XVII столетии, были объявлены еретическими. Однако до того как протестанты подхватили его воззрения, их ортодоксальность никогда не оспаривалась католической церковью»¹.

В своей знаменитой «Исповеди» Августин стремился побудить и других язычников к обращению в христианство. Здесь он подробно описывает тернистый путь своего прихода к этой религии, давшей ему нравственное удовлетворение и ответы на его мировоззренческие искания.

Не меньшую известность получил и другой его трактат «О граде Божьем», который он писал около 13 лет, начав эту работу под впечатлением разгрома Рима вандалами в 413 г. Многие современники Августина переживали сильный психологический стресс от этого события и видели в нем месть римлянам за их отступничество от исконно римских богов и переход в христианство.

В своем сочинении Августин выступил против таких настроений и представил христианство в виде целостного учения, которое в качестве единственно верного было призвано противо-

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 360.

стоять многочисленным еретическим взглядам. Высшей целью человеческой жизни, по его мнению, должна стать любовь к Богу и осознание полной зависимости человека от Всевышнего. *Бог — исходный и конечный пункт всех помыслов и поступков человека.*

Такой вывод Августин сделал после детального рассмотрения в своем главном произведении истории становления и развития человечества. Эта история, по его мнению, разворачивается в двух царствах: «Граде земном» и «Граде Божьем». Сам Августин так говорит об этом: «...Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которое мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода *по плоти*; другой — из желающих жить также *по духу*...

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, и небесной — любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе»¹.

Град земной — это мир зла и сатаны, в нем господствует похоть, «управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами».

Град божий — это мир добра и Бога, где «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувась».

Вся история человечества, считал Августин, — это борьба двух градов. Град земной подвергает гонениям Град Божий, так как его жители самолюбивы и эгоистичны, а их стремление к мирской жизни постоянно приходит в противоречие со стремлением тех немногих, которые стремятся к жизни праведной. Для людей праведных Бог — высшая ценность, а любовь к нему и презрение к себе — цель жизни. Именно такие люди, покорные Богу и церкви, достойны Града Божьего, считает Августин. Так как церковь является представителем Божьего Града на Земле, то и власть ее выше любой светской власти, а монархи должны быть слугами церкви.

Философия Августина абсолютно *теоцентрична*. Приняв многие идеи Платона и неоплатоников, Августин конкретизиро-

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 602.

вал их применительно к задачам христианства. Например, отталкиваясь от платоновских идей об Абсолюте как безличном единстве, он истолковал Бога как личность, сотворившую мир «из ничего» исключительно по своей воле и своему замыслу. «Откуда взялась бы... материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества?», — риторически вопрошает Августин, обращаясь к Богу. И сам же отвечает: «Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... все существующее зависит от твоего бытия»¹. Идея креационизма с тех пор является центральной в онтологии христианской философии.

Большое внимание Августин уделил еще одной фундаментальной философской проблеме — выяснению того, что представляют собой *вечность и время*. К этим вопросам он пришел, рассуждая об окружающем нас мире, который находится в постоянном движении. Одни события сменяют другие, существуют и вновь исчезают. То же происходит и с вещами, предметами. А что же предшествовало этому изменчивому миру, что было до его сотворения? «Ничего, кроме Бога!», — считает Августин.

«Почему мир не был сотворен раньше? Да потому, что никакого «раньше» не было. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени; в Боге нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее. Вечность Бога изъята из отношения времени; в нем наличествуют все времена»². Время же как реальность появилось в процессе творения мира и есть не что иное, как мера измерения созданных Богом преходящих вещей. Время не существовало до сотворения мира, оно выражает лишь настоящее. Отсюда прошлое — есть лишь свойство человеческой памяти, а будущее — только надежда. Бог же пребывает не только вне времени, но и вне изменений, присущих человеческому и материальному миру. «Совершенно ясно теперь одно, — говорил Августин, — ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 585.

² Цит. по книге: Рассел Б. История западной философии. С. 369.

времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; будущее — его ожидание»¹.

Итак, весь сотворенный мир, пребывая в настоящем, идет как бы из прошлого в будущее, навстречу времени, т.е. от своего начала к своему концу. Эта идея о вечном Боге и тленном мире в последующем неизменно воспроизводилась различными теологами и сегодня также является одной из основных в христианском мировоззрении.

Значительное внимание Августин уделил *теории познания*. Основу его гносеологии составляет иррационализм, согласно которому мир, сотворенный Богом, полон непостижимых для человеческого ума чудес. Однако, считает он, существуют достоверные знания и абсолютная истина, которые даются человеку через откровения. Это утверждение было направлено против *скептицизма* — философских взглядов, в соответствии с которыми истина всегда относительна, а наши знания имеют лишь вероятностный характер. Таким образом, веру он ставит неизмеримо выше разума, а божественное Откровение считает главным источником человеческих знаний. «Верь, чтобы понимать», учил Августин, кратко формулируя суть своей теории познания.

В условиях распада Римской империи и ослабления светской власти христианская церковь становилась все более влиятельной политической силой и нуждалась в систематизации своего учения. Она также испытывала потребность в теоретическом и философском обосновании своей идеологии. Отсюда понятен успех и большой авторитет Августина, которые он как крупнейший философ и теолог имел в христианском мире в последующие столетия.

Заключительный период патристики

После смерти Августина философская мысль на латинском Западе заметно ослабла. Это объясняется отчасти тем, что нашествия варваров в V—VI вв. привели к полному прекращению существования империи, принеся на смену ей раз-

¹ *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1992. С. 170.

дробленность и запустение в экономической и политической жизни. Государственная аморфность, исчезновение городов как центров культуры, торговли и ремесла, наконец, простая необходимость физического выживания в условиях сплошных войн, охвативших Европу, естественно, не могли не снизить накал и уровень духовной жизни. К тому же патристика к этому времени в основном уже решила наиболее важные задачи, стоявшие перед ней на заре христианства. Она сформулировала философские основы христианского вероучения и придала ему вполне определенные контуры.

Так окончился классический период патристики, сменившийся заключительным. На смену оригинальным отцам церкви пришли заурядные их последователи. Если для отцов церкви абсолютным авторитетом было Священное Писание, то их продолжатели добавили к этому еще и авторитет самих отцов. «Сочинения классиков патристики были для их эпигонов почти тем же, чем для классиков была Библия. Разница была только в том, что в Библии не содержалось никакой систематической философии и отцам церкви приходилось ее измышлять самим, а в писаниях патристики таковая уже содержалась, и эпигоны действительно могли просто извлечь ее в готовом виде»¹.

Отмеченный упадок в философии Западной Европы связан также с общей деградацией культуры, которая почти до VI в. во многом была классической культурой античного мира. Преведняя система образования также пришла в упадок, а новая постепенно формировалась как придаток церкви. Образование теперь, как правило, получали в монастырях и монастырских школах, которые готовили священнослужителей. Таким образом, духовенство, монополизировавшее учебный процесс, стало наиболее образованным классом средневековья, генератором, проводником и, разумеется, цензором каких бы то ни было идей, а также хранителем остатков античной культуры и философской мысли. В особенности в VIII—IX вв. в монастырях активно велась переписка сохранившихся еще к тому времени античных рукописей, значительная часть из которых дошла до нас именно в таком виде.

¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 344.

Среди западноевропейских философов рассматриваемого периода найдется не много таких, кто выдвинул новые оригинальные идеи или своими трудами оказал заметное влияние на дальнейшее развитие философии. В этой связи, пожалуй, два имени непременно заслуживают упоминания — **Боэций** и **Эриуген**.

Первый из них, хотя и не является непосредственным представителем *патристики*, как бы завершает ее, второй — стоит в преддверии, на пороге нового самобытного этапа средневековой философии — *схоластики*. Между ними — века, в течение которых на смену борьбе мнений в сфере духа, за власть над умами, пришла ожесточенная борьба церкви за власть политическую, за право определять «истину в последней инстанции» и беспрепятственно проводить ее в жизнь. Внешнюю угрозу для таких притязаний церкви представляла светская власть, но не меньшей проблемой стало и обострившееся противостояние внутри самого христианства между католической и православной церквями, завершившееся в 1054 г. их полным разрывом и преданием друг друга анафеме.

Боэций (480—524), которого еще называют последним римским философом, подвел своеобразный итог античной философии. Он принадлежал к знатному римскому роду, получил блестящее образование и был видным государственным деятелем. Боэций оказал значительное влияние на развитие последующей философии, прежде всего своими комментариями к переводам, а также самими переводами — с греческого языка, изрядно забытого к тому времени на Западе, на латинский, ставший общепризнанным языком средневековой культуры и признаком образованности. Среди переведенных им работ: эвклидовы «Начала», «Введение» Порфирия, «Органон» и другие произведения Аристотеля. Будучи обвиненным в тайных связях с Византийской империей, Боэций был заключен в тюрьму и казнен. В тюрьме, в ожидании смерти, он написал посвященное свободе духа произведение «Об утешении философией», ставшее в последующем одной из самых известных и читаемых работ. Здесь, как и в целом в творчестве Боэция, отсутствуют христианские мотивы, но обнаруживается тесная связь с античной философией, в особенности с творчеством Платона.

Иоанн Скот Эриугена (810—877), как и Боэций, явление одинокое на фоне ортодоксального духовенства того времени и в своих философских исканиях также не слишком считавшийся с

христианской догматикой. Хотя Иоанн Скот «придерживался далеко не ортодоксальных взглядов, он сумел, насколько нам известно, избежать преследований. Разум он ставил выше веры, а авторитет церковников ни во что не ставил; тем не менее они сами, чтобы разрешить свои споры, обращались к его авторитетному мнению»¹.

Образование он получил в ирландском монастыре, у себя на родине, но позже переехал во Францию. Свободно владея латинским и греческим языками, он также немало занимался переводами и комментариями греческих и византийских философов, развивал диалектику, понимая ее и как логику — науку о правильном мышлении, и как учение о наиболее общих принципах и свойствах бытия. Эриугена был последовательным сторонником Платона и неоплатоников и активно развивал их идеи, в частности концепцию примата общего над единичным. Это выдвинуло его в число наиболее ярких представителей средневекового рационализма, о котором подробнее будет сказано ниже.

§ 3. Схоластика. Философия Ф. Аквинского

Основные этапы развития

В сфере философии переход от «чистой» античности к «собственно» средневековой растянулся почти на тысячу лет. И хотя весьма условно, но в средневековой философии можно выделить, как минимум, два этапа ее становления — **патристику** (о которой шла речь выше) и **схоластику**, четкую границу между которыми провести довольно трудно. О первой уже достаточно сказано, добавим лишь, что если со стороны теологии западную патристику достойно завершил Августин, то с позиции античной философии ее усилил Боэций. И отцы церкви, и Боэций выполнили роль авторитетных наставников, основоположников основных принципов духовной жизни средневековья, заложили основы схоластики, которая явилась как бы продолжением

Рассел Б. История западной философии. С. 417.

патристики, приняв у нее эстафету философского обоснования христианской идеологии и почитая патристику за классику.

Схоластика (лат. *scholastica* — школьный) представляет собой определенный тип философствования, при котором средствами человеческого разума пытаются обосновать принятые на веру идеи и формулы. Она имеет как сходство с патристикой, так и значительное отличие от нее. «Эпоха патристики в известном смысле была эпохой более творческой, чем эпоха схоластики... Способ мышления и способ философствования, которым схоластика в основном уже только пользовалась, патристикой создавался, формировался. То, что для схоластики было уже привычным и апробированным, для патристики часто было еще неизведанным и рискованным. Для патристики характерна большая самостоятельность мысли, меньшая ее зависимость от власти авторитета, но, правда, и меньшая дисциплинированность и более очевидная противоречивость. В сравнении со схолистикой патристика проявляет больше жизни и движения, больше эмоций и интуиции, больше творческого энтузиазма, но меньше рассудочности и организованности»¹.

Схоластика в средние века прошла три этапа своего развития:

Ранняя ее форма сложилась в XI—XII вв. под значительным влиянием идей неоплатоников и Августина и представлена такими философами, как упоминавшийся уже Эриутена, Абеляр, Росцелин, Ансельм Кентерберийский.

С XII по XIII вв. схоластика обрела свои зрелые формы. Этот период еще называют «классическим», когда на смену платоновским идеям пришел «христианский аристотелизм», развиваемый и преподаваемый в нарождавшихся в то время университетах Оксфорда, Кембриджа, Падуи, Тулузы и других городов. Важнейшую роль среди них, несомненно, играл Парижский университет, основанный одним из первых еще в 1200 г. Его теологический факультет являлся главным теоретическим центром католической церкви и находился под ее неусыпным контролем. Альберт Великий и особенно Фома Аквинский (деятельность которых была тесно связана с Парижским университетом) — крупнейшие имена в философии этого периода.

¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. С. 388.

Наиболее яркими представителями *поздней схоластики* (XIII—XIV вв.) являются **Дунс Скот** и **Оккам**, уравнившие в правах разум и веру (что составило основу их теории «двух истин») и выступившие, таким образом, против одного из главных принципов зрелой схоластики, согласно которому вера становилась выше разума.

В целом схоластика стала заметным этапом в развитии философии, в течение которого много внимания уделялось логике, диалектике. Вместе с тем ее отличает чрезмерная умозрительность, излишнее внимание к деталям, нюансам, форме в ущерб существу дела. Со времен средневековья схоластика воспринимается как «формализованная школьная мудрость» и ассоциируется с копанием в мелочах, с долгими и бесплодными дискуссиями, которые с энтузиазмом вели ее представители зачастую по несуществующим вопросам, например, до тонкостей анализируя понятия, определения и т.п.

Борьба номинализма и реализма

Отличительной чертой, символом средневековой схоластики стала острая борьба между **реализмом** и **номинализмом**, растянувшаяся на несколько столетий в выяснении вопроса о том, *обладают ли общие понятия реальным существованием*.

Представители **реализма** считали, что подлинной реальностью обладают не единичные вещи, а только общие понятия (лат. *universalis* — универсалии), существующие вне сознания, независимо от него и материального мира. Отсюда и название этого направления, не совпадающее с современным смыслом понятия «реализм».

Сторонники линии Платона в философии, например **Ансельм Кентерберийский** (1033—1109), представляли так называемый крайний реализм. Развивая платоновские взгляды о вечных, организующих мир «идеях», они утверждали, что «универсалии» образуют особый идеальный мир, пребывающий в своей самодостаточности и в отрыве от мира конкретных вещей. Ортодоксальная церковь не поддержала такие взгляды из-за их *пантеистической* направленности (греч. *pan* — все и *theos* — Бог, т.е. Бог во всем, он как бы растворяется в природе). Церковь

выступила против по причине того, что Бог как личность, абсолютно возвышающаяся над созданной им материальной и нематериальной природой, в данном случае оказывается на одной ступени с «универсалиями», как бы отождествляется с ними.

Наиболее приемлемой для церкви оказалась другая разновидность реализма — его умеренное крыло, к которому принадлежал и самый значительный философ средневековья Фома Аквинский. Сторонники этого подхода следовали идеям Аристотеля, который в отличие от Платона видел неразрывную связь между единичным и общим, понимая общее как форму единичного. Отсюда реалисты умеренного крыла, также признавая реальность общих понятий, полагали, тем не менее, что они существуют и в конкретных (единичных) вещах. В изложении Фомы Аквинского (философские взгляды которого будут более подробно рассмотрены ниже) данная теория выглядит так: «универсалии» существуют «до вещей», «в вещах» и «после вещей». Это означает, что «до вещей» они существуют как «идеи» в божественном разуме, «в вещах» — как неотъемлемые формы единичного, а «после вещей» — как понятия в человеческом разуме, т.е., как результат абстрактного мышления.

Другое (враждебное реализму) течение средневековой схоластики — **номинализм** (лат. *nomina* — имена). Приверженцы номинализма полагали, что объективно, реально существуют только «единичные вещи», а общие понятия (универсалии) — есть не что иное, как наименования, имена, обозначающие вещи и существующие только в языке. Это не более, чем «звуки голоса», «сотрясения воздуха», считал один из самых ярких представителей номинализма **Росцелин** (1050–1120).

С этой точки зрения многие христианские догматы, обосновывавшиеся схоластическим реализмом, выглядели пустым вымыслом, чистой спекуляцией. Например, догмат троицы (один из главных в христианстве), по мнению Росцелина, неверно истолкован реализмом, будто Бог — это единственная божественная субстанция, объединяющая в себе одновременно существование трех божественных лиц: Бога-отца, Бога-сына и Бога-духа святого. На самом деле, считал он, существуют три различных Бога, выступив тем самым против авторитета «отцов церкви» и принятых в ортодоксальном христианстве канонов. Реакция церкви была незамедлительной. В 1092 г. на Суассонском соборе

она осудила учение Росцелина и заставила его отречься от ереси, т.е. от идеи «трехбожия».

Новый и, как считается, еще более высокий этап в развитии номинализма наступил в XIV в. и связан с философскими взглядами Оккама, содержание которых заслуживает отдельного рассмотрения и будет раскрыто несколько позже.

В целом же влияние номинализма ощутимо сказалось и в последующие века, что объясняется его близостью к материалистическим взглядам в философии и ориентацией на опыт. Ф.Бэкон, Т.Гоббс, Дж. Локк, Д.Юм, а также отдельные представители естествознания XVI—XVII вв. во многом восприняли и продолжили традиции средневекового номинализма.

Восток и его влияние на развитие схоластики

Возвращаясь к целостному взгляду на схоластическую философию, отметим, что с конца XII в. на нее начали оказывать заметное влияние философия и наука Ближнего Востока, в особенности арабоязычная. К этому времени в ближневосточных странах замедлилось социально-экономическое развитие, в то время как в Западной Европе начали набирать силу тенденции роста. Можно сказать, что мусульманская и византийская культуры, сохранившие «аппарат цивилизации»: книги, образование и ученый досуг, в определенной мере выполнили роль передатчика, связующего звена между античной и новой европейской цивилизациями. «Мусульмане и византийцы стимулировали Запад, когда он вышел из состояния варварства: мусульмане преимущественно в XIII столетии, византийцы же большей частью в XIV столетии. В каждом случае стимул имел своим результатом новую мысль, более плодотворную, чем любые умственные достижения самих передатчиков: в одном случае схоластику, в другом — Возрождение...»¹.

Оживление и подъем в различных сферах общественной жизни был обусловлен в значительной мере развитием европейских городов — центров ремесел, торговли, культуры, образо-

¹ Рассел Б. История западной философии. С. 444.

вания. Католическая церковь, возглавлявшаяся папами, обрела небывалые влияние и силу. Ее отличали единомыслие, жесткая централизация и экономическая независимость, поэтому идеологически и политически она уверенно противостояла еще довольно слабым национальным государствам.

Разумеется, не светская власть, а церковь в первую очередь определяла направленность образования, в частности, преподавательский процесс в университетах, где теологические факультеты считались высшими в иерархии факультетов. Авторитарность и комментаторский характер обучения были отличительной чертой того времени.

Сильно возросло значение переводческой деятельности, которая переместилась из монастырей в университеты и помимо традиционных переводов с греческого теперь дополнилась переводами с арабского языка на латинский. Благодаря этим переводам европейская научная и философская мысль обогатилась новыми знаниями в области философии, права, медицины, математики, астрономии. Здесь большую роль сыграли переводы новых для Западной Европы работ античных мыслителей, которые сохранились на греческом Востоке (важнейшим центром которого был Константинополь) и давно имелись на арабском языке, но отсутствовали на латинском. В результате Платон, Плотин, Прокл, Диоген Лаэртский и др., но в особенности Аристотель, по-новому открылись западноевропейским схоластам. Так, Аристотеля они знали прежде как логику, теперь же познакомились почти со всеми его основными произведениями, что и определило очередную задачу, вставшую перед ними, — переосмыслить и приспособить новый материал к католическому вероучению.

Большое влияние на развитие схоластики оказали и переводы таких выдающихся восточных мыслителей средневековья, как *Ибн-Рушд* (Аверроэс), *Ибн-Сина* (Авиценна), *Аль-Фараби*, *Маймонид* и др. Они представляли Ближний Восток, арабизированную Испанию и в какой-то мере Северную Африку, которые в ранний период средневековья, вплоть до второй половины XII в., по уровню своего социально-экономического и культурного развития превосходили Европу. Это нашло свое отражение и в философии.

Так, философские взгляды *Аверроэса* (1126–1198), уроженца Кордовы, оказали большое влияние не только на схоластов, но и на многочисленных вольнодумцев, которые не принимали

идею бессмертия. Философия Аверроэса сложилась под сильным влиянием Аристотеля и отличалась материалистической направленностью в решении многих первостепенных вопросов, что практически исключалось для патристики и схоластики. Например, материя рассматривалась им как вечное и несотворенное начало, противостоящее Богу. Он не творец мира «из ничего», а, в лучшем случае, его первоначальник. Также иначе по Аверроэсу решался вопрос о соотношении веры и разума, религии и философии. Философские знания он ценил несоизмеримо выше, чем религиозные догматы, объявляя философию единственной носительницей истины.

После переводов работ Аверроэса на латинский язык у него появились последователи, так называемые латинские аверроисты, виднейшим представителем которых стал **Сигер Брабантский** (1235—1282), магистр Парижского университета. Аверроисты чувствовали себя прежде всего философами (даже создали философский факультет, который просуществовал три года) и вслед за своим патроном истины разума ценили выше, чем истины веры. Однако, признавая сверхъестественного Бога и сверхъестественный порядок вещей, а также теологию как теорию, обосновывавшую это, они боролись лишь за снятие религиозного контроля над философией, предлагая различать несводимые друг к другу истины философии и истины религии. В историю философии эта форма схоластики вошла под названием *«теории двух истин»* («двойственной истины»).

Аверроистские взгляды на природу Бога представляли опасность для церкви. Уравнивание Всевышнего с материей, лишение его воли и других личностных качеств автоматически вело к отрицанию многих принципиальных догматов католической церкви (например, учение о троице), противоречило уже упоминавшимся выше ее основополагающим принципам: теоцентризму, креационизму, провиденциализму. Ортодоксальная церковь незамедлительно осудила аверроизм, изгнала из университета Сигера Брабантского, который перед угрозой суда великого инквизитора Франции уехал в Рим, где и был при загадочных обстоятельствах убит.

В отличие от Парижского университета, другие, например Оксфордский, в меньшей степени контролировались церковью из Рима, так как находились на периферии католического мира. Здесь также в XII в. уделялось большое внимание переводу

(античных и арабских философов), комментаторской и преподавательской деятельности, но с учетом отмеченных особенностей этих университетов здесь были лучшие условия для развития естественнонаучных знаний. Из них наибольшее развитие получили математика, астрономия, оптика. Несомненно, что такая атмосфера давала и соответствующий результат в образовании. Так, один из самых ярких представителей Оксфордского университета **Роджер Бэкон** (1214–1292) был одновременно и философом, и ученым, и широким эрудитом. Он не только успешно развивал философию естествознания, которая у него включала математику, физику и этику, но и вошел в историю как автор естественнонаучных идей, намного опередивших свое время (создание кораблей без гребцов, приспособлений для передвижения людей по воздуху, по дну морей и рек, колесниц, передвигающихся без коней и т.п.). Есть основания полагать, что Колумб читал работы Бэкона по географии, и они оказали на него большое влияние. Известна также скандальность его характера и пренебрежительное отношение к духовенству, невежество которых он не упускал случая высмеять. Они отплатили ему взаимностью, предав сочинения осуждению и заточив его на 14 лет в тюрьму, где он находился почти до самой смерти.

Р.Бэкон по праву считается родоначальником эмпирической традиции в английской философии, расцвет которой приходится на Новое время. В решении главного вопроса в философии средневековья о статусе общих понятий он придерживался взглядов умеренного реализма.

Фома Аквинский — систематизатор средневековой схоластики

Другой представитель умеренного реализма, уже упоминавшийся выше **Фома Аквинский** (1225/26–1274), вошел в историю мировой философии как систематизатор ортодоксальной схоластики средневековья и основатель религиозно-философской системы католицизма, получившей название *томизм* (лат. Thomas — Фома). С тех пор эта теория неизменно признавалась и поддерживалась католической церковью, а с конца XIX в. она стала официальной философией современного Ватикана, именуясь *неотомизмом*. И теперь во всех католических

учебных заведениях, где имеются курсы философии, именно эта теория преподается как единственно верная философия.

Фома родился в знатной семье на юге Италии близ местечка Аквино (отсюда его прозвище Аквинский) и уже с детства получил монастырское образование. Затем последовали принятие монашества, годы учебы в Неаполитанском и Парижском университетах, после чего он посвятил себя преподавательской и исследовательской работе, став к концу жизни автором многочисленных трудов и удостоившись (уже после смерти) титула «ангельского доктора». В 1323 г. был причислен к лику святых, а в 1567 г. признан пятым «учителем церкви».

С самого начала своей творческой деятельности Фома Аквинский активно включился в борьбу, которая в то время велась между латинскими аверроистами во главе с Сигером Брабантским и последователями традиционного августицианства. В этом споре он занял собственную позицию, выступив как против тех, так и против других. Августианцев он упрекал за консерватизм и неприятие новых идей, вытекавших как из развития научных знаний, так и из арабоязычных интерпретаций Аристотеля. Но еще более бескомпромиссную борьбу он повел против своих главных врагов — аверроистов. Их философские взгляды, как было показано выше, подрывали основы католической веры; защита которой стала главным смыслом всей жизни «ангельского доктора».

В своих произведениях, главными из которых считаются «Сумма против язычников» и «Сумма теологии», Фома Аквинский не затрагивает естественнонаучные проблемы. Тем не менее, он хорошо понимает, что церковь во избежание конфликта должна примириться с успехами и влиянием конкретных научных дисциплин и признать правомерность научно-философского знания. Отсюда и его собственное решение фундаментальной проблемы монотеистической религии (отношение между знанием и верой, философией и теологией), не совпадающее ни с одним из имевшихся к тому времени решений этого вопроса и, прежде всего, с концепцией «двух истин».

Как и сторонники этой концепции, он признавал, что философия и религия приходят к истине с помощью совершенно различных методов. Однако, считал Фома Аквинский, «наука и неразрывно связанная с ней философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как религиозное вероуче-

нис, отливающееся в ту или иную теологическую доктрину, черпает их в откровении, в Священном Писании. Но столь радикальное различие *методов* отнюдь не означает полного различия *предметов* философии и теологии, областей их применения, как на этом настаивали представители... концепции «двух истин»¹. различие есть, говорит Фома, но оно не полное, а только *частичное*. Наши *опыт и разум* дают нам истины, необходимые в жизни и не имеющие прямого отношения к религии. Но и *теология*, считает «ангельский доктор», *обладает истиной*. Однако ряд важнейших положений и догматов теологии нуждаются в философском обосновании. Как считает Фома, «эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. При этом она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела»².

Итак, знания, по Аквинскому, обладают ценностью, но еще более необходима человеку вера. Он не может обойтись без нее потому, что человеческий ум слишком слаб и ограничен (в отличие от ума божественного), чтобы постичь всю глубину мироздания, тем более, самого Бога. Но это не означает, что недоказуемые христианские догматы иррациональны, противоразумны. Они *сверхразумны*, говорит Фома, так как вполне открыты уму божественному, но не могут быть доказаны силой ума человеческого. Задумываясь над ними, человеку остается только принять их на веру, которую можно обрести в Священном Писании. Для укрепления же веры человек может и должен использовать все способности своего ума и, прежде всего, науку и философию. Так, например, существование Бога невозможно доказать прямым путем, но это можно сделать косвенно — путем изучения конкретных вещей и явлений, т.е. следствий, того, что сотворено

¹ Соколов В.В. Средневековая философия. С. 344.

² Антология мировой философии. С. 827.

Богом. Опираясь на Аристотеля, Фома выводит *пять* косвенных способов доказательства Бога:

1) «Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное». Так как ничто не может быть одновременно само по себе и движущимся, и движимым без постороннего вмешательства, то этим движущим началом является Бог.

2) Все, что мы видим, с чем соприкасаемся, — есть следствие чего-то что породило это нечто, т.е. все имеет свою причину. Но и эти причины имеют свои причины... И так до бесконечности, точнее, до самой главной из них — до первопричины, т.е. опять приходим к Богу.

3) Мы воспринимаем происходящие вокруг нас изменения или как необходимые, или как случайные. Но случайность — это лишь недоступная нашему пониманию необходимость... Для Бога случайностей не существует, и поэтому нужно признать Его, чтобы понять происходящее.

4) Разные вещи обладают и разной степенью красоты, совершенства. Но тогда должен быть и эталон, абсолютное мерило этих качеств. Этот эталон — Бог.

5) Все движется, развивается... Куда? Только Бог может задать цель для всего, что происходит в природе.

Приведенные рассуждения лежат в основе убежденности Фомы Аквинского в абсолютном превосходстве веры над знанием, в том что вера обладает большей достоверностью, чем знание. Отсюда, по его мнению, нет ничего зазорного в том, что и наука, и философия пребывают в служанках у теологии.

Предложенное Фомой Аквинским решение проблемы соотношения веры и знания, как видно из сказанного, направлено не на разъединение, а на объединение «двух истин». Такой подход делает науку и философию в определенном смысле союзниками теологии, не умаляя при этом главенствующего положения последней в решении фундаментальных вопросов бытия. В условиях последующего роста авторитета науки и философии такое объяснение настолько устраивало церковь, что оно и сегодня в первоначальном виде принимается католическим вероучением.

Важнейшую часть философии Фомы Аквинского составляет его *учение о бытии*, которое он развивал, опираясь прежде всего на Аристотеля, в частности на его идеи о соотношении материи и формы. В соответствии с догматом креационизма (сотворения мира), Фома считает, что вечным бытием обладает только Все-

вышний. Он имел возможность создать любой мир, но сотворил «из ничего» тот, в котором мы теперь живем. Мир этот единственный и конечный в пространстве, обладает преходящим бытием и характеризуется материей и формой. При этом, как и Аристотель, Фома считал, что в единичных вещах форма пребывает в единстве с материей и выступает ведущим началом по отношению к ней. Она универсальна в том смысле, что может существовать как в единстве с материей, так и сама по себе. Примером существования нематериальных форм могут служить бестелесные небесные существа — ангелы. В материальных вещах форма выражает общее содержание (сущность) вещи, в то время как материя объясняет индивидуальность и конкретность ее существования.

В зависимости от того, как форма реализуется в вещах, Фома выделяет **четыре** уровня их бытия. *Первый* из них представлен неорганической, косной природой, где форма выражает «застывшую» сущность вещей. *Второй* уровень — это мир растений. Здесь форма выступает как конечная причина, задающая целесообразность, как бы формирующую тело изнутри. На *третьем* уровне форма уже действующая причина, определяющая как цель, так и деятельное начало сущего — так устроены животные. И на *четвертом*, последнем уровне, форма предстает уже как дух или человеческая разумная душа.

Сказанное по существу вытекает из Аристотелевского понимания душ, которые он подразделял на вегетативную (растительную), чувственную и разумную (умопостигающую). Но человеческой душе Фома Аквинский уделяет особое внимание. Он выступает как против аверроистов, говоривших о единой безличной интеллектуальной душе, пребывающей во всех мыслящих существах, так и против последователей Платона и Августина, которые считали наказанием для души ее вселение в тело человека. Фома, напротив, рассматривал соединение души и тела нормальным явлением, так как бестелесная душа создается Богом всегда для какого-то конкретного тела и выражает неповторимую индивидуальность данного человека. Эту индивидуальность она не утрачивает и после физической смерти тела и, будучи бессмертной, пребывает в ожидании Страшного суда, чтобы снова воссоединиться со своим воскресшим телом. Так обосновывался догмат воскресения из мертвых — один из самых запредельных в христианской вере.

Заслуживает внимания *этическая концепция* Фомы Аквинского, которая ориентирует человека на созерцание Бога и подготовку к вечной, посмертной жизни. Человек, обладая свободой воли, сам делает выбор между добром и злом, моральными и аморальными поступками. Но если путь добра ему указывает всевышний благодетель, то за выбор грешного пути он несет ответственность сам.

Этика Фомы тесно перекликается с его пониманием *права*, первой разновидностью которого он считал так называемое *вечное право* — совокупность правил, составляющих основу божественного руководства миром. Вечное право отражается в *естественном праве*, которое дано всем живым существам, в том числе и человеку, и они должны следовать ему. Так, например, люди, в соответствии с этим правом должны почитать Бога. И, наконец, последней разновидностью права, его конкретной формой проявления, выступает *человеческое право*, законы которого в отличие от двух предыдущих постоянно меняются. Это право проявляется в двух вариантах: общенародное право и гражданское, действующее в конкретных государствах.

Поздняя схоластика

С Фомой Аквинским заканчивается важный этап в развитии схоластики. Она достигла высшего своего подъема, теоретически оформившись в глубоко продуманную религиозно-философскую систему, где все — и Бог, и природа, и человек — заняли каждый свое достойное место. К концу XIII в. томизм полностью возобладал в таких университетах, как Парижский, Кельнский и стал теоретической основой папства. Однако в это же время обнаружились и новые тенденции в социально-экономическом и духовном развитии западноевропейских народов, заложившие основы новых противоречий в философии.

XIV в. по сравнению с предыдущим имеет ту особенность, что в это время происходило укрепление национальных государств, в первую очередь Франции и Англии. Власть римских пап перед лицом королей заметно ослабла. Монархи же, стремясь к ограничению влияния папства, поддерживали и укрепляли свои национальные церкви, что закладывало основы будущей Реформации. К этому времени авторитет церкви стал снижаться

и по той причине, что она, представляя собою огромную бюрократическую организацию, потворствовала коррупции, подношениям, продаже индульгенций (грамот об «отпущении грехов», выдаваемых от имени папы римского) и всевозможным поборам. В то же время возникали все новые университеты (в Праге, Вене, Кельне, Лейпциге и других городах Европы), в большей мере подверженные влиянию уже светской, а не папской власти. В них слабела роль теологических факультетов, и в то же время углублялось изучение естественных и гуманитарных дисциплин, в особенности права, по причине активного роста городов и становления государственности во многих европейских странах.

Развивавшееся естествознание, а также начавшие вновь обнаруживать себя материалистические настроения, несомненно, оказывали влияние и на схоластическую философию, где линия номинализма, лучше чем реализм воспринимавшая это, в борьбе с ним усиливала свои позиции. Стремление отделить философию от теологии привело к усилению критики томизма и придало новое дыхание упоминавшейся уже теории «двух истин».

Оппозиционное официальному томизму направление в схоластике не стремилось к разрушению религиозных устоев, но, отражая интересы светских саковников и феодалов, состоятельных слоев городского населения, оно способствовало освобождению экономической и политической жизни общества позднего средневековья от церковной опеки.

Отмеченные тенденции обнаруживают себя (хотя еще и не в значительной степени) во взглядах видного философа позднего средневековья, выпускника Оксфордского университета **Иоанна Дунса Скота** (1265/66–1308), у которого под влиянием развивающейся в Англии науки философские элементы берут верх над теологическими. Так, философия у него, в отличие от Фомы, уже не рассматривается как «служанка теологии», ибо, являясь чисто теоретическим знанием, она постигает мир, опираясь на разум, использует данные опыта и естествознания. Объявляя философию теоретической дисциплиной, Дунс Скот рассматривает теологию как сферу практического знания, необходимого человеку для того, чтобы поступать в соответствии с нормами Священного писания. Теология, таким образом, в отличие от науки и философии не может, да и не должна претендовать на строгость и точность своих построений, так как стоящие перед ней задачи лежат в сфере морали.

Еще более резкую критику томизм встретил со стороны философов, объявивших в начале XIV в. «новейший путь» в философии, противопоставив его «древнему пути» (ядро которого составлял томизм). Наибольшую известность и влияние в это время приобрел **Уильям Оккам** (1285—1349). Учеба и преподавание в Оксфордском университете, где были сильны традиции эмпирической философской школы Р.Бэкона, Д.Скота, несомненно, наложили свою печать на его теоретические взгляды. Он вошел в историю философии как создатель наиболее развитой формы средневекового номинализма, называемой также еще **терминизмом** за то, что общие понятия (универсалии) объявлялись лишь **терминами**, понятиями, существующими только в уме и отражающими единичные вещи. Именно единичные вещи, и только они, обладающие теми или иными качествами, имеют реальное бытие. Универсалии же — умственные конструкции и реальным существованием не обладают.

За смелые философские взгляды и критику авторитетов церкви Оккам не один год провел в тюрьме и в поисках защиты бежал в Мюнхен к противнику папы, императору Людвигу Баварскому. Ему приписывают слова, которые он якобы сказал императору: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». Из под его пера вышло немало работ, среди которых сугубо философскими являются «Распорядок», «Избранное», «Свод всей логики». Рассматривая философию в качестве естественного знания, он не видел для нее возможности доказывать религиозные догматы и, прежде всего, существование Бога. Его он понимал как абсолют, бесконечное существо, как нечто иррациональное и потому недоступное для обоснования средствами естественного знания.

Оккам проявлял повышенный интерес к проблемам гносеологии и теории языка. Он считал, что познание человека начинается с внешнего восприятия и внутреннего переживания полученной таким путем информации. Этот первый этап познания он назвал интуитивным. Если какое-то понятие не может быть познано интуитивно и не поддается проверке опытом, то оно должно быть исключено из науки. Этот ставший знаменитым принцип был назван затем **«бритвой Оккама»** и кратко формулируется так: *«Сущности не следует умножать без необходимости»* или, другими словами, *«то, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего»*.

«Бритва Оккама» сыграла важную роль в борьбе, которую «новейший путь» в философии вел против «древнего пути». Она стала лозунгом *эмпиризма* и ее острие было направлено против умозрительной схоластики. «Бритва» отсекала всю паутину изощренных рассуждений и словесную «мудрость» о вещах запретельных и расчищала поле для естественнонаучных исследований.

Будучи схоластическим по форме, номинализм Оккама был антисхоластическим по своему содержанию и продолжал оказывать заметное влияние на развитие научной и философской мысли еще и в XV столетии, вплоть до появления философии Ренессанса.

* * *

Подводя краткий итог знакомства с историей развития средневековой философии, следует отметить, что с точки зрения объективной оценки ее содержания, влияния на духовное развитие общества и культурный прогресс, потомки не склонны были высоко оценивать этот период. Так, гуманисты, а затем и великие мыслители XVII в. — Френсис Бэкон, Декарт и многие другие, нуждались в обращении к религиозной схоластической философии. Рассматривая философию как свободный творческий поиск, как такой процесс познания, где невозможно заранее знать результат, они невысоко ценили философские взгляды мыслителей средневековья, философские рассуждения которых начинались с того, что они уже наперед знали истину (она содержалась в Священном Писании) и направляли свои усилия на ее доказательство.

Еще меньше ценили средневековую философию французские просветители XVIII в., которые вели бескомпромиссную борьбу с католической церковью и христианской религией. Однако их избирательный, узкопрофессиональный подход к пониманию рассматриваемого периода не давал им возможности объективно оценить своеобразную и по-своему интересную эпоху средневековья, а следовательно, и отразившую ее во всех деталях и тонкостях философию. На это в свое время указал Ф.Энгельс, писавший о французских просветителях, что они смотрели на средние века «как на простой перерыв в ходе истории, вызван-

ный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимание на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV вв. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций»¹.

Немецкая классическая философия, в особенности это относится к Гегелю и Фейербаху, также сохранила сложившееся отрицательное отношение к средневековой философии, считая, что она не дала сколь-нибудь значимых новых идей. Современная зарубежная философия, являя собою пеструю картину различных школ, направлений и течений, по-разному определяет свое отношение к философии средних веков — от полного отсутствия интереса к ней (например, в *неопозитивизме*) до почитания и восприятия многих ее идей в упоминавшемся уже *неотомизме*.

В отечественной философской историографии отношение к средневековью и оценка его философии многие десятилетия были детерминированы воинствующим атеизмом, с позиции которого роль и значение религии, а вместе с ней и религиозной философии, в развитии культуры, мировоззрения, духовности оценивались однозначно — отрицательно. Освобождение от тоталитарных оков, и прежде всего в сознании, уравнивает в правах воинствующий атеизм и теологию и потому формирует потребность по-новому переосмыслить и саму эпоху средних веков и ее, несомненно, интересную философию.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 287—288.

Философия Возрождения

Возрождением¹ называют переходный период от средних веков к Новому времени, охватывающий несколько столетий (Италия XIV—XVI вв., другие европейские страны XV—XVI вв.), когда средневековье в его экономических, социальных, политических, духовных формах уже исчерпало себя, а новый буржуазный строй еще не утвердился.

Это эпоха становления простого товарно-денежного хозяйства, возрастания социальной и политической роли городов, в которых господствовал свободный и независимый труд ремесленников; процветали торговля и банковское дело, появились мануфактуры.

Крупным изменениям в производстве и в экономике в целом способствовали технические открытия того времени — изобретение самопрядки, усовершенствование ткацкого станка, возникновение доменного металлургического производства, изобретение огнестрельного оружия; а также ряд географических открытий конца XV — начала XVI в., прежде всего открытие Америки и морского пути в Индию, приведшие к возникновению ранее неизвестных торговых путей. Становление новых экономических отношений было отмечено первыми буржуазными революциями в Германии и Нидерландах.

Изменяется духовная ситуация в обществе. Возникает городская светская культура, деятели которой — художники, писатели, философы подвергали существенному пересмотру традиционные религиозные, нравственные, эстетические взгляды средневековья, в то же время полностью с ними не порывая.

Разносторонние запросы человеческой личности нашли свое выражение в **гуманизме** (лат. *humanus* — человеческий, чело-

¹ Термин «Возрождение» обязан своим появлением деятелям культуры. В литературе Италии XIV—XV вв. часто повторяется мысль о возрождении искусства и культуры к свету после тысячелетнего «мрака средневековья». В дальнейшем этим термином пользовались французские мыслители XVIII в. (по-французски — возрождение — *renaissance*). Начиная с XIX столетия он окончательно утвердился в научном лексиконе.

вечный, образованный), существующем как в форме мировоззрения, так и социально-политического движения, социальной практики в сфере политики, морали и других областях общественной жизни. Гуманизм эпохи Возрождения признавал ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление способностей. Он совершил подлинный переворот в культуре и мировоззрении того времени. В отличие от средневековой культуры, устремленной к Богу, новая культура устремлена к человеку. В ее основе — принципы *антропоцентризма*¹, представления о свободном, сильном человеке, который утверждает свою индивидуальность и независимость, что нередко порождало абсолютизацию индивидуализма и моральный нигилизм. В поисках идеала большинство представителей гуманистической культуры этой эпохи обращаются к ценностям античной культуры как духовному источнику нового мировосприятия, освобожденного от средневековой схоластики.

Гуманизм и антропоцентризм возрожденческой культуры был неразрывен с *антиклерикальными* настроениями², получившими развитие в идеях Реформации³.

Все противоречия этой переходной эпохи, изменения в духовной жизни общества в полной мере нашли выражение в философии Возрождения, и прежде всего в итальянской философии, анализу которой посвящена настоящая глава.

Италия раньше других европейских стран встала на путь буржуазного развития и возрожденческое мироощущение утвердилось в ее духовной жизни ранее, чем в других европейских странах, проявляясь в наиболее развитой и законченной форме.

Философия итальянского Возрождения представляет собой не нечто неизменное и застывшее, а постоянно ищущее духовное образование. Различают следующие периоды в развитии ее идей: 1) *раннее Возрождение*; 2) период расцвета, или *Высокое*

¹ Антропоцентризм (греч. *antropos* — человек и лат. *centrum* — центр), воззрение, согласно которому человек есть центр и высшая цель мироздания.

² Антиклерикализм (греч. *anti* — против и лат. *clericalis* — церковный), движение, направленное против клерикализма, т.е. против привилегий церкви и духовенства, но не против самой религии.

³ Реформация (от лат. *reformatio* — преобразование, исправление) — широкое и разнородное движение в большинстве стран Европы XVI—XVII вв., имевшее непосредственной целью реформу католицизма и носившее в целом антифеодальный характер.

Возрождение; 3) позднее, или модифицированное Возрождение.

§ 1. Основные идеи раннего итальянского Возрождения

Философия раннего итальянского Возрождения развивалась параллельно со средневековой схоластикой. Пользуясь с ее представителями, итальянские гуманисты стремились возродить идеи и дух античной культуры, сохраняя основные положения христианского вероучения.

В творчестве вдохновителя гуманистического движения в Италии великого поэта, автора «Божественной комедии» **Данте Алигьери** (1265–1321) впервые появляются элементы, отличные от средневекового мировоззрения. Не отрицая схоластическую догматику, Данте пытается по-новому переосмыслить характер отношений Бога и человека. Он полагает, что божественное и человеческое существуют в единстве. Бога нельзя противопоставить творческим возможностям человека. Существование человека обусловлено, с одной стороны, Богом, с другой — природой.

Данте постоянно подчеркивает, что человек — продукт реализации возможностей собственного разума, которые осуществляются в его практической деятельности. Он утверждает, что все человеческое существование должно быть подчинено человеческому разуму.

Родоначальник гуманистического движения, поэт и мыслитель **Франческо Петрарка** (1304–1374) считал главной задачей разработку «искусства жизни». С точки зрения Петрарки, человек имеет право на счастье в реальной земной жизни, а не только в потустороннем мире, как утверждают религиозные догматы. Опираясь на этические концепции стоицизма, Петрарка настойчиво подчеркивает достоинство человеческой личности, уникальность внутреннего мира человека с его надеждами, переживаниями и тревогами.

Вместе с тем в творчестве Петрарки находят место *индивидуалистические* тенденции, характерные для философии эпохи Возрождения. Он полагает, что совершенствование личности воз-

можно лишь при условии ее обособления от «невежественной черни». Лишь в этом случае, при условии внутренней борьбы человека с собственными страстями и постоянного противоборства с окружающим миром, творческая личность может достичь полной независимости, самообладания и душевного покоя.

Близкие по духу идеи высказывали последователи Петрарки: итальянский гуманист Джованни Боккаччо (1313—1375) и др.

Оценивая философию раннего итальянского Возрождения в целом, следует отметить, что для нее характерна попытка дополнить христианское вероучение *античными*, «языческими» философскими идеями. Кроме того, итальянские гуманисты XIV в. впервые сформулировали философские принципы *антропоцентризма*, сближая человека не только с природой, но и с понятием Бога. Для них не Бог, а человек, всесторонне развитый, деятельный, равновеликий Богу, становится центром мира и нравственным идеалом, что нередко приводит к утверждению принципов крайнего *индивидуализма*.

Особенностью философии этого периода является то, что она скептически относилась к возможностям научного познания. Итальянские гуманисты эпохи раннего Возрождения не видели практической ценности в естественнонаучном знании, натурфилософская проблематика не входила в круг их интересов, направленных на решение *моральных* и *социальных* проблем.

В период становления философии итальянского Возрождения еще не появились развернутые философские учения, однако были созданы условия для их создания.

§ 2. Философия Высокого Возрождения

К середине XV в. философия итальянского Возрождения достигает своего расцвета и приобретает новые своеобразные черты. Она расширяет круг античных источников, использует наследие Аристотеля, очищенное от схоластической интерпретации. Философия этого периода обращается к идеям арабской философии, богатой материалистическими традициями и знаниями в области естественных наук, а также к средневековой ереси и мистике.

Происходит дальнейшая, хотя и не окончательная, *секуляризация*¹ философии. Философы этого периода не теряют оптимизма в трактовке возможностей человеческой личности, утверждают принципы антропоцентризма. Вместе с тем они пытаются осмыслить те трагические противоречия, которым сопутствует абсолютизация человеческой свободы, приводящая к крайним формам индивидуализма².

Одной из характернейших особенностей итальянской философии середины XV в. является *органицизм*. Рассматривая природу по аналогии с человеческой жизнью, многие мыслители представляли ее единым огромным организмом. Глубокий интерес к природе, стремление к ее пониманию и усилению власти над ней привело к возникновению *натурфилософских* идей³. В области естественных наук центральное место занимало математическое знание. Именно математика явилась фундаментом для формулировки ряда *диалектических* положений.

Характерной чертой итальянской философии эпохи расцвета был *пантеистический* взгляд на мир, выраженный подчас в мистической форме.

Среди мыслителей этого времени видное место занимают Николай Кузанский, Лоренцо Валла, члены Платоновской Академии во Флоренции, глава школы александристов Пьетро Помпонаци и др.

Философские взгляды Николая Кузанского

Ключевой фигурой философской мысли Возрождения был **Николай Кузанский** (1401—1464), урожденный Николай Кребс (он приобрел вошедшее в историю философии имя по месту своего рождения — небольшого селения Кузы, на бе-

¹ Секуляризация (лат. *saecularis* — мирской, светский) — высвобождение от религиозного влияния всех сфер жизнедеятельности общества и личности.

² Разгул сваволия и распущенности достигает в этот период невероятных размеров. Его не избежали и сами гуманисты. Так, Лоренцо Медичи, с именем которого связан расцвет флорентийской культуры, один из основателей Платоновской Академии во Флоренции (открыта в 1459 г.), покровитель искусств и науки, для разрешения политических интриг прибегал к помощи яда и кинжала.

³ Натурфилософия (лат. *natura* — природа), философия природы, умозрительное истолкование природы, рассматриваемой в ее целостности.

регу Мозеля, в Южной Германии). Отец его был рыбаком и виноделом. Политическая, научная и философская деятельность Н. Кузанского теснейшим образом связана с Италией, что позволяет рассматривать его философское творчество в рамках итальянской философии.

Получив образование в Гейдельбергском, Падуанском и Кельнском университетах, Кузанский становится священнослужителем и впоследствии кардиналом римско-католической церкви.

Философская и общественная деятельность Николая Кузанского, несмотря на его религиозный сан, активно содействовала секуляризации общественного сознания в целом и философского, в частности. Ему были близки многие идеи гуманизма. Будучи крупнейшим ученым своего времени, он серьезно занимался математикой, астрономией, медициной, географией.

Одно из центральных мест в философии Кузанского занимает *учение о Боге*. В соответствии со средневековой схоластической традицией он утверждает, что божественное бытие играет решающую роль в становлении мира природы и мира человека. Однако Кузанец отходит от ортодоксальных схоластических идей в толковании Бога и развивает идеи, близкие к *античному пантеизму*, деперсонализирует Бога, который выступает у него как «*не-иное*», «*бытие-возможность*», «*сама возможность*», а чаще всего как «*абсолютный максимум*», актуальная бесконечность. Мир же есть «*ограниченный максимум*», потенциальная бесконечность.

Кузанский приходит к мысли о противоречивости Бога, которая обусловлена тем, что абсолютный максимум, являясь бесконечностью, не страдает ни от каких конечных операций. Являясь неделимым он также есть и абсолютный минимум, и таким образом, представляет собой *единство противоположностей* — абсолютного максимума и абсолютного минимума. Совпадение максимума и минимума позволяет заключить, во-первых, что Бог пребывает во всем («*все во всем*») и признание мира вне Бога является непоследовательным; что, во-вторых, Бог есть единство причины и следствия, т.е. творящего и сотворенного; и, наконец, в-третьих, сущность видимых вещей и Бога совпадает, а это свидетельствует об единстве мира. Понимание Бога как единства противоположностей ослабляет его творящие личностные функции, сближает бесконечного Бога и конечный мир, приводит к отходу от принципа креационизма.

Идею *генезиса универсума* Кузанский развивает в соответствии с неоплатоновским принципом *эманации*¹. Божественное начало, будучи неограниченной возможностью всего сущего и абсолютным единством, содержит в себе все бесконечное многообразие природного и человеческого мира в свернутом виде, возникновение мира — результат его развертывания из божественных глубин. Происходит «вечное порождение» неограниченным ограниченного, единым множественного, абстрактно-простым — конкретно-сложного, индивидуального. Возвращение многообразного, индивидуального мира природы и человека к Богу представляет своеобразный процесс «свертывания».

Таким образом, не порывая полностью с теистическими взглядами средневековой схоластики, Николай Кузанский выдвигает идею *мистического пантеизма*, отождествляя творца и творение, растворяя творение в творце. Он пренебрегает идеей разрыва божественного и природного, земного и небесного, характерной для схолистического мышления. Утверждая, что «бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге», Кузанский формулирует принципы, присущие культурной и философской традиции эпохи Возрождения, стремящейся понять мир духовный и мир земной как единое целое.

Пантеистические и диалектические идеи Николая Кузанского нашли свое дальнейшее выражение в *космологии и натурфилософии*. Низведя бесконечность Бога в природу, Кузанский выдвигает идею бесконечности Вселенной в пространстве. Он утверждает, что сфера неподвижных звезд не есть окружность, замыкающая мир: «...машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде»². Вселенная однородна, в разных частях ее господствуют одинаковые законы, любая часть Вселенной равноценна, ни одна из звездных областей не лишена обитателей.

Исходные положения космологии Кузанского явились основанием для утверждения, что Земля не является центром Вселенной, она имеет такую же природу, как и другие планеты и находится в постоянном движении. Подобный взгляд противоре-

¹ Эманация (лат. *emanatio* — истечение, распространение) — термин античной философии, обозначающий переход от высшей и совершенной онтологической ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням.

² Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 134.

чил господствующему в эпоху средневековья представлению о конечности мироздания в пространстве и о Земле как о его центре. Кузанский в умозрительной форме переосмыслил аристотелевско-птолемеевскую картину мира и явился предвестником гелиоцентрического взгляда на мироздание. Он предвосхитил своей концепцией выводы Коперника, который «сдвинув Землю, остановил Солнце» и ограничил Вселенную сферой неподвижных звезд.

Космологические идеи Кузанского оказали большое влияние на Дж. Бруно, который преодолел узость взглядов Коперника, опираясь на глубокие диалектические идеи Кузанского.

Природный мир, согласно Кузанцу, представляет собой живой организм, одушевленный мировой душой. Все части этого мира находятся в общей связи и существуют в постоянной динамике. Природа противоречива, выступает как единство противоположностей. «Все вещи, — пишет Кузанский в «Ученом незнании», — состоят из противоположностей... выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим»¹. Примеры совпадения противоположностей он черпает, как правило, из *математики*, ибо считает, что в основе всех явлений лежат математические принципы. Распространение принципа единства противоположностей на реальный природный мир позволило Кузанскому занять видное место в истории развития диалектики.

Особое внимание в философии Николая Кузанского уделено *учению о человеке*. Кузанский отказывается от христианской идеи креационизма в трактовке человека и возвращается к идеям античности, рассматривающим человека как своеобразный микрокосм. Пытаясь связать микрокосм с божественной сущностью, он вводит понятие «*малого мира*», т.е. самого человека, «*большого мира*», т.е. универсума и «*максимального мира*» — божественного абсолюта. Согласно Кузанскому, малый мир — подобие большого, а большой — подобие максимального. Данное утверждение необходимо приводит к выводу, что малый мир, человек, не только воспроизводит окружающий его многогранный природный мир, но и является подобием мира максимального — Бога.

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 96.

При поверхностном анализе создается впечатление, что уподобляя человека Богу, Николай Кузанский не выходит за рамки средневековой ортодоксии. Однако, при более глубоком рассмотрении, становится ясным, что он не столько уподобляет человека Богу, сколько приходит к его обожествлению, называя человека «человеческим Богом» или «очеловечившимся Богом». Человек, с точки зрения Кузанского, есть диалектическое единство конечного и бесконечного, конечно-бесконечное существо. В онтологическом плане человек стоит выше всех остальных творений Бога, за исключением ангелов, максимально приближен к Богу. «Человеческая природа есть вписанный в круг многоугольник, а круг — божественная природа», — заявляет Кузанский в «Трактате об ученом незнании»¹.

Обожествляя человека, Кузанский высказывает мысль о его творческой сущности. Если абсолютом, Бог, есть творчество, то человек, подобно Богу, также является абсолютом, представляет собой творческое начало, т.е. обладает полной свободой воли.

Натуралистические, близкие к антропоцентризму тенденции философии Николая Кузанского были усилены в позднейших гуманистических концепциях итальянского Возрождения XV в.

Учение Кузанского о человеке тесно связано с *гносеологическими проблемами* и решением вопроса о познавательных возможностях человека. Основную задачу познания Кузанский видит в устранении схоластической веры в авторитеты. «Ничей авторитет мной не руководит, даже если побуждает меня к движению», — пишет он в диалоге «Простец об уме»², а в диалоге «Простец о мудрости» Кузанский сравнивает схоласта, скованного верой в авторитет, с конем, который по природе свободен, но привязан уздой к кормушке и не может есть ничего другого, кроме того, что ему подали. Кузанский полагает, что человек, как микрокосм, обладает естественной способностью познания природы. Его познавательные возможности реализуются посредством *ума*, уподобляемого божественному, творческому уму. Ум — индивидуален, что обусловлено различным телесным устройством людей. Существуют три способности, три вида ума: *чувство* (ощущения плюс воображение), *рассудок* и *разум*.

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 155.

² Там же. С. 405.

Выделение чувственного познания как одной из познавательных способностей человека свидетельствует о том, что Кузанский не отрицает необходимости опытно-эмпирического изучения действительности, а это выходит за рамки средневековой традиции. Однако он считает чувственное познание наиболее ограниченной разновидностью ума, присущей даже животному. Чувственное познание человека подчинено различающему и упорядочивающему началу рассудка. Но ни чувства, ни рассудок не способны познать Бога. Они представляют собой инструмент для познания природы. Кузанский не сомневается в возможности познания природы, методологическим стержнем которого является математика.

Разум — высшая познавательная способность человека. «Разум не может ничего постигнуть, чего не было бы уже в нем самом в сокращенном, ограниченном состоянии»¹. Разум полностью изолирован от чувственно-рассудочной деятельности, являясь сугубо умозрительной, чисто духовной сущностью, порождением самого Бога. Он способен мыслить всеобщее, нетленное, постоянное, приближаясь тем самым к сфере бесконечного и абсолютного. Присущее разуму понимание бесконечности приводит его к пониманию смысла противоположностей и их единства. В этом заключается превосходство разума над рассудком, который «спотыкается оттого, что далек от этой бесконечной силы и не может связать противоречия, разделенные бесконечностью»².

Рассматривая основные познавательные возможности человека в их взаимодействии, Кузанский приходит к мысли, что процесс познания есть единство противоположных моментов — познаваемой природы и непознаваемого Бога, ограниченных способностей чувства и рассудка и более высоких возможностей разума.

Проблема истинности знания решается Кузанским диалектически. В основе учения об истине находится положение: истина неотделима от своей противоположности — заблуждения, как «свет неотделим от тени, без которой он невидим». Человек в познавательной деятельности способен лишь к более или менее точному представлению о сущности мира, ибо божественные

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 115.

² Там же. С. 55.

пути непостижимы, их невозможно осмыслить точно и непротиворечиво. Противоречивость «ученого» незнания может понять только разум, который тем самым приближается к истине. Однако «наш разум... никогда не постигает истину так точно, чтобы не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов он имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не равен кругу»¹. Что касается рассудка, то он догматичен, склонен рассматривать каждое из своих положений как истину в последней инстанции. Кузанский полагает, что разуму необходимо постоянно преодолевать догматическую самоуверенность рассудка относительно окончательной истинности суждений, тем самым способствуя пониманию истины как процесса все большего углубления познания на пути к недостижимому абсолюту. Способность человеческого ума к бесконечному углублению своих знаний значительно важнее претензии на обладание некоей неизменной истиной.

Философские воззрения Николая Кузанского сыграли существенную роль в преодолении схоластической традиции в философии, в развитии идей позднего Возрождения.

Лоренцо Валла, его этические взгляды

Лоренцо Валла (1406 или 1407 — 1457), философ, историк и филолог. Центральное место в его философии занимает *учение о человеке*. В трактате «О наслаждении как истинном благе» (1431) он выступает с позиций эпикуреизма, противопоставляя учение Эпикура христианскому аскетизму и суровой этике стоиков. Развивая учение Эпикура, Валла пытается обосновать полноценность жизни человека, духовное содержание которой, по его убеждению, невозможно без телесного благополучия, всесторонних проявлений человеческих чувств. В основе его этики находится *принцип наслаждения*, который Валла сводит к удовольствиям души и тела и нередко отождествляет с пользой, тем самым трактуя наслаждение в духе *утилитаризма*. Валла полагает, что добродетель есть не что иное, как полезность. «Полезность, — пишет он, — то же самое, что вызываю-

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 53.

щее наслаждение, справедливое — то же самое, что и добродетельное... Как же назовется полезным то, что не будет ни добродетельным, ни вызывающим наслаждение? Ничто не является полезным, что не ощущалось бы; то же, что ощущается, приятно или неприятно»¹.

Валла верил в силу человеческого разума, выдвигая идею *активности человека* и призывая к воспитанию воли к действию. Вместе с тем, согласно духу времени, он нередко абсолютизирует человеческий индивидуализм, доводя его до идеи асоциальности.

Платоновская Академия во Флоренции

Значительную роль в развитии философии Возрождения сыграла Платоновская Академия во Флоренции. В духовную жизнь Флоренции XV в. платоновские идеи проникли благодаря огромному влиянию приехавших туда греков-платоников и прежде всего **Гемистия Плетона**², который развивал философские идеи Платона и выступал как критик Аристотеля и его последователей. Правитель Флорентийской республики Козимо Медичи санкционировал учреждение в 1459 г. (после смерти Плетона) Платоновской Академии, созданной по образцу древнеафинской. Своего расцвета Академия достигла во время правления внука Козимо Медичи — Лоренцо (1470—1480 гг.). «Платоновская семья» — так называли себя члены Платоновской Академии — включала представителей различных сословий и профессий: духовных лиц, политиков, деятелей искусства, представителей деловых кругов.

Считая античную философию своим теоретическим источником, флорентийские платоники развивали идеи пантеизма, учение об органическом космосе, а также идеи Реформизма и веротерпимости. В отличие от Н. Кузанского и философов позднего Возрождения, их не интересовали естественнонаучные и натурфилософские проблемы, свои размышления они ограничивали гуманитарными проблемами.

Историческое значение Платоновской Академии заключается в том, что флорентийские платоники логически завершили уче-

¹ Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 78.

² Это имя было им взято в честь почитаемого Платона.

ние Николая Кузанского о человеке, абсолютизируя его свободную творческую сущность и выдвигая идеи ничем не ограниченного антропоцентризма.

Наиболее интересные и глубокие мыслители Платоновской Академии — Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

Глава флорентийской Академии **Марсилио Фичино** (1433—1499) был служителем католической церкви. Им переведены на латинский язык все диалоги Платона и большинство произведений неоплатоников. Фичино стремился организовать свою жизнь по образцу платоновской. Современники называли его «вторым Платоном».

Основные произведения Марсилио Фичино написаны в духе платонизма, переработанного в традиции Возрождения. Вместе с тем Фичино не мог полностью отказаться от идей схоластической философии. Подобно схоластическим мыслителям, он выделяет как один из важнейших *вопрос об отношении религии и философии*. Преодолевая схоластический подход к решению этой проблемы, он приходит к выводу, что философия не является бесправной служанкой Богословия, а находится в положении его равноправной сестры. На этой теоретической основе Фичино развивает идеи, близкие идеям Реформизма, свойственные гуманистическому мировоззрению эпохи Возрождения. Фичино полагает: если Бог есть разум, который по природе везде одинаков, то этот всеобщий разум следует находить во всех религиях, а все своеобразное, специфическое в религиях необходимо отбросить, создав *всеобщую «естественную» религию*.

Исключительное место в философии Фичино занимает *категория любви*. Любовь охватывает и божество, и природу, и человека в едином порыве, связывая их неразлучно. Она есть та *движущая сила*, с помощью которой Бог заставляет себя излить свою сущность в мир и которая заставляет его творения, в свою очередь, искать всеединства с ним. Данная трактовка любви позволяет Фичино заключить, что мировая душа и душа человека тождественны. А если это действительно так, то человек занимает исключительное положение во Вселенной. Человек разделяет способности своей низшей Души с бессловесными живыми существами, свой Ум — с божественным разумом. Исходя из этого Фичино приходит к выводу, что *человек есть связующее звено между Богом и миром*. Он может выходить в высшие небесные сферы, не отвергая низшего телесного мира. В то же

время он может нисходить в низший телесный мир, не оставляя высшего.

Фичино развивает положение Николая Кузанского о творческой сущности человека, утверждая, что творческие возможности человека находят выражение в его способности к познанию мира и различному роду деятельности.

Гносеология Фичино созерцательна. Он считает, что основой познания является созерцание красоты и наслаждение этой красотой. Высшая ступень созерцания — мистическое созерцание, слияние с Богом. Достижение земной красоты, наслаждение ею не противоречит мистическому созерцанию, а является ступенью к нему. *Деятельные возможности человека безграничны*: «Повсюду человек обращается со всеми материальными вещами мира так, как если бы они находились в его распоряжении: стихии, камни, металлы, растения. Он многообразно изменяет их форму и вид... Он измеряет землю и небо, а также исследует глубины Тартара. Ни небо не представляется для него слишком высоким, ни центр земли слишком глубоким...»¹. Утверждение безграничных деятельностных возможностей человека, повелевающего миром, приводит Фичино к мысли, что человек есть Бог, обладающий полной свободой воли, ему подвластен весь мир: «...человек, который господствует над всеми существами, живыми и неживыми... является некоторого рода Богом. Он — Бог неразумных животных, которыми он пользуется... правит... воспитывает. Он — Бог стихий, в которых он поселяется... и использует; он — Бог всех материальных вещей, которые он применяет, видоизменяет и преобразует. И этот человек, который по природе царит над столькими вещами и занимает место бессмертного божества, без всякого сомнения также бессмертен»².

Таким образом, в своем учении Марсилио Фичино сформулировал идею *безграничной человеческой мощи, приравнивая ее к мощи Абсолюта*. Эта идея выражена более последовательно, чем у ранних гуманистов, и характерна для гуманистической философии XV в. Философия Фичино, не сложившись в самостоятельную школу, тем не менее явилась фундаментом для возникновения нового интеллектуального климата, благодаря кото-

¹ Цит. по: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 327, 335.

² Там же. С. 327.

рому были выработаны основные идеи периода расцвета Возрождения. Она оказала влияние на становление взглядов таких видных мыслителей и деятелей культуры, как Пико дела Мирандола, Дж. Бруно, Микеланджело, Тассо и др.

Пико дела Мирандола (1462—1494)¹, правитель республики Мирандола, активный деятель Платоновской Академии. Пико — один из тех мыслителей эпохи Возрождения, которые пытались освободить работы Аристотеля от схоластических наслоений и воспринимали его идеи в единстве с идеями платонизма, неоплатонизма и христианства. В 1430 г. Пико отправляет в Рим свой основной труд — «Философские, каббалистические и теологические выводы», содержащие девятьсот тезисов «обо всем, что познаваемо». Он предполагал защитить эти тезисы перед всеми философами Европы. Однако тринадцать из них были признаны папской курией еретическими, а после того как Пико выступил с их «апологией» перед папой Иннокентием VIII, еретическими были признаны все девятьсот тезисов, и диспут не состоялся.

Оценивая господствующие религии, Пико в этих тезисах приходит к мысли, что в существующих религиях имеют место элементы заблуждения, ибо единая религиозная истина еще полностью не откристаллизовалась и существующие вероучения есть лишь этапы на пути к ее полному познанию. Подобно Фичино, он пытается создать всеобщую религию, которую называет «*новой философской религией*».

Размышляя о характере *отношений Бога и мира*, Пико, не выходя за рамки схоластической традиции, утверждает, что Бог целиком и полностью существует для себя, он свободен, он личностен, он Бог в трех лицах христианского откровения. Одновременно Пико высказывает пантеистические идеи: Бог в такой степени присущ миру, что можно предполагать существование мира в Боге, а само понятие Бога создается на основе наблюдения мира, ибо Бог и мир представляют единство. Следует отметить, что пантеистические идеи Пико более натуралистичны, чем те же идеи Фичино, так как он предпочитает углубление в природу реальных вещей.

¹ Некоторые источники называют и другие годы жизни Пико дела Мирандолы: 1463—1494 гг., 1463—1495 гг.

Гносеологические проблемы Пико решает, полемизируя со сторонниками «пророческой астрологии» и лженауки. Он стремится показать, что основная задача познания заключена в таком проникновении в тайны мироздания, которое было бы практически действенным, а не абстрактно-схематичным.

Пафос негативного отношения Пико к астрологии был направлен против «астрологического детерминизма», отрицая который, он формулирует одно из центральных положений своего учения — *о свободе воли и активности человека*: человек представляет особый четвертый мир после поднебесного, небесного и подлунного. Человек есть *микрокосм*, соединяющий в себе следующие начала: *земное*, состоящее из четырех традиционных элементов — земли, воды, воздуха и огня; *животное* и *божественное*. Будучи посредником между всеми созданиями, земными и небесными, человек в то же время находится как бы вне этих существ, ибо «чудеса человеческого духа превосходят чудеса небес... На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке — ничего более великого, чем его ум и душа. Если возвыситься над ними, значит возвыситься над небесами»¹.

Исключительное положение человека обусловлено его свободой воли, которая позволяет ему творить самого себя, достигать того, к чему он стремится, и быть тем, чем он хочет. В «Речи о достоинстве человека» Пико заявляет, что Творец, ставя человека в центр мира, возгласил: «Не даем мы тебе... ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению»².

Признание неограниченной свободы воли человеческой личности приводит Пико к необходимости решения проблемы *морального выбора*. Человек, являясь своим скульптором и творцом, способен как снизойти до состояния животного, так и возвыситься до богоподобного существа. Идеалом для человека должен стать сократовский принцип самопознания, который Пико объявляет высшим благом. На пути к его восхождению Пико делла Мирандола выделяет три этапа: первый — очищение разума от страстей при помощи этики, второй — совершенствова-

¹ Цит. по: Соколов В.В. Европейская философия XV—XVIII веков. М., 1984. С. 40.

² Эстетика Ренессанса. Антология в 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 250.

ние разума диалектикой и философией, третий, высший — познание божественного при помощи теологии.

Активно-личностная трактовка человека в учении Пико явилась кульминационным моментом в утверждении антропоцентристских идей, выдвинутых философией итальянского Возрождения.

Пьетро Помпонацци:
учение о смертности души

Пьетро Помпонацци (1462—1525), глава школы александристов, последователей Александра Афродизийского, трактовавших учение Аристотеля в материалистическом духе.

Во многих работах Помпонацци высказывает приверженность номинализму, на базе которого он строит некоторые положения своего учения. Помпонацци отвергает существование разума вне отдельных людей и приходит к центральной идее своей философии — идее о *смертности человеческой души*, которую он развивает в работе «О бессмертии человеческой души» (1516).

Помпонацци согласен с Аристотелем в том, что душа — форма тела. Однако смертность тела, с точки зрения Помпонацци, означает и распад его формы, т.е. смертность души, которая также материальна. О бессмертии души человека можно говорить лишь в плане ее отличия от души животных, ибо человеческая душа способна к размышлениям о самой себе и к логическому мышлению в форме общих понятий.

Отвечая своим оппонентам, утверждавшим, что отказ от идеи бессмертия души приводит к утрате понятия высшего назначения человека, Помпонацци подчеркивал, что именно такой отказ и соответствует подлинной природе человека, так как *цели человеческой деятельности находятся не в потустороннем, а в посюстороннем, земном мире*. Истинная добродетель не нуждается в награде и не строится на страхе. Он пишет: «...действующий праведно, не ожидая никакой награды, кроме своей добродетели, поступает намного добродетельней и честней, нежели тот, кто ожидает сверх добродетели какой-то еще награды... кто избегает порока из-за его гнусности, а не из страха наказания, положенного за порок... более

достойн похвалы, нежели тот, кто избегает порока только из страха наказания... Поэтому, считающие душу смертной, гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия приносят в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели»¹.

Трактат Помпонаци вызвал огромное количество протестов сторонников схоластического мышления и был публично сожжен в Венеции.

§ 3. Философия позднего Возрождения

В XVI веке имели место глубокие изменения в социальной жизни Западной Европы. Происходят процессы рефеодализации, уничтожившей свободные города-коммуны, реформации и контрреформации. В области естественных наук наблюдается постепенный переход от теоретического к опытно-практическому знанию, обусловленный открытиями Коперника (гелиоцентрическая концепция), Кеплера (учение о движении планет вокруг Солнца), Галилея (аналитическая теория, на основе которой были разработаны законы механики) и др. Изменения в социальной жизни и в области научного знания, привели к пересмотру многих философских положений, к возникновению нового типа философского мышления.

К концу XV — началу XVI в. в философии итальянского Возрождения наблюдается разочарование в принципах антропоцентризма, делаются попытки его критического переосмысления. Это было вызвано, во-первых, противоречиями, возникшими между духовными идеалами Возрождения и социальной действительностью, и, прежде всего, появлением крайних форм индивидуализма, часто приводящих к анархизму и асоциальности (примером этому служат идеи Н.Макиавелли (1469—1527), освобожденные от любых форм морали, религии, гуманизма); во-вторых, открытиями в области естественных наук, в результате которых человек из центральной фи-

¹ Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 95.

гуры Вселенной превратился в незаметную песчинку мироздания, затерянную в огромном, бесконечном мировом пространстве, а идеи детерминизма, выдвинутые точными науками, оказались несовместимыми с абсолютизацией личной свободы. В социально-политических и философских концепциях позднего Возрождения начинает назревать понимание того, что человеческие возможности не безграничны, а достижение абсолютной свободы иллюзорно¹.

Это понимание нашло выражение в социально-утопических концепциях, в частности в учении Т. Кампанеллы (1568—1639). Утопизм не принимал крайних форм возрожденческого индивидуализма, отдавая предпочтение общественной сущности человека, не верил в возможность немедленного появления идеальной личности, а создание идеального общества относил к отдаленному будущему.

В свою очередь философское сознание стремится выйти за пределы антропоцентризма и пытается строить философские теории на внеличностной основе. В итальянской философии XVI в. на первый план выдвигается *одушевленная безличная материя*, что привело к возникновению ничем не ограниченного пантеизма, в котором преобладали *материалистические* тенденции. Благодаря открытиям Коперника, Кеплера, Галилея мыслители позднего Возрождения начинают проявлять интерес к опытному

¹ Трагизм индивидуализма остро почувствовало искусство позднего Возрождения. В последних работах Микеланджело, Тициана, Веронезе, в произведениях Тинторетто звучат трагические мысли и настроения, которые отсутствуют в гармонических творениях Леонардо, Рафаэля и Джорджоне. Представители течения «маньеризма» (Дж. Вазари, Б. Челлини, Я. Понтормо, Босх, Брейгель Старший, Эль Греко и др.) выступают с критикой гуманистических идей Возрождения, часто прибегая к аллегориям и стремясь наглядно показать человеческие пороки. Многие деятели литературы также критически настроены по отношению к индивидуалистической личности. Примером тому служит творчество известного итальянского повелителя М. Банделло, который выражал неверие в совершенство человека и его добродетели; Рабле, с его сатирой в адрес всех жизненных уродств; Шекспира, с критикой индивидуализма; Сервантеса, показавшего трагическое противоречие между идеалами и действительностью и др. Настроение трагической безысходности прекрасно выразил французский поэт Ф. Вийон:

Я знаю, как на мед садятся мухи,
Я знаю смерть, что рыщет, все губя,
Я знаю книги, истины и слухи,
Я знаю все, но только не себя.

знанию, на основе которого разрабатывалась *диалектическая методология*.

Значительное место в итальянской философии XVI в. занимали учения натурфилософов и пантеистов Бернардино Телезио, Франческо Патрици и величайшего мыслителя эпохи Возрождения Джордано Бруно.

Бернардино Телезио и Франческо Патрици

Философия Бернардино Телезио (1509—1588) близка к *деизму*, так как Бог, с его точки зрения, есть внеприродное безличное начало мира, которое затем устраняется, а мир и материя начинают существовать по собственным законам. Телезио считает, что материя неуничтожима, качественно однородна, количественно неизменна, полностью заполняет пространство и исключает пустоту. Материя — пассивное начало, активным, движущим началом природы являются одушевленные противоположности сухого и теплого, влажного и холодного, смещение которых ведет к появлению вещей. Концепция Телезио *гилозоистична*, поскольку одушевленные противоположности внедрены в каждую природную частицу.

Не принимая умозрительную методологию в научном познании, Телезио пытается создать методологию опытную, основанную на принципах *сенсуализма*. Согласно Телезио, только чувственный опыт может служить критерием истинности. Все выводы рассудка есть выводы по аналогии с некогда воспринятыми вещами и догадки по воспоминаниям о них. Материальная природа — единственно доступная для человеческого познания субстанция.

Человека Телезио трактует натуралистически, как природное существо. Человек обладает бестелесной и бессмертной душой, вложенной в него Богом. Его поведение определяет стремление к самосохранению, присущее всей природе. Кроме натуралистических идей, в этике Телезио есть моменты сенсуалистического *гедонизма*¹, направленного против аскетической морали.

Франческо Патрици (1529—1597) развивал неоплатонический пантеизм в духе натурализма. Его философия *гилозоистична*:

¹ Гедонизм (греч. hedone — наслаждение) — этическое учение, признающее наслаждение целью жизни и высшим благом.

существование неодушевленного тела невозможно, так как душа — это жизнь. В *теории познания* Патрици не придерживался крайних сенсуалистических позиций. Он считал, что всякое познание берет начало от разума и происходит от чувств. При этом Патрици настаивал на исключительной роли зрения — именно зрение созерцает свет.

В основе *этической концепции* Патрици находится понятия *филаэтии* — любви к самому себе; на ней основана всякая любовь, любая мораль. Весь Новый Завет построен на этом принципе (надо любить ближнего, как самого себя). Бог создавал мир не из любви к этому миру, а из любви к самому себе, поэтому он и создал людей, любящих самих себя. Внимание Патрици к понятию филаэтии свидетельствует о гуманистической направленности его философии, ибо, как известно, не отрицая существование Бога, гуманисты пытались сблизить его с человеком.

*Джордано Бруно: учение о природе,
пантеистические и диалектические идеи*

Джордано (Филиппо) Бруно (1548—1600), родился в местечке Нола близ Неаполя (отсюда — Ноланец), в семье обедневшего дворянина. В 1566—1575 гг. обучался в монастырской школе Доминиканского ордена, где получил сан священника и степень доктора философии. Разочаровавшись в религиозной деятельности, Бруно покинул монастырь. Через *некоторое время, преследуемый церковью, он был вынужден* уехать из Италии. В течение нескольких лет Ноланец жил в Швейцарии, Франции, Англии и Германии, где преподавал в университетах, выступая против схоластической философии. В 1592 г. по возвращении в Италию, Джордано Бруно был обвинен в ереси, арестован инквизицией и продел в ее застенках более семи лет. Бруно отказался признать свои философские идеи ложными и отречься от них. Он был сожжен на костре 17 февраля 1600 г.

Непосредственными философскими источниками учения Джордано Бруно были работы Н. Кузанского и Б. Телезио. В естественнонаучной области большое влияние оказали на него *астрономические открытия Н. Коперника*. Подобно многим мыслителям позднего Возрождения Бруно сконцентрировал теоретичес-

кие интересы на решении *натурфилософских проблем*¹, считая, что цель философии заключается в познании природы. Красной нитью через всю философию Бруно проходит мысль о *диалектическом единстве* божественного и природного, материального и идеального, телесного и духовного, космического и земного, рационального и чувственного.

Проблема *соотношения природы и Бога* решается Бруно с позиций пантеизма, выраженного в более законченной форме, чем у его предшественников. Он, во-первых, пытается полностью преодолеть обособленность Бога от мира, стремится выявить их единство. Бог находится везде и повсюду, не «вне» и «над», но в качестве наиприсущего; во-вторых, он мыслит природу в виде некоего самостоятельного начала, довольно часто отождествляя Бога и природу: «Природа либо есть сам Бог, либо божественная сила, сокрытая в самих вещах». Бруно полагает, что актуально-бесконечный Бог «в свернутом виде и целиком» во множестве конкретных случаев может быть отождествлен с потенциально бесконечным универсумом, существующим «в развернутом виде и целиком», что позволяет расценить его пантеизм как *натуралистический*; в-третьих, под влиянием идей некоторых античных мыслителей (Парменида, Эмпедокла, Демокрита, Эпикура, Лукреция), а также новейших открытий в области естествознания Джордано Бруно довольно часто отождествлял Бога не только с природой, но и с материей, что делает возможным судить о его пантеизме как о *материалистическом*.

На основе сближения Бога с природой и материей Бруно приходит к решению проблемы субстанции. Он считает, что субстанция материальна, выступает как *первоматерия*. В отличие от аристотелевско-схоластической трактовки, Бруно усматривает активное начало не в форме, а в материи, являющейся божественным бытием в вещах, тем началом, которое все производит, сохраняя свою независимость. Вместе с тем Бруно полагает также существование духовного субстрата — *мировой души*,

¹ Среди наиболее значимых произведений Бруно следует назвать диалоги: «О причине, начале и едином» (1584), «О бесконечности Вселенной и мирах» (1584), «Изгнание торжествующего зверя» (1594), «О героическом энтузиазме» (1595); а также поэмы: «О монаде, числе и фигуре», «О безмерном и несчисли-мых», «О трояком, наименьшем и о мере», которые вышли в 1591 г. во Франк-фурте.

присущей всем вещам без исключения. Мировая душа мыслится Бруно как движущий принцип конкретных вещей и всего мира, который определяет их целостность, гармонию и целесообразность. Таким образом, согласно Бруно, бессознательное творчество материи (и природы) имеет своей основой деятельность мировой души, способной подменять собою Бога.

Поверхностный анализ учения Джордано Бруно о субстанции может привести к выводу, что оно не выходит за рамки неоплатонизма. Однако при более пристальном рассмотрении становится ясным, что Бруно не отрывает мировую душу от материально-телесного начала, мыслит их как единое целое, полагая, что существует единая субстанция, в которой совпадают телесное и духовное, материальное и формальное, возможное и действительное. «Мы, — утверждает Бруно, — обнаруживаем двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню»¹. Именно эта единая субстанция есть последнее, наиболее глубокое начало универсума.

В области *натурфилософии и космологии* Бруно выдвинул ряд идей, полностью расходящихся с принципами схоластической философии и средневековой теологии. Это и явилось причиной обвинения его в ереси. Бруно утверждал, что природа и Вселенная бесконечны. Он аргументировал это положение тем, что могущество Бога, который есть бесконечность, не может ограничиться созданием конечных вещей. Однако самым весомым аргументом для доказательства бесконечности природы и Вселенной Бруно считает не божественное могущество, а новые открытия в области физических и астрономических наук, и, в первую очередь, учения Кузанского и Коперника. Развивая учение Коперника, Дж. Бруно доказывает, что любое небесное светило можно рассматривать как абсолютный центр, потому что этот центр находится повсюду и нигде, и утверждает, что Вселенная бесконечна как бесконечно множество ее миров. В согласии со своим учением о единстве материальной и духовной субстанции, Бруно приходит к выводу, что бесчисленные миры имеют внутренним движущим источником универсальную мировую душу, а не божественное всемогущество. Эту идею Ноланец дополняет положением

¹ Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 204.

о населенности бесчисленных миров и присущих им различных форм чувственной и разумной жизни, отличных от земных.

Отвергая дуализм земного и небесного, следуя античной и возрожденческой традиции и развивая идею единства, Бруно утверждает физическую однородность земного и небесного. Согласно схоластической философии, Землю образуют четыре стихии: земля, вода, воздух, огонь, а небо — стихия эфира. С точки зрения Бруно, эфир вкупе с землей, водой, воздухом и огнем образуют как земной мир, так и все другие миры. Мысль о физической однородности земного и небесного находит развитие в проблеме *единицы бытия*. Бруно решает ее в духе античного атомизма, дополненного учением об абсолютном максимуме. Он полагает, что основной единицей бытия является *монада*, которая как минимум бытия выступает в трех смыслах: онтологическом как наименьшая субстанция, представляющая и телесное, и духовное начало; физическом как атом; математическом как точка, которая образует линию, линия — плоскость, а плоскость — всякое геометрическое тело. Верховная субстанция есть «*монада монад*» или Бог.

Размышляя над сущностью единой субстанции и над проблемой возникновения множественности разнообразных вещей, Бруно высказывает целый ряд *диалектических идей*. Субстанция представляет собой источник внутреннего родства противоположностей: противоположности совпадают в едином, все вещи суть единое. В бесконечности отождествляются прямая и окружность, центр и периферия, форма и материя, свобода и необходимость, субъективное и объективное. При этом одна противоположность есть обязательно начало другой: уничтожение — начало возникновения, возникновение — уничтожения; любовь — начало ненависти, ненависть — любви; сильные яды могут служить лекарством, а лекарства — ядом и т.д.

Центральным моментом диалектического учения Бруно является учение о «*монаде монад*». Все противоположности совпадают в одной неделимой точке — «*монаде монад*», или Боге. Эта точка такое целое, которое — вне всех своих частей и вне каждой части в отдельности. Тем не менее, это целое существует во всех единичных вещах мира, и в каждой из них в отдельности, а любое единичное носит печать целого. Будучи совпадением противоположностей, это целое и нигде, и везде, проявляет себя как «*все во всем*».

В отличие от Н. Кузанского, диалектика которого была ограничена теологической областью и развивалась, в основном, на примерах математики, Дж. Бруно усматривал диалектические начала во всех областях природы и человеческой деятельности, уделяя внимание не только их единству, но и борьбе.

Развивая *гносеологические идеи*, Бруно продолжает традиции возрожденческой философии и решительно высказывается против абсолютизации любых авторитетов в познании. Он утверждает, что низко думать чужим умом, глупо верить по обычаю, бессмысленно соглашаться с мнением толпы. Целью познания, с точки зрения Бруно, является достижение единства определенных знаний. Познание единства приводит к познанию бесконечного универсума и невозможно без уяснения диалектики совпадения противоположностей.

Бруно полагает, что процесс достижения истины складывается постепенно, на основе деятельности чувств, рассудка, разума и ума. Роль *чувственной ступени* в процессе познания довольно незначительна. Чувства пригодны лишь для того, чтобы «возбуждать разум: ...Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси»¹. Перед чувственным познанием не раскрывается смысл бесконечности. Большую роль в познании играет *рассудок*. Он осмысливает чувственную информацию, в собирании которой принимают участие память и воображение. Возможность проникновения в высшие тайны природы дает *разум, или интеллект*, который окончательно исправляет показания чувств. В некоторых работах в эту иерархию Ноланцем вводится четвертая ступень — *ум*. Именно при помощи ума достигается познание единства мира, диалектического совпадения в нем противоположностей и его бесконечности. Таким образом, главным источником достижения истины Дж. Бруно считает разум (ум), не проявляя должного интереса к знанию, основанному на эксперименте. Что касается одной из центральных проблем как философии средневековья, так и эпохи Возрождения, — проблемы соотношения разума и веры, то Бруно придерживается концепции *двойственности истины*.

¹ Бруно Дж. Диалоги. С. 304.

Джордано Бруно избежал крайностей антропоцентризма Высокого Возрождения. Однако в согласии с возрожденческими гуманистическими традициями он много размышляет над сущностью человеческих добродетелей и пытается дать им оценку. Бруно считает, что человек должен превратиться из раба жизни, стремящегося только к самосохранению, в ее активного деятеля. Этому способствует понимание той истины, что человек приобретает бессмертие не в религиозном смысле, а как частица мировой целостности; жизнь не ограничена ее земными формами, а вечно продолжается в иных формах в бесчисленных мирах.

Стремление активного человека-деятеля к познанию философской истины и труду Бруно называет *«героическим энтузиазмом»*. В работе *«О героическом энтузиазме»* он приходит к мысли, что существует два типа энтузиазма: для одних он есть просто неразумный порыв, для других — разумное стремление к единому, истинному. «В итоге такие люди говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели»¹.

В основе учения Бруно о человеке находится его *концепция единой субстанции*. Несмотря на то, что тело, взятое само по себе, ниже души, взятой самой по себе, тело необходимо для души в качестве ее осуществления, а душа необходима для тела в качестве его формообразующего принципа. «Героический энтузиазм» не есть чисто духовное чувство и чисто духовный порыв. Он охватывает и все телесное, зажигая его своим духовным огнем и через эту телесность он и становится подлинно героическим.

Философские и естественнонаучные идеи Джордано Бруно внесли огромный вклад в преодоление схоластического мировоззрения. Его последовательный пантеизм, не ограниченный ни теизмом, ни антропоцентризмом, выходил за рамки классической возрожденческой традиции. Учение Бруно явилось существенным шагом к иному типу мировоззрения — мировосприятию Нового времени. Бескомпромиссная жизнь Джордано Бруно стала легендой, она являет собой пример активного «героического энтузиазма», о котором он так глубоко размышлял. Того энтузиазма, который «...ничего не боится и из любви к божественному (истинному) презирает другие удовольствия и совсем не думает о жизни»².

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 52.

² Там же. С. 54.

Все вышеизложенное показывает, что философская мысль итальянского Возрождения XIV—XVI вв. находилась в постоянном развитии. Ее становление шло от полного или частичного признания средневекового мировоззрения к частичному или полному его отрицанию. Мистический пантеизм XV в., ограниченный теизмом и антропоцентризмом, к XVI в. принимает формы натуралистического пантеизма, часто имеющего материалистическую окраску. Диалектический метод, вначале разрабатываемый на основе умозрительного знания, на более поздних этапах находит опору в опытно-эмпирическом знании. Возвысив человека до состояния Бога, а затем разочаровавшись в радикальных формах антропоцентризма, мыслители итальянского Возрождения не утратили оптимизма в оценке возможностей человека, обратившись к его деятельно-познавательной сущности. Устремления этого нового человека хорошо выразил Т. Кампанелла:

Я в горстке мозга весь, — а пожираю
Так много книг, что мир их не вместит.
Мне не насытит алчный аппетит —
Я с голоду все время умираю...
Мнея желанье вечное томит:
Чем больше познаю, тем меньше знаю¹.

Философия итальянского Возрождения — своеобразный, самостоятельный этап в развитии западноевропейской философской мысли. Историческое значение этой философии заключается в том, что она, опираясь на античные и арабские источники, средневековые ереси и мистику, а также открытия в области естественных наук, преодолела схоластический догматизм средневековой философии и содействовала возникновению рациональной критической философской методологии и росту авторитета науки.

Диалектические, гносеологические, онтологические и этические идеи итальянской возрожденческой философии оказали значительное воздействие на развитие философии этого периода в других европейских странах и явились фундаментом для возникновения философского мышления Нового времени.

¹ Цит. по: Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 192.

Глава 6

Философия Нового времени

В конце XVI — начале XVII в. в передовых странах Западной Европы зарождается капиталистический способ производства. Разложение феодальных отношений и возникновение капиталистических изменяет всю духовную жизнь общества. Религия утрачивает господствующее влияние на развитие науки и философии. Возникает новое мировоззрение, отвечающее интересам развития науки о природе. И. Ньютон формулирует основные законы классической механики, открывает закон всемирного тяготения. У. Гарвей делает открытие кровообращения и исследует его роль. Значительный вклад в развитие механики, физики, математики вносят выдающиеся философы Р. Декарт и Г. Лейбниц.

Усилия ученых концентрируются на собирании, описании и классификации фактов. Широко применяются способы и приемы изолированного изучения отдельных объектов. На целое смотрят как на механическую сумму частей, а отдельные части нередко наделяются свойствами целого. Такие приемы распространяются и в философии, что приводит к созданию *механистического материализма* с присущим ему *метафизическим методом* исследования окружающего мира.

Свою главную задачу философы и естествоиспытатели видят в увеличении власти человека над природой и в совершенствовании самого человека. Бесплодная схоластическая псевдонаука, которая основывалась на церковном авторитете и умозрительных обобщениях, постепенно уступает место новой науке, опирающейся прежде всего на практику. Бурное развитие естествознания, особенно механико-математических наук оказало сильное влияние на развитие философии. Перед философией на одно из первых мест выдвинулась задача создания и обоснования методов научного познания.

§ 1. Философские взгляды Бэкона и Гоббса

Ф.Бэкон — основатель опытной науки и философии Нового времени

Одним из первых, кто сознательно приступил к разработке научного метода на основе наблюдения и исследования природы, был видный английский политический деятель и великий философ **Фрэнсис Бэкон** (1561—1626). Сын высокопоставленного английского сановника, Бэкон и сам со временем стал занимать высокие государственные посты. Сначала был членом парламента, потом лордом-хранителем печати, затем лордом-канцлером.

Философия Бэкона возникла в атмосфере общего научного и культурного подъема Европы. Как и многие передовые умы своего времени, он твердо встал на путь освобождения науки от схоластики и церковной догматики, но вместе с тем остался верен идее Божества и Высшего Разума, что и прослеживается во всех его философских трудах.

В главном произведении Бэкона — «Новом Органоне» представлены материалистические взгляды на природу и дано обстоятельное обоснование индуктивному методу и его роли в познании. Важной работой была также его утопия — «Новая Атлантида». В этом сочинении Бэкон раскрывает прежде всего роль науки и техники для развития производства, роста материального благосостояния и всестороннего развития общества.

Высшей задачей познания Бэкон считал завоевание природы и совершенствование человеческой жизни. Знание — сила, но силой оно становится, если опирается на исследование явлений природы, само «повинуется» природе и руководствуется познанием ее законов. Предметом философии по Бэкону должна быть материя, а также различные и многообразные ее формы.

Бэкон — родоначальник материализма и эмпиризма Нового времени. В понимании материи он не был типичным механицистом и говорил о качественной разнородности материи, имеющей многообразные формы движения. Для Бэкона вечность материи и движения — само собой разумеющийся, не нуждающийся в обосновании факт. Однако все многообразие форм движения в природе он ограничивал девятнадцатью видами, относя сюда со-

противление, инерцию, колебание и тому подобные, порой наивно представляемые им формы движения.

Из этого очевидна склонность Бэкона к материализму. Но учение о материи, природе им было разработано недостаточно, так как его интересовали прежде всего проблемы научного познания. В отличие от античных философов, как писал сам Бэкон, он не дает «никакой, всеобщей и цельной теории. Ибо, кажется, еще не пришло для этого время»¹. Его материализм обнаруживается главным образом в учении о методе и о познании. Но и здесь Бэкон постоянно прибегает к понятию Бога, подчеркивает, что даже самые выдающиеся успехи науки отражают лишь «вторичные причины», за которыми скрывается всемогущее и непознаваемое Божество. По мнению Бэкона, прогресс естественной философии ведет к разрушению суеверия и к укреплению веры, он считал, что «легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии»².

Материализм Бэкона был деистическим. Бог для Бэкона — первопричина мира³. При этом Бэкон непоколебимо отстаивал познаваемость природы, считая, что вопрос о познаваемости природы решается не спорами, а опытом. Природа познаваема, но на пути познания имеется множество препятствий, заблуждений, которые засоряют сознание людей. Бэкон различает четыре вида заблуждений — четыре вида «идолов» (ложных образов), или призраков. Это «идолы рода», «идолы пещеры», «идолы площади» и «идолы театра».

«Идолы рода» ведут к ложным представлениям о мире и являются следствием ограниченности человеческого ума, органов чувств. Люди к природе вещей примешивают свою собственную природу, искажая, таким образом, действительную картину мира. Поэтому показания своих чувств люди постоянно должны сопоставлять с вещами, предметами природы, проверять их правильность и уменьшать вред, наносимый познанию призраками рода.

¹ Бэкон Фрэнсис. Соч.: В 2 т. 2-е изд., испр. и доп. М., 1977—1978. Т. 2. С. 68.

² Там же. Т. 1. С. 89.

³ Деизм — учение, согласно которому признается существование Бога в качестве первопричины мира. Мир, будучи сотворенным Богом, в дальнейшем подчинен действию естественных законов.

«Идолы пещеры» — это ложное восприятие действительности, свойственное отдельным людям, или индивидуальное заблуждение человека. Каждый человек имеет свой внутренний субъективный мир («свою пещеру»), который искажает его суждения о явлениях мира. «Призраки пещеры» вытекают из прирожденных свойств индивида, его образования, воспитания и т.п.

«Идолы рынка» — это ложные понятия, которые порождены употреблением неправильных слов, распространенных чаще всего на рынках. В одни и те же слова люди часто вкладывают различное понимание, что ведет к безрезультатным, пустым спорам и затрудняет познание вещей природы.

«Идолы театра» — это неправильное представление о мире, возникшее на основе некритического усвоения различных философских взглядов и систем. Подобные представления изображают вымышленную картину мира, а не действительную природу вещей.

В критике «идолов» Бэкон пытался освободить сознание людей от пережитков схоластики, создать условия для научного изучения природы. Правильное познание ведет к господству людей над природой. Но подчинить природу можно только на основе изучения и использования присущих ей законов.

Бэкон подчеркивает исключительное значение естествознания для развития науки и философии. Естествознание — мать всех наук. До сих пор оно было унижено до презренной должности служанки и его необходимо восстановить во всех правах. Развитие техники и естествознания — в центре интересов Бэкона. Однако он стоит на точке зрения **теории «двойственности истины»**. Теология имеет своим объектом Бога, наука — природу. Нужно четкое и строгое разграничение сферы их компетенции. Бэкон признает Бога творцом мира и человека, но он может и должен быть объектом лишь веры. Однако знание независимо от веры. Философия основывается на разуме и опыте. Теория «двойственной истины» для своего времени была прогрессивной и представляла собой один из способов преодоления схолистической философии.

Бэкон явился первым выдающимся критиком схолистической философии средневековья. По его словам, смешивая божественное и человеческое, некоторые философы дошли до того, что стали основывать свою философию на книгах Священного Писания. Главным препятствием на пути изучения природы, по

мнению Бэкона, была схоластика. Схоластика плодотворна в словах и бесплодна в делах и не дала миру ничего, кроме чертополоха слов и препирательств. Основной порок схоластики заключается в ее абстрактности, в выведении из общих положений частных следствий. Нельзя достичь подлинного знания, пользуясь только силлогизмами. Силлогизм состоит из суждений, суждения — из понятий. Но понятия добываются обычно весьма поспешно и не имеют достаточно обоснованного обобщения. В этой связи Бэкон отмечал, что если понятия разума дурно и опрометчиво отвлечены от вещей, смутны и недостаточно определены и очерчены, короче, если они порочны во многих отношениях, то все рассуждение рушится.

Источником человеческого знания Бэкон объявляет *чувственный опыт*. Верный путь, по которому должен следовать человеческий разум, начинается с ощущений. Он провозгласил важность опытного исследования, основанного на экспериментальном методе восхождения от единичных явлений и простейших умозаключений к самым общим положениям. Поэтому первым условием прогресса знания является усовершенствование методов обобщения, образования понятий.

Процесс обобщения есть *индукция*. Индукция исходит из ощущений, из отдельных фактов, поднимаясь шаг за шагом, без скачков, она доходит до самых общих положений. Главная задача — это создание нового метода познания. Суть этого метода, который подробно разработал Бэкон, состоит в: 1) наблюдении фактов, 2) в их систематизации и классификации, 3) в отсеке ненужных фактов, 4) в разложении явления на составные части, 5) в проверке фактов на опыте и 6) в обобщении. В процессе наблюдения исследователь собирает факты, с помощью эксперимента он их проверяет, а затем делает обобщения.

Таким образом, критикуя дедуктивный метод, Бэкон разработал метод индукции. Однако он преувеличил его значение, противопоставил индукцию дедукции. В действительности, оба метода не исключают, а дополняют друг друга.

Познание, считает философ, начинается с чувственных данных, которые в свою очередь нуждаются в экспериментальной проверке и подтверждении, а поэтому судить о явлениях природы следует лишь на основании опыта.

Бэкон был *эмпириком* в теории познания. Вместе с тем он считал, что познание не может ограничиваться только чувствен-

ными данными и их описанием. Оно должно стремиться к раскрытию внутренних причинно-следственных связей и законов природы, что возможно только путем обработки данных органов чувств и опыта теоретическим мышлением, разумом.

Бэкон один из первых поставил вопрос о необходимости единства чувственного и рационального моментов в познании. Однако решить эту проблему ему как метафизику не удалось. Он недооценивал роль теоретического мышления в познании, полагая, что если воспользоваться созданным им индуктивным методом, то открытие всех законов и причин природы, как и завершение наук, станет делом ближайших лет.

Кроме создания эмпирического метода, Бэкон представил *систему классификации наук*, основанную на различии способностей человеческого познания (память, воображение и рассудок). Память лежит в основе естественной и гражданской истории, воображение — в основе поэзии. На рассудок опирается математика, естествознание и философия.

Главная цель познания — открытие причин предметов. Причины бывают действующими и конечными, целевыми. Физика изучает действующие причины, а метафизика рассматривает цели, или конечные причины. Главная задача естествознания — изучение действующих причин. В этой области познания наука физика занимает центральное место. В ней Бэкон усматривает суть естествознания. Механику он рассматривает лишь как применение знаний о действующих причинах, математику как вспомогательное средство для естествознания, не имеющее своей собственной цели.

Во взглядах Бэкона часто встречались теологические высказывания, которые противоречили общей материалистической направленности его философии. Например, такие суждения: все происходит от Бога; истины религии и истины науки в итоге совпадают, так как первые выражают волю Бога, а вторые — его могущество. В подобных утверждениях можно усмотреть стремление Бэкона доказать и обосновать право на самостоятельное существование науки наряду с религией.

В целом философия Бэкона представляла собой попытку создания эффективного способа познания природы, ее причин и законов. Возникнув в атмосфере научного и культурного подъема Европы, она оказала огромное влияние на целую эпоху философского и научного развития.

Главная роль философии Бэкона состоит в ее эмпирической и практической направленности, в создании эффективного метода научного познания.

Философские взгляды Т.Гоббса

Философское учение Томаса Гоббса (1588—1679), непосредственно примыкая к философии Бэкона, представляет собой более последовательный материализм. Главные философские сочинения Гоббса — трилогия «Основы философии»: «О теле», «О человеке», «О гражданине»; «Левиафан». Основным предметом изучения философии и науки он считает природу и человека, источником философии — разум, а источником религии — авторитет церкви. Доказать существование Бога нельзя, но в Бога можно верить.

По Гоббсу, мир — это *единая материальная субстанция*, все существующее выступает лишь как различные формы этой субстанции и никакой другой самостоятельно существующей духовной субстанции нет. Признание противоположного равносильно признанию существования бестелесных тел. Материя вечна, она состоит из отдельных тел, которые возникают и исчезают. Любое тело обладает протяженностью и формой, имеет три измерения: длину, ширину и высоту. В учении о природе Гоббс рассматривал лишь количественные характеристики тел с позиций геометрии. Мир состоит из материальных фигур, фигуры — из плоскостей, плоскости создаются из линий, а линии представляют собой сумму материальных точек. Таким образом, материя в понимании Гоббса представляется как нечто однородное, лишенное качественных различий, различия проявляются лишь в количественных отношениях.

Механистический подход обнаружился у Гоббса также и в толковании *движения материи*, которое он понимает лишь в одной механической форме. Движение тела существует лишь тогда, когда оно перемещается из одного места в другое. Представить же движение материи в различных качественно многообразных формах, понять движение как самодвижение, показать его источник, причину Гоббс не сумел в силу исторических условий. Из всех областей знания к тому времени наибольшего успеха достигла механика. Поэтому все остальные формы дви-

жения материи приносились в жертву механическому Гоббс характеризовал движение материи (как и саму материю) лишь со стороны количественных изменений, с позиций математики, геометрии.

Определенная непоследовательность проявлялась у него и в понимании *пространства и времени*. Он указывал, что источником наших представлений о пространстве выступает реальная протяженность тел, а времени — их реальное движение. Наряду с таким утверждением он допускал и другое: пространство и время не существуют сами по себе в телах, они есть результат нашего сознания. В данном случае пространство и время выступают у Гоббса лишь как субъективные формы чувственного восприятия.

Материалистические воззрения Гоббса распространяются и на его *теорию познания*. Он признает познаваемость мира и считает, что источником знаний человека выступает объективная действительность. В основе познания находятся «идеи». Следует однако иметь в виду, что понятие «идея» в английской философии выступало не в смысле отвлеченной категории, а в смысле конкретного представления, возникающего на основе чувственных ощущений. Чувственные восприятия объективной действительности являются источником идей. Гоббс выступает против учения о врожденных идеях, доказывая, что любая идея не может быть прирожденной, так как источником не только идей, но и всего познания является чувственное восприятие. В результате воздействия на человека предметов окружающего мира образуются первоначальные идеи. Познание, начинаясь с ощущений, завершается в разуме. Первоначально возникшие идеи в дальнейшем перерабатываются тремя способами активной деятельности разума: сравнением, сочетанием и разделением идей.

В теории познания Гоббс был непоследовательным сенсуалистом, сбивающимся на позиции рационализма. Философию он определял как рациональное познание причинной связи вещей. В обосновании научного познания он преувеличивал роль разума и недооценивал роль чувств. Такое преувеличение особенно обнаруживалось в абсолютизации роли математического, аналитического метода в познании. Всю деятельность познания Гоббс пытался сводить к простейшим математическим операциям: сложению и вычитанию. Там, где нет отмеченных математических операций, там нет научного познания. Всякое суждение челове-

ка, считал Гоббс, представляет собой процесс сложения и вычитания.

В своей гносеологии Гоббс обратил внимание на роль языка в познании. Слова служат для того, чтобы фиксировать для нас самих и передавать другим наши мысли и представления, поэтому речь, язык есть необходимое средство познания и общения людей.

В теории познания Гоббс пытался обосновать материалистическое понимание истины. Под истиной он понимал правильные суждения, верно отражающие вещи, причинные связи. Однако в толковании истины он порой допускал субъективизм. Истина и заблуждение у него зависели от правильного или неправильного расположения слов в суждениях.

В учении о человеке как гражданине Гоббс рассматривает отношение человека к обществу. Основное внимание он уделяет вопросу о государстве. Государство представляет собой «искусственное тело», оно возникло на основе естественного договора между людьми и не имеет божественного происхождения. Первоначально господствовала война всех против всех, существовало «естественное состояние людей». Создание людьми государства на основе естественного договора явилось выходом из «естественного состояния». Люди по договору поступают своими правами, которыми пользовались в естественном состоянии, получая взамен гарантию своей безопасности.

§ 2. Дуализм и монизм: Декарт, Спиноза

Дуалистическая философия Декарта

Французский философ Рене Декарт (1596–1650) — выдающийся мыслитель Нового времени. Его философские работы посвящены в основном методологической проблематике («Рассуждения о методе», «Начала философии»).

Созданная Декартом аналитическая геометрия, стала поворотным пунктом в развитии математики. Вклад Декарта в развитие математики, оптики, механики, физиологии ставит его в ряд великих исследователей XVII в.

В истории новой философии Декарту принадлежит особое место как творцу *дуалистической* философии. Он попытался создать философскую систему на основе признания двух самостоятельных субстанциональных начал — материи и духа, тела и души. Представляя мир как творение Бога, Декарт отрицает единство мира и утверждает, что он состоит из двух самостоятельных независимых субстанций: духовной и материальной. Таким образом, единый мир Декарт расчленил на две независимые друг от друга части, определив каждую из них как самостоятельную субстанцию. Неотъемлемым свойством, или атрибутом, материальной, телесной субстанции он считал протяженность, атрибутом духовной субстанции — мышление.

Согласно учению Декарта, человек представляет собой лишь механическое соединение духовной и материальной субстанций, души и тела. Движения человеческого организма зависят от его тела, а мысли связаны лишь с душой. Существующие две независимые друг от друга самостоятельные субстанции в понимании Декарта не выступают в качестве совершенных субстанций. В «Началах философии» он определяет субстанцию как такую вещь, которая в своем существовании нуждается только в самой себе. Поэтому совершенной субстанцией выступает лишь Бог, он существует «сам из себя», он есть причина «самого себя». Мир же, сотворенный Богом Декарт разделил на два рода самостоятельных субстанций, не связанных друг с другом. Дуализм, понижающий все учение Декарта, получил свое проявление в отделении физики от метафизики (т.е. философии).

В философии он становится на позиции дуализма, т.е. признания двух субстанций. Избрав исходным пунктом философии не бытие, а мышление, Декарт склоняется к идеализму.

В физике и физиологии Декарта выражается материалистическая тенденция. Здесь материя предстает единственной субстанцией, единственным основанием бытия и познания.

В физике Декарт, рассматривая проблемы материи и движения, пытается с механистических позиций представить общую систему природы. Под материей он понимает все, что имеет объем, занимает определенную часть пространства. Материю Декарт наделяет механическими и геометрическими свойствами. Она состоит из бесконечно делимых отдельных частиц, отличающихся величиной, фигурой и направлением механического движения. Декарт лишил материю качественного многообразия,

сведя все многообразие движения материи лишь к механическому движению. А такие качества, как запах, цвет, теплота и т.п., он считал не качествами предметов, тел, а только человеческими ощущениями.

Декарт не признавал качественного различия между неорганическими и органическими явлениями. Животные в его понимании — это своего рода машины.

Человека Декарт также представлял в качестве своеобразного механизма. Разница заключалась лишь в том, что в человеке выступают две субстанции — телесная и духовная, и еще в том, что у человека имеются врожденные идеи, а у животного они отсутствуют.

Наделив материю лишь атрибутом протяженности и трактуя движение материи как перемещение ее частиц в пространстве, Декарт вынужден был признать некое первоначало мира, первопричину, как источник движения. Таким первоначалом он считал Бога, сотворившего материю вместе с движением и покоем.

Механическое понимание движения и материи сопровождалось у Декарта ценным выводом о законе сохранения количества движения.

Дуализм Декарта определил его *теорию познания*, а также *учение о методе*. Развивая рационализм, он полагал, что в акте познания разум человека не нуждается в чувственных вещах, ибо истинность знаний находится в самом разуме, в постигаемых разумом представлениях и понятиях. С целью оправдания учения о разуме как главном и единственном источнике знаний он вынужден был признать, что нематериальная, т.е. духовная субстанция, имеет в себе изначально *врожденные идеи*, такие, как идея Бога, идея духовной субстанции, идея материальной субстанции, идеи чисел и фигур, различных геометрических аксиом и т.д. Жизненный опыт человека не имеет в данном случае никакого значения, он лишь подтверждает факт врожденности идей.

Разрабатывая естественные науки, Декарт пришел к выводу, что достигнутые успехи этих наук обязаны применению математического, геометрического метода. Преувеличивая роль данного метода, он представлял его как единственно всеобщий метод познания. Поэтому исследование во всех науках, включая философию, следует начинать с отыскания самоочевидных, ясных, и в силу этого — истинных положений, не нуждающихся в чувст-

венном материале и логических доказательствах. Такие положения, считал философ, должны быть непосредственно, самоочевидно истинными, подобно аксиомам евклидовой геометрии. И источник, и критерий истинности знаний он видел в разуме человека.

Утвердив в качестве начала познания так называемую *интеллектуальную интуицию*, не нуждающуюся в показаниях чувственного опыта, Декарт считал, что единственным методом познания может выступать дедукция. Как и Бэкон, он сомневается в истинности того, что считалось несомненным знанием. Ни результаты ощущений, ни результаты рассуждений не дают правдивого знания. Поэтому начинать надо с *методологического сомнения*. Но каким бы всеобщим оно ни было, есть в познании и то, что никакому дальнейшему сомнению не подлежит. В любом случае акт сомнения всегда остается, существует. Можно сомневаться во всем: в существовании Земли, собственного тела и т.д., кроме существования самого сомнения. Сомнение же есть акт мышления, сомневающегося мышления. В качестве мыслящего существа я не призрак, существую. *Я мыслю, следовательно, я существую.*

В данном случае, Декарт заранее уверен, что существует достоверное познание, и он ищет к нему правильный путь. Точка зрения Декарта заключается не в том, что мышление порождает бытие моего тела, а в том, что бытие мышления более достоверно, чем бытие тела, природы и т.д. Исходя из акта мышления, он пытается доказать необходимость правильного познания бытия. Как уже отмечалось, Декарт признает не только материальную и духовную субстанцию, но и возвышающуюся над ними более совершенную субстанцию — Бога. По Декарту, человек есть результат и действие первопричины, т.е. результат и действие всесовершенного Бога. Поэтому, полагает философ, исключается, чтобы он обманывал свое действие, т.е. нас. Чувственно воспринимаемый нами мир также реален и достоверен, поскольку возможность его сознания обусловлена Богом. Задача состоит в том, чтобы познавательные способности использовались правильно, чтобы исключить возможные заблуждения.

Истинность познания, считает Декарт, вытекает также из существования врожденных идей. Врожденные идеи — это еще не готовые истины, а предрасположение разума. Поэтому в познании главная роль принадлежит разуму, а не ощущениям. Так

Декарт утверждает свой рационализм, доказывая первенство и независимость разума от чувственных данных опыта. Разум неизбежно достигнет истинного знания, если будет исходить из достоверного метода.

На основе своего рационализма Декарт создает учение о методе, в котором сформулированы четыре правила:

1) ясность и отчетливость познания, не вызывающие никаких сомнений;

2) разделять всякий исследуемый вопрос на столько частей, сколько требуется для лучшего его понимания;

3) мыслить по порядку, начиная с вещей наиболее простых и постепенно поднимаясь до самых сложных;

4) полнота познания — нельзя упускать ничего существенного.

Абсолютизируя роль дедукции, Декарт полагал, что с помощью дедуктивного метода можно логически вывести все знания о мире. Он исходил из факта существования мысли и приходил к признанию существования человека, его телесности, а затем и реальности всего физического мира. Не отрицая полностью значения данных чувств и опыта в познании, он усматривал в них лишь дополнительный способ подтверждения знаний, полученных главным образом путем разума и дедукции.

Монизм Спинозы

Философия Бенедикта Спинозы (1632 — 1677) — одно из значительных учений XVII в. Родился Спиноза в Амстердаме в богатой еврейской семье. Родители пытались подготовить его для карьеры богослова, но знакомство с философией и научными идеями Декарта не позволили ему связать свою судьбу с религией. Он был отлучен от еврейской общины и всю остальную жизнь занимался шлифовкой линз для телескопов, зарабатывая таким образом средства к существованию. В свободное время он обдумывал и создавал свои философские труды. Содержание и основные принципы своей философии он стремился излагать в строгой форме геометрических аксиом и теорем, считая геометрию образцом достоверности и научной доказательности. Спиноза успел завершить две крупные работы: «Богословско-политический трактат» и «Этику». В своем главном произведении — «Этике» он критикует дуализм Декарта и

разрабатывает *монистическое учение о материальности мира*. По словам Спинозы, не может быть двух субстанций в природе вещей, не может быть одна субстанция причиной другой. Субстанция в учении Спинозы является исходным пунктом его философии. Если у Декарта Бог возвышается над существующими двумя субстанциями, то Спиноза соединяет, сливает Бога с понятием субстанции, отождествляет его с природой. Вне субстанции, вне природы, которую Спиноза называет Богом, не существует никаких иных причин. Называя «творящую природу» Богом, отождествляя природу и Бога, Спиноза растворяет Бога в природе, выражает свои материалистические и атеистические взгляды в форме *пантеизма* (т.е. учения, отождествляющего Бога с природой): природа есть причина и следствие, сущность и существование; она вечна и бесконечна. В качестве субстанции он определяет природу, которая обладает «абсолютно бесконечной способностью существования» и не нуждается в посторонних причинах своего бытия. Только природа, или субстанция, существует необходимо, она есть *причина самой себя*. Определив природу как субстанцию, которая является причиной самой себя, вечное бытие которой вытекает из ее сущности, Спиноза снимает вопрос о творении природы и о Боге как ее творце. Природа — вечна во времени и бесконечна в пространстве.

Природа как субстанция, отмечал Спиноза, проявляет себя в атрибутах, вечных, коренных, неотъемлемых свойствах. Субстанция — бесконечна, поэтому атрибутов у нее бесконечное множество. Но человек из этого множества познает два: *протяженность и мышление*. Субстанция, по мнению Спинозы, немислима вне своих атрибутов, протяженность и мышление составляют неизменные формы бытия субстанции, неотделимы от нее и являются проявлением ее сущности.

В своем учении Спиноза определял атрибуты как неизменные вечные свойства субстанции. Такое понимание направлено против дуализма Декарта, согласно которому протяженность и мышление предстают как атрибуты двух субстанций. У Спинозы субстанция едина — это природа, которую он называет Богом. Ее неотделимые свойства, протяженность и мышление не возникают и не исчезают, они вечны. Так, мышление никогда не возникает и никогда не исчезает, оноечно и присуще в различной степени всем вещам, телам и т.п. от камня до человека. В учении о

мышлении Спиноза выступает как *гилозоист*, он одухотворяет природу, материю.

От субстанции с ее атрибутами необходимо отличать отдельные вещи, которые конечны и находятся в постоянном изменении. Всю совокупность отдельных конечных вещей Спиноза называет *модусами*. Если субстанция едина и в своем существовании не нуждается не в чем другом, существует сама по себе, то модусов существует бесконечное множество, и в своем существовании они нуждаются в другом, обусловлены причиной другого. Поскольку субстанция, взятая в целом, покоится. Мир модусов, каждый из которых имеет свою причину в другом, подвержен изменению, находится в непрестанном движении и конечен. *Движение*, утверждал Спиноза, находит свое основание и источник в субстанции, но осуществляется лишь в единичных, временных, конечных вещах, конечных модусах субстанции. Субстанция вечна и неизменна, а поэтому лишена движения. Движение не является атрибутом субстанции. В силу того, что субстанция вечна, лишена движения, она не имеет никакого отношения ко времени, так как в вечности нет ни прежде, ни после. Движение и время присущи лишь конечным модусам, отдельным вещам. Движение как вечный и бесконечный модус, а вместе с ним и покой, по утверждению Спинозы, выступают связующими моментами между неизменной, неподвижной субстанцией и изменчивыми единичными вещами.

Такое толкование связи между субстанцией и единичными вещами нашло свое отражение и в противопоставлении имманентной и внешней *причинности*. Имманентная причинность, считал Спиноза, присуща субстанции, так как она есть причина самой себя и причина всей совокупности модусов. Внешняя причинность характерна для единичного модуса, так как она не происходит из необходимости его сущности, а определяется причиной другого конечного модуса.

В силу того, что существование конечных модусов (вещей) определяется своим источником, причиной, т.е. производящей субстанцией, Спиноза утверждал абсолютное господство необходимости в мире и отрицал наличие всякой объективной случайности. Он считал, что люди потому называют что-то случайным, что они не знают причин его возникновения и существования. Он доказывал, что субстанция (как внутренняя причина) сотво-

рила все вещи в целом таким способом и в таком порядке, как они есть, и какими-то иными они уже не могут быть.

Мир же конечных вещей отличается от единой субстанции тем, что их причина, их сущность не заключается в них, а зависит от других конечных вещей, поэтому каждая из них может быть случайной. Таким образом, по отношению к единичным вещам Спиноза абсолютную необходимость дополняет случайностью.

В учении о познании Спиноза развивает рационализм. Чувственное познание он определяет как недостаточное, смутное, неистинное. Оно, главным образом, отражает состояние нашего тела, а не познание вещи и поэтому способно дать лишь поверхностные представления о свойствах единичных вещей. Чувственное познание представляет собой низшую ступень знания.

Истинное познание должно основываться на разуме, так как связь идей в разуме, по мнению Спинозы, соответствует порядку и связи вещей в самом мире. Критерием истинности он считал ясность, отчетливость, самоочевидность логического мышления. Разум независим от чувственного опыта, он образует идеи о вещах и сам определяет их истинность или ложность. Высшим родом знания, согласно учению Спинозы, являются знания, открываемые интуицией, т.е. непосредственные созерцания ума. Благодаря интуиции человек постигает понятие субстанции независимо от чувственного и рассудочного познания.

В целом, Спиноза подразделил все познание на два вида: чувственное и рациональное, которые он противопоставил друг другу.

В соответствии со своей гносеологией Спиноза выработал **учение о необходимости и свободе**. В степени и глубине познания необходимости он видел степень свободы воли людей. Чем глубже познаны вещи и различные явления в их необходимости, в их объективной причинности, тем большую власть над ними приобретают люди. Свобода выражается в поведении, основанном на познании необходимости.

Большую роль Спиноза сыграл в развитии **атеистических идей**. Свои взгляды по этой проблеме он изложил в «Богословско-политическом трактате». Главное средство преодоления религиозных взглядов он видел в просвещении людей, в распространении знаний о природе.

Важнейшей заслугой философии Спинозы было стремление объяснить мир исходя из него самого.

§ 3. Монадология Лейбница

Немецкий философ и ученый Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) внес большой вклад в развитие науки. Он открыл дифференциальное и интегральное исчисление, предвосхитил закон сохранения энергии, явился основоположником математической логики.

Основные философские взгляды Лейбниц изложил в работе «Монадология». Его не устраивал декартовский дуализм субстанций, как и Спинозовское учение о единой субстанции. Он утверждает, что вся Вселенная состоит из бесчисленного множества субстанций — *монад*.

Монада — это единица, простая сущность. Всякая субстанция, или сила, есть «единица» бытия — монада. В духовных по своей природе монадах Лейбниц видел составные элементы (единицы) всех вещей. Учение о монадах он обосновывал, исходя из следующих положений: 1) субстанция есть начало всего существующего и отличается абсолютной простотой и неделимостью; 2) она обладает способностью к действию и самостоятельностью.

Монада как простая сущность, как субстанция не имеет протяженности, она не находится в пространстве, ибо пространство делимо. Она не является физической точкой, так как физическая точка делима; не может она быть и геометрической точкой, поскольку последняя, будучи неделимой, остается все же в пространстве. Монада есть духовная сила, «метафизическая точка», центр самостоятельной духовной силы, подобный душе человека. Монады — вечны; они не возникают и не исчезают естественным путем, так как по своей природе они есть излучение божества, т.е. сверхъестественны и не могут изменяться под внешним воздействием. У них нет «окон», через которые в них могло что-либо войти или выйти; физического влияния на внутреннее бытие друг друга монады не имеют. Согласованность и единство монад — это божественная предустановленная гармония, делающая всякую монаду деятельной духовной силой, «живым зеркалом Вселенной».

В монадах Лейбниц усматривал составные элементы всех вещей. Из монад как простых субстанций, духовных по своей сущности, возникают различные сложные субстанции: камни,

растения, животные, люди. Любая сложная субстанция имеет особую центральную монаду и массу периферийных монад, составляющих ее тело. Центральная монада представляет собой сущность сложной субстанции, от нее зависит степень отчетливости восприятий, наличие или отсутствие представлений или понятий. В зависимости от степени развития монады подразделяются на простые монады, обладающие лишь смутными представлениями; на монады — души, обладающие ощущениями и представлениями (животные) и на монады-духи, обладающие разумом (люди).

Таким образом, по Лейбницу, монады — это деятельные души принадлежащих им тел. От степени отчетливости восприятия и других психических свойств монад зависит проявление телесной, материальной стороны сложных субстанций. Лейбниц отмечал неразрывность духовного и материального, подчеркивая, что монады являются носителями материального, но это проявление второстепенно по отношению к их духовной сущности. Монады как носители телесного сотворены, а потому и ограничены, несовершенны. Только Бог как верховная монада является абсолютно совершенным и выступает в качестве свободной чистой деятельности. В этом отношении все сотворенное Богом реализуется и развивается в соответствии с его предустановленными целями. По существу в решении взаимодействия активного и пассивного, духовного и материального в действиях субстанций, Лейбниц ограничился ссылкой на предустановленную Богом гармонию во всей Вселенной. Однако историческая ценность учения Лейбница состоит в том, что он обнаружил определенные элементы диалектики, выдвинул идеи о самодвижении монад как источнике их постоянного изменения, указал на связь бесконечно малого (монад) с бесконечно большим (Вселенной), представил идею связи единичного со всеобщим.

В теории познания Лейбниц являлся рационалистом и в основном продолжателем линии Декарта. Но декартовский критерий истины (ясность и отчетливость) он считал недостаточным. Существенные изменения и элементы развития Лейбниц внес в теорию врожденных идей Декарта. По мнению Лейбница, врожденные идеи — это не готовые понятия ума, а лишь зародышевые состояния интеллекта, они еще не осознаны и лишь постепенно развиваются до полного осознания. Общие принципы, выводимые человеком из разума, содержатся в нем не в готовом

виде, а в форме предрасположений, склонностей. Врожденными являются не частные мысли, а лишь общие принципы в виде определенных потенций.

Следует иметь в виду, что Лейбниц стремился преодолеть не только декартовскую форму рационализма, но также и недостатки эмпиризма. Он принимает положение теории познания эмпиризма, в соответствии с которой чувственные данные необходимы для познания. Однако, по мнению Лейбница, опыт, а соответственно, и ощущения не в состоянии раскрыть необходимость и всеобщность истины, так как последнее есть достояние ума, а не ощущений. Он принимает известную формулу эмпиризма (в уме нет ничего такого, чего бы не было ранее в ощущениях) со значительным существенным дополнением, а именно: нет ничего, за исключением самого ума.

Таким образом, по Лейбницу есть два источника знаний — это чувственные данные и данные разума. В соответствии с источниками знания он выделял особенности *двух видов истин*: истины *необходимые* (или истины разума) и истины *случайные* (или истины факта). Истины разума — это вечные истины, к ним относятся понятия субстанции, бытия, причины, принципы логики и математики и т.п. Источником данных истин является разум, абстрактное мышление человека, а чувственный опыт для содержания истин разума не имеет значения. Одним словом, роль показаний органов чувств человека для содержания данного вида истин сводилась к нулю. Но подобное отрицание чувственного опыта относилось лишь к содержанию истин разума. Вместе с тем он признавал значение опыта как стимула для познания истин разума и, особенно, для познания истин факта. По мнению Лейбница, если бы люди ничего не видели, не слышали и т.д., то они не могли бы из своего разума добывать, извлекать необходимые, всеобщие истины.

В отличие от содержания истин разума, содержание истин факта добывается, достигается разумом не из самого себя, а из результатов (показаний) органов чувств человека. Если при постижении разумом необходимых истин чувственные данные выступают в качестве лишь стимула, повода по отношению к их содержанию, то при познании истин факта они представляют собой главный источник содержания знаний.

Для того чтобы признать истины разума, достаточно уяснить, что отсутствует любая возможность им противоречить. Истины

факта, напротив, не могут основываться лишь на логических выводах, так как они нуждаются в оправдании опытом. Наивысшим законом для истин факта является **закон достаточного основания**, потому что для любого факта должно иметься достаточное основание для его существования и это основание всегда существует, находится в другом факте. Таким образом, по Лейбницу, для случайных истин, истин факта необходим еще дополнительный закон — закон достаточного основания. Заслуга Лейбница состоит в том, что он впервые сформулировал и обосновал закон достаточного основания как закон логики.

Учение об истинах факта представляет переход к познанию законов причинной связи явлений природы. Законы природы, в отличие от законов логики и математики, не могут быть выведены путем умозаключения, они не являются логически необходимыми. Они случайны в том смысле, что не вытекают из самого определения предмета, а поэтому нуждаются в особом основании. Истины разума извлекаются из самого разума путем дедуктивного метода, истины факта познаются разумом в результате обобщения чувственных данных индуктивным путем.

Наряду с вопросами теории познания Лейбниц занимался разнообразными проблемами философии и науки. Он развил и усовершенствовал многие положения логики Аристотеля, в его работах обнаруживаются зачатки диалектических представлений о природе и человеческом познании.

§ 4. Джон Локк: теория познания и критика учения о врожденных идеях

Английский мыслитель Джон Локк (1632 — 1704) исследовал широкий круг философских вопросов. Он пытался обосновать происхождение знаний из чувств и разработал сенсуалистическую теорию познания. Главное произведение Локка — «Опыт о человеческом разуме» (1690) начинается с критики учения о врожденных идеях Декарта. Локк отмечает, что идеи не наследуются, в разуме нет никаких прирожденных идей, единственным источником знаний является только опыт.

Все идеи и понятия человека возникают в процессе воздействия вещей, существующих вне нас и независимо от нас, на наши органы чувств. Окружающий мир предметов и вещей определяет содержание ощущений человека. В этой связи Локк отмечает: в разуме нет ничего, чего раньше не было бы в наших чувствах. Он исследует формы познания и рассматривает вопрос об источниках образования идей, понятий. Выдвигая в качестве единственного источника всех идей опыт, Локк подразделяет его на внешний и внутренний.

Эти два вида опыта, по мнению Локка, объясняют происхождение всех наших идей. Идеи внешнего опыта возникают посредством слуха, зрения, осязания и других чувств. Но человек имеет идеи не только о предметах внешнего мира, но и «о своей собственной деятельности внутри себя», о своем психическом состоянии, о своей душе. Эту деятельность Локк называет размышлением, рефлексией. Объектом внешнего опыта является внешний мир, объектом внутреннего — деятельность самой души. Первый есть основа чувственного познания, он предстает в форме ощущения, второй — в форме рефлексии. Внешний опыт, идеи ощущения дают знания об объективном мире; внутренний опыт, идеи рефлексии раскрывают внутреннее состояние и деятельность нашей души.

Внешний опыт, ощущения дают нам представления, по мнению Локка, о таких качествах, которые принадлежат самим предметам, находятся в них такими, какие они есть в наших ощущениях. Данные качества Локк определяет как объективные, **первичные качества**, они неотделимы от предметов и постоянно сохраняются в них. Таковыми качествами являются протяженность, движение (или покой), плотность, фигура, число. **Вторичные качества** субъективны, они не принадлежат самим предметам материального мира. В последних существует лишь способность вызывать в нас эти ощущения. Это такие качества, как звук, вкус, цвет, запах, которые, по мнению Локка, не принадлежат предметам внешнего мира. Философ утверждает, что если глаза не видят света или цвета, уши не слышат звуков, нос не обоняет, то все цвета, звуки, запахи, как самостоятельные идеи, исчезают. Другими словами, по мнению Локка, данные качества субъективны, вторичны, они зависят от деятельности наших чувств. Вторичные качества Локк уподобляет условному знаку. Подобное понимание означало уступку

агностицизму, вело к сомнению в возможности познания свойств различных вещей. Деление опыта как источника знаний на внешний и внутренний, качеств на первичные и вторичные, на объективные и субъективные свидетельствовало об отступлении Локка от материалистической теории познания. В последующем этим отступлением воспользовались субъективные идеалисты, прежде всего Беркли и Юм. Таким образом, двойственный характер философии Локка явился своеобразным источником как для материалистических, так и для идеалистических школ.

Значительное место в теории познания Локка занимает *учение о языке*. Слова, по Локку, есть чувственные знаки и основная их часть — не единичные обозначения, а общие термины. Философ ставит вопрос: если все вещи в своем существовании единичны, то каким образом мы приходим к общим сущностям, которые обозначаем общими терминами? Как возникают общие идеи? И Локк рассуждает следующим образом: общие идеи создаются путем нахождения признаков в составе многих предметов, которые объединяют их, а все остальные признаки опускаются. Так создаются абстрактные, отвлеченные идеи: материя, протяженность, растение, животное и т.д. Все эти общие идеи есть результат деятельности разума, но в основе их лежит сходство самих предметов.

В целом учение Локка оказало значительное влияние на последующее развитие философии и прежде всего на представителей французского материализма XVIII в. и на субъективно-идеалистические взгляды Д.Беркли.

§ 5. Субъективный идеализм и агностицизм:

Беркли, Юм

Д. Беркли

Английский философ Джордж Беркли (1685—1753) открыто выступил против материалистической философии и атеизма. В своей главной работе «Трактат о началах человеческого знания» (1710) он выразил свое несогласие с исходным пунктом материализма — с принятием материи за вещественную

низову мира. По мнению Беркли, в основу понятия материи положено произвольное допущение, будто бы отдельные вещи с их свойствами имеют некий общий для них вещественный субстрат. Но это невозможно, ибо у нас нет такого чувственного восприятия, которое было бы способно ощущать то, чего нет, общую идею материи как таковую. Воспринимать можно только отдельные вещи и их свойства. Что представляет собой материя? Если вы удалите цвета, звуки, формы, движение, плотность и т.п., — словом, все чувственно воспринимаемое, то не остается ничего, что могло бы быть предметом познания. Таким образом, материя, по мнению Беркли, представляет собой пустое, беспредметное слово.

Если, по мнению Локка, наш ум способен выделить признаки, которые являются общими для всех тел и таким способом прийти к общей абстрактной идее материи, которая существует как таковая, то Беркли полагает, что подобную абстракцию ни воспринимать, ни воображать мы не можем. Человеческий разум способен воспринимать лишь отдельные, конкретные предметы, и любое подобное восприятие есть определенная сумма, совокупность ощущений (согласно терминологии Беркли, «идей»). Поэтому, с точки зрения Беркли, существует только то, что можно воспринимать. «Быть» означает «быть в восприятии». Что же касается абстрактной идеи материи, которую мы не можем воспринимать как таковую, то она не прибавляет ни одного свойства к известным свойствам вещей, открытых для чувственного восприятия. В этом вопросе Беркли не согласен с учением Локка.

Для философии Локка, для его теории познания внешний мир, независимый от сознания, является источником ощущений. Беркли отбрасывает этот исходный постулат. Для него исходное начало — это ощущения, *комбинация ощущений* (идей). В качестве единственной реальности он признает лишь реальность ощущений. Он в определенной степени солидарен с Локком, считая, что вторичные качества (запахи, цвета, звуки и т.д.) существуют не в самих телах, а воспринимающем духе человека, но вместе с тем утверждает, что субъективны и первичные качества, ибо любые идеи существуют лишь в душе. По мнению Беркли, идеи не могут быть копиями вещей внешнего мира, они порождены духом и вне духа не существуют. Идею можно сравнить лишь с идеей, идея похожа только на идею.

В соответствии с таким объяснением Беркли доказывал, что познание человеком мира состоит в описании различных комби-

наций ощущений (идей). Значимость абстрактного мышления, необходимость общих понятий он отрицал и утверждал, что люди имеют дело лишь с конкретными восприятиями, что воспринимается не животное вообще, а данное конкретное животное, не цвет вообще, а цвет этой вещи и т.д. Поэтому общие понятия, согласно Беркли, ничего реального не обозначают и приносят науке и философии только вред.

Сведение качеств вещей, их параметров и свойств лишь к совокупности зрительных, осязательных и иных ощущений, утверждение, что они существуют лишь потому что воспринимаются, логически вело к *солипсизму* (лат. *solus* — один, единственный и *ipse* — сам), т.е. к крайней форме субъективного идеализма, признающего несомненной реальностью лишь мыслящий субъект, а остальное существующим только в сознании этого субъекта. В этом случае утверждение бытия вещи ставилось в зависимость от существования «Я», воспринимающего индивидуума.

Пытаясь преодолеть солипсизм, Беркли утверждает, что субъект в мире не один. Вещь может восприниматься другими субъектами. Вещи не могут исчезнуть, если исчезнут даже все субъекты, потому что вещи остаются существовать как совокупность «идей» Бога. В связи с этим Беркли отмечал, что суть вопроса состоит не в утверждении или отрицании существования вещей вне сознания отдельного субъекта, а в утверждении или отрицании абсолютной реальности вещей — как они воспринимаются Богом. Это абсолютное божественное восприятие вещей внешне по отношению к любому субъекту. Таким образом, Беркли обосновывает существование Бога как творца всего сущего, переходит от субъективного идеализма к объективному, к единой духовной субстанции, к Богу, вездесущему вечному духу, обнимающему все вещи, показывающему нашему взору такие правила, которые он сам установил и которые мы пытаемся определить как законы природы.

Д. Юм

Философские взгляды Беркли развил, придав им форму скептицизма, агностицизма, другой английский мыслитель — Дэвид Юм (1711—1776). Юм издал ряд философских работ, главные из которых «Трактат о человеческой

природе», «Исследования о человеческом разумении», «Естественная история религии».

В соответствии с учением Юма, действительность для нас предстает как поток непосредственных впечатлений, которые мы получаем, когда видим, слышим, желаем, чувствуем и т.д. Причины, вызывающие эти впечатления, непознаваемы. Сами впечатления, согласно Юму, подразделяются на впечатления чувств, ощущения внешнего опыта и впечатления внутренней деятельности души (рефлексии). Таким образом, источником познания объявляется опыт, под которым Юм, как и Беркли, понимает совокупность ощущений. Что же является источником ощущений? Этот вопрос Юм оставляет открытым. По его мнению, мы не можем выйти за пределы своего собственного разума. Мы можем говорить только о своем духовном опыте, а о том, что находится вне этого опыта, за его пределами, сказать что-либо просто невозможно.

На основе впечатлений (ощущений) опыта образуются идеи. Они складываются тогда, когда человек начинает рассуждать о впечатлениях. Идеи, по мнению Юма, суть копии наших впечатлений. Никакая идея не может возникнуть без предшествующего ей впечатления. Идеи как копии впечатлений могут вступать в связь друг с другом на основе трех принципов: 1) сходства; 2) смежности во времени и пространстве и 3) причинности. Особое внимание Юм уделяет **причинной связи**. Согласно Юму, отношение между причиной и действием нельзя установить ни интуитивно, ни способом анализа и доказательства. Из того, что нечто предшествует чему-то другому, не следует вывод, будто первое есть причина, а другое — действие. Таким образом, в объяснении причинности агностицизм как учение, отрицающее возможность познания мира, проявился у Юма особенно отчетливо. Он не признает вероятности познания причинных связей. Нам, говорит он, в опыте дана цепь чередований различных событий, их последовательность. Наблюдая все это, мы приобретаем привычку или веру в то, что при появлении одного следует ожидать другого, как, например, при появлении туч — жди появления дождя. Возможно, из двух событий первое есть причина, а второе — результат этой причины. Но верно это или нет — установить невозможно, мы бессильны, потому что наш опыт дает нам только последовательность явлений, но не раскрывает тайные внутренние связи, силы, соединяющие, делающие нерас-

торжимыми одно и другое явление. Мы не можем знать, каким образом предметы, вещи и т.п. влияют друг на друга. Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и дает нам лишь поверхностное знание.

Если в теории познания Юм предстает как агностик, то на практике он защищал позиции «здравого смысла» и утилитаризма. Задачу знаний он усматривал не в адекватном познании, а в возможности быть руководством для практики. Это противоречие, видимо, неизбежно для философии субъективного идеализма. В целом же скептицизм Юма представляется своеобразным теоретическим обоснованием практицизма и рассудочного мировоззрения.

§ 6. Философия французского Просвещения и материализм XVIII века

Французское Просвещение возникло за несколько десятилетий до революции 1789—1794 гг. во Франции и выступило за свободу научной и философской мысли против основ феодальной идеологии. Научное знание выносилось за пределы учебных заведений и становилось предметом широкого обсуждения в образованном обществе. Источником идей французских просветителей были учения английского Просвещения. Впервые ознакомление французской интеллигенции с научными и философскими идеями английского Просвещения начали Вольтер и Монтескье. Вольтер популяризовал физику и механику Ньютона, Монтескье знакомил французов с английскими правовыми принципами. Среди французской интеллигенции было широко распространено учение Локка. Разумеется, непосредственным теоретическим источником французского Просвещения были собственные национальные традиции передовой философской мысли XVII в.

Крупнейшим представителем Просвещения был Вольтер (настоящие его имя и фамилия — Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778). Еще в молодости он выступил против религиозной и всякой иной нетерпимости, подвергался преследованиям и вынужден был провести значительную часть жизни за пределами ро-

дины. Яркий полемист и сатирик, он боролся против религиозного фанатизма и клерикализма, написал много блестящих литературных и философских произведений («Кандид, или Оптимизм», «Философские письма», «Трактат о метафизике», «Философский словарь», «Орлеанская девиственница» и др.).

Опираясь на учение Локка и физику Ньютона, он отбросил религиозное объяснение явлений природы, склонялся к признанию детерминированности естественных и общественных явлений. Сознание, по Вольтеру, есть атрибут материи, оно зависит от тела. Но вместе с тем конечная причина движения и мышления, по его мнению, является божественной. С одной стороны, Вольтер отвергал «онтологическое» доказательство бытия Бога, критиковал религию и религиозные предрассудки, с другой — признавал целесообразное устройство мира и разумного творца, как причину этой целесообразности. Он отстаивал необходимость существования высшего начала для человека, его воли и деятельности и поэтому не признавал атеизма, считая его опасным для общественного порядка.

Как полагал Вольтер, человечество не располагает знаниями о природе духовной субстанции. Мы воспринимаем лишь отдельные психические явления, а поэтому нет оснований признавать существование души — это равносильно помещению внутри нас маленького Бога, нарушающего установленный порядок в мире. Правильнее считать, что люди являются разумными животными, обладающими интеллектом.

Вольтер выступал за право людей на счастье и свободу. Человек свободен, потому что он имеет сознание свободы. В своих трудах он рассматривал историю не как проявление божественной воли, а как творчество самих людей. Вольтер ввел термин «*философия истории*», под которым понимал учение о прогрессивном развитии человечества. Исторический прогресс определяется, по его мнению, развитием и распространением идей, творчеством передовых мыслителей. Немалую роль в развитии истории играют, по его мнению, выдающиеся личности, в первую очередь — просвещенные монархи. Вольтеру принадлежат труды, посвященные, в частности, истории России при Петре Великом. Но история не сводится им к деятельности великих людей. Важную роль в развитии общества он отводит торговле, науке, технике, росту народонаселения. Исходя из этого, Вольтер пытался дать общую картину развития общества, которую

он противопоставил библейско-христианской «Священной истории», называя ее «смехотворной чепухой».

Социально-политические взгляды Вольтера имеют в целом антифеодалную направленность. Он выступал за свободы печати, слова, совести. Требуя равенства граждан перед законом, Вольтер в то же время считал неизбежным социальное неравенство, добавляя, что просвещение не для портных и сапожников. Наука создана для просвещенного меньшинства, а не для простонародья.

Передовые философские идеи Вольтера оказали огромное влияние не только на формирование взглядов французских просветителей — Ламетри, Дидро, Гольбаха, Гельвеция, но и на духовное развитие европейского общества, включая Россию.

Демократическое крыло французского Просвещения возглавлял выдающийся мыслитель **Жан Жак Руссо (1712—1778)**, труды которого сыграли значительную роль в идеологической подготовке Французской революции конца XVIII в.

На его книгах «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства среди людей», «Общественный договор» воспитывались крупнейшие деятели французской революции. Учение Руссо содержало глубокие диалектические мысли о развитии общества. Причины неравенства он усматривал в возникновении частной собственности при переходе от «естественного состояния» к «гражданскому обществу». «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «это мое», и нашел людей достаточно простодушных, чтобы ему поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!»¹. Вместе с тем Руссо признавал правомерность мелкой трудовой собственности. Богатство, особенно чрезмерное, порождает праздность и развращает нравы.

Выступая против «цивилизации неравенства», Руссо показывает, что ее плоды для «третьего сословия» остаются недоступными в силу его социального положения, и в этом отрицательная

¹ Руссо Ж.Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907. С. 68.

твора результатов цивилизации. Это же относится к разделению и специализации труда, которые, обуславливая собой прогресс, вместе с тем являются причиной распада естественной целостности жизни человека. В силу этого возникает противоречие между общественной и личной деятельностью, отчуждение между людьми.

Предвосхищая постановку проблемы «отчуждения», Руссо призывал сделать человека цельным, единым в его естестве. Конечно он понимал, что общественные процессы необратимы и не приглашал человека ползти на четвереньках в первобытный лес, как проиизировал по этому поводу Руссо. Он лишь разъяснял, что «естественное состояние» людей нарушено не плодами цивилизации, а обусловлено социальным неравенством, и прежде всего имущественным неравенством, в том числе — во владении землей.

Разрешение противоречий существующей цивилизации Руссо усматривал главным образом в применении новых методов обучения. В своем знаменитом трактате «Эмил, или о воспитании» он показывает процесс развития личности, свободной от всякого влияния. Руссо исходит из того, что все дети свободны от пороковых задатков и имеют естественные положительные черты. В последующем их лучшие черты подавляются обществом, в котором царят порабощение человека человеком и власть, отнимающая совесть и ум у подчиненных. При этом Руссо выдвигал утопические рекомендации, направленные на то, чтобы изолировать детей от общества и воспитывать их на лоне природы, учитывая естественные способности и интересы воспитанника.

Философское мировоззрение Руссо базировалось на дуализме и деизме. Он признавал как существование материи вне и независимо от человеческого сознания, так и существование нематериальной субстанции, или «верховного разума». Материя пассивна, движение порождается нематериальной субстанцией.

В познании Руссо был сторонником сенсуализма, абсолютизировал роль чувств и принижал роль теоретического мышления. Он полагал, что чувства представляют собой высшую и более ценную сферу душевной жизни, чем разум. Развитие форм разума разрушило в человеке первоначальную гармонию и ослабило его естественную мощь.

Сенсуализм в теории познания дополняется у Руссо сентиментализмом в эстетике и литературном творчестве (роман «Юлия,

или Новая Элоиза», автобиографическое сочинение «Исповедь»). Сентиментализм выражался в идеализации простой жизни обыкновенного, среднего человека на лоне природы, в культе чувствительности, в отрицании сословных перегородок и предрассудков.

Французский материализм XVIII века

Проблемы, поставленные материалистами XVII в., получили дальнейшую разработку и творческое развитие у французских материалистов XVIII в. Они очистили предшествующий материализм от различных религиозных привесков и схоластических терминов, выступили против чисто умозрительного решения философских проблем.

В период обострения кризиса феодального строя философия французских материалистов сыграла важную роль в идеологической подготовке революции 1789—1794 гг. Наиболее известными представителями этой философии были Ламетри (1709—1751), Дидро (1713—1784), Гельвеций (1715—1771), Гольбах (1723—1789).

Французский материализм этого периода — классическая разновидность *метафизического материализма в его механической форме*. Механика все еще оставалась основой мировоззрения, а ее законы продолжали возводиться в ранг всеобщих. В пределах механистического материализма французские материалисты разрабатывали учение о природе, человеке и обществе. Они дали наиболее полное и обстоятельное толкование вопроса о материи и движении. Материя, подчеркивали они, это то, что находится вне нас и вызывает ощущения. Они, таким образом, подходили к выработке философского понятия материи как объективной реальности, находящейся вне сознания и воздействующей на наши органы чувств. Самым главным, существенным атрибутом материи они считали движение. Наиболее полно учение о материи и движении дано в работе Гольбаха «Система природы», которую современники называли библией материализма. Материя есть причина всего и самой себя. Вне движения невозможно представить ее существование: Все явления природы, по Гольбаху, сводимы к различным формам движения материальных частиц, которые в своей совокупности об-

разуют вечную природу. «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий... Идея природы необходимым образом заключает в себе идею движения. Но, спросят нас: откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать»¹. Гольбах считал, что основной недостаток деистов — отрицание ими «присущей природе энергии».

Ламетри, в свою очередь, подчеркивал, что способность вызывать движение — неотъемлемый атрибут материи. В ней всегда заключена движущая сила, внутренне присущая любому телу, даже когда оно покоится. Существует, по словам Ламетри, лишь следующая альтернатива: либо источник движения заключен в самой материи, в самой субстанции, все части которой обладают способностью самостоятельного движения, либо источник движения материи — сила или субстанция, находящаяся вне ее и отличная от нее. Но «нельзя ни доказать, ни представить себе никакой другой субстанции, действующей на нее». Таким образом, «очевидно, что материя содержит в себе оживляющую и движущую силу»². Нелогично утверждать, будто материю пришло в движение нечто нематериальное.

Дидро, называя движение существенным свойством материи, считал, что абсолютный покой есть абстрактное понятие, которого в природе не существует. Движение есть такое же реальное свойство, как длина, ширина, глубина.

Идея неразрывной связи материи и движения представляет собой элемент диалектики, не укладывающийся в строго механистическое понимание природы, которое было в целом свойственно материализму XVIII столетия.

Отмечая внутреннюю активность материи, неразрывность ее с движением, французские материалисты, однако, не сумели подняться до понимания многообразия и качественного различия форм движения. Они сводили все движение лишь к простейшей форме — механическому движению, отрицали скачкообразность и смену качеств, говорили о непрерывности как законе движения

¹ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. I. М., 1963. С. 66, 75.

² Ламетри Ж.О. Соч. 2-е изд. М., 1983. С. 18—19.

всего сущего. По их мнению, даже человек есть лишь физическое существо, отличающееся от других тел тем, что он способен мыслить. Так, Дидро уподоблял человека инструменту, наделенному чувствительностью и памятью, а Ламетри в книге «Человек-машина» проводил аналогию между человеком и машиной.

Французские материалисты понятие материи отождествляли с понятием вещества и утверждали, что все материальные тела состоят из неизменных и неделимых атомов и молекул. Свойствами материи они признавали тяжесть, непроницаемость, фигуру, протяженность и движение, а под движением понимали перемещение материальных тел в пространстве и движение частиц внутри тел.

В притяжении и отталкивании, а также в причинной связи они усматривали всеобщие законы природы, которые действуют всегда и неизменно. В природе есть лишь естественные причины и следствия. Вся цепь причин и следствий представляет собой строжайшую необходимость и в ней нет места случайности. Механистически понимая взаимосвязь необходимости и случайности, распространив это понимание на поведение человека в обществе, французские материалисты считали, что человек не может быть свободен в своих поступках и действиях, ибо во всем царит только необходимость, что он беспомощен перед силами природы и ее законами. Такой вывод приводил их к фаталистическому истолкованию исторической необходимости. Не уяснив диалектического взаимодействия необходимости и свободы, французские материалисты вынуждены были прийти к выводу о том, что никакой свободы нет и быть не может, поскольку в мире господствует только необходимость.

В учении о познании французские материалисты последовательно развивали сенсуализм. Источником знаний они считали ощущения, возникающие в результате воздействия внешних материальных тел на органы чувств человека. Духовную деятельность — воображение, желание, мышление они обычно выводили из ощущений. **Гельвеций** полагал, что ум есть совокупность ощущений человека. Отсюда, деятельность мышления он пытался свести к процессу сравнения ощущений друг с другом. **Дидро**, однако, считал, что такое решение является односторонним и ставил вопрос о соотношении чувственного и логического познания. Ведь невозможно всю психическую деятельность человека свести лишь к ощущениям; сознание человека — это не

только чувства, оно — и разум — полагал он. Однако, будучи метафизиками, французские материалисты не видели качественного различия между ощущениями и абстрактным мышлением.

С позиций последовательного сенсуализма, французские материалисты отвергали возможность врожденных идей и выражали категорическое несогласие с учением о врожденных идеях Декарта.

Понимая познание как отражение внешнего мира в мозгу человека, французские материалисты разработали *учение об истине*. Истина — это связь наших идей и понятий, которая соответствует связи вещей. Однако они не сумели раскрыть познание в его историческом развитии, хотя и делали попытки в этом направлении. К тому же, в учении о познании французские материалисты подчеркивали лишь воздействие на человека предметов внешнего мира, иначе воздействие объекта познания на субъект, но не затрагивали воздействия человека на объект. Человек выступал у них как пассивный созерцатель. Поэтому их материализм имеет созерцательный, пассивный характер. В лучшем случае, они обращались к понятию «опыт», толкуя его как наблюдение или эксперимент.

В учении об обществе французские материалисты исходили из понятий «человеческая природа» и «естественный человек», основой жизнедеятельности которого являются потребности и интересы. Первичные потребности — это еда, одежда, жилище и т.п., вторичные — гордость, зависть, честолюбие, скупость и т.п. «Закон интереса» находит свое выражение в «разумном эгоизме». Как учил Гольбах, собственный интерес человека, или «разумное себялюбие» служит основой социальных добродетелей.

Стремление к счастью лежит в основе нравственных побуждений человека. По мнению Гельвеция, личный интерес — главная причина человеческого поведения и действия. Учитывая, что частные интересы людей приходят в противоречие друг с другом, он говорил о необходимости согласования частной выгоды с общественным интересом. Однако подобная постановка проблемы носила абстрактный характер.

Чтобы изменить людей, необходимо изменить обстоятельства их жизни, т.е. окружающую среду. Пытаясь найти решение поставленной проблемы, французские материалисты сделали вывод, что изменение общественной среды зависит от общественного мнения, от прогресса человеческого разума. В результате

они оказались в порочном кругу проблемы равнозначного взаимодействия среды и мнения, разрешая которую, склонялись, в основном, к тому, что **мнения правят миром**, т.е. оставались на идеалистических позициях в объяснении общественной жизни.

Человек — продукт среды. Не природа, — писал Гольбах, — делает людей злыми, а общественные обстоятельства вынуждают их быть такими. Деспотизм, к примеру, порождает не граждан, а рабов, пресмыкающихся перед сильными мира сего и гордящихся своими цепями. Что же такое «среда» в трактовке французских материалистов? Это прежде всего политическая среда, юридические законы, функционирующие в данном обществе. Если законы хороши, то и нравы хороши, если законы дурны, то и нравы дурны, — утверждал Дидро. По словам Гельвеция, законы делают все.

А кто же создает законы? Разумеется, не народ, а монархи. И здесь приходится уповать на счастливый случай, когда на троне окажется просвещенный и гуманный правитель, чтобы ошастливить своих подданных справедливым законодательством. Французские просветители активно, но тщетно искали в Европе таких монархов. Неудачей окончились их попытки непосредственно воздействовать на прусского короля Фридриха II и на российскую императрицу Екатерину II.

Наиболее интересные мысли высказал по поводу развития общества Гельвеций, который вплотную подошел к раскрытию материальной основы жизнедеятельности людей. По его словам, голод научил людей сгибать лук, плести сети, устраивать западни животным. Голод побудил людей возделывать землю, изготовлять плуги и т.п. Потребность заставила людей трудиться, а труд является «благодеянием природы». Если вычеркнуть из языка любого народа слова — лук, стрелы, сети и тому подобное, что предполагает употребление рук, то он опустился бы ниже диких народов. Если бы природа создала в конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, то люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, а, озабоченные исключительно добыванием пищи, бродили бы в лесах пугливыми стадами, писал Гельвеций.

Неотъемлемой составной частью философского мировоззрения Ламетри, Гольбаха, Дидро, Гельвеция было **свободомыслие и воинствующий атеизм**. Последнее обстоятельство определя-

лось историческими условиями, сложившимися в предреволюционной Франции. Католическая церковь была не только идеологической и политической силой, защищавшей феодальный строй, но и крупнейшим землевладельцем — ей принадлежала четверть всех земельных угодий страны. Свои привилегии католическая церковь защищала крайне агрессивно, не брезгуя никакими средствами. Не оставались в долгу и просветители-вольнодумцы. Вольтер призывал «раздавить гадину», т.е. католическую церковь; Дидро заявлял: «Я ненавижу всех помазанников божьих, как бы они ни назывались... и нам не нужно ни священников, ни богов».

Французские материалисты стремились прежде всего дать философское обоснование атеизма. Если в мире нет ничего, кроме материи, находящейся в непрерывном движении, которое есть ее неотъемлемый атрибут, то не останется места ни для бога, ни для бессмертия души.

Далее французские материалисты попытались ответить на вопрос о происхождении религии, сводя ее источники к невежеству и заблуждениям людей, а также к корыстному обману священнослужителей. «В мастерской печали несчастный человек творил себе призрак, из которого он сделал себе Бога», — писал Гольбах. По его мнению, вся теология есть одна сплошная фикция, поскольку во лжи, как и в истине, нет степеней.

Отсюда следовал вывод о том, что просвещение, пропаганда научного знания способны преодолеть религиозные взгляды и чувства. Незнание природы породило богов, научное знание должно уничтожить их, полагали просветители.

Наконец, просветители подвергли критике религиозную мораль и попытались обосновать нравственную ценность свободомыслия. Франция конца XVIII в. давала множество примеров развращения служителей церкви, что было отражено в романе Дидро «Монахиня» и во многих других произведениях просветителей.

Несмотря на блестящее остроумие и полемический пыл антирелигиозных и антиклерикальных произведений французских просветителей и материалистов, они не смогли дать всестороннего научного анализа феномена религии, вскрыть ее социальные и психологические функции в обществе. Оказались иллюзорными и предложенные ими пути преодоления религии. Вместе с тем философия французских материалистов XVIII в., включая и атеизм, представляла собой важный этап в развитии философской мысли человечества.

Классическая немецкая философия

Немецкая философия конца XVIII — первой трети XIX в., представленная именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, заслуженно именуется классической. Она знаменует собой важный этап в истории мировой философской мысли. В ней нашли свое продолжение прогрессивные идеи философии Нового времени — вера в могущество разума, гуманизм, неотчуждаемые права личности. Но главное ее завоевание — разработка диалектического метода, обоснование мирового закона вечного развития. В этой философии нашли свое отражение как основные черты эпохи становления нового, капиталистического строя, так и конкретно-исторические особенности, присущие тогдашней Германии. Классики немецкой философии были идеологами своей буржуазии, которая значительно отставала в социально-экономическом и политическом развитии от буржуазии передовых стран. Со времени Реформации и до конца XVIII в. Германия не представляла собой единого экономического целого, капиталистический рынок находился в процессе становления. Не представляла она и единого политического целого: страна была разделена почти на 300 самостоятельных государств, большинство из которых были карликовыми.

Экономическое благосостояние бюргерства в значительной степени зависело от заказов двора и феодалов, от поставок для армии. Это определило политическую дряблость немецкой буржуазии. И хотя ее интересы не совпадали полностью с интересами юнкеров, она покорно шла в фарватере политики дворянского государства.

Указанные обстоятельства не могли не найти своего отражения в немецкой философии того времени, определяя ее двойственный, компромиссный, подчас противоречивый характер. Если труды французских просветителей запрещались и сжигались, а сами они подвергались судебным преследованиям, вплоть до заключения в Бастилию, то немецкие философы-идеалисты были

заслуженными профессорами германских университетов, признанными наставниками юношества, а их труды издавались и распространялись без всяких препятствий. Но хотя они не выступали против существующих в германских государствах политических учреждений, их учения по сути дела были враждебны, несовместимы с феодальными порядками, отжившими свой век. Диалектический метод, особенно обстоятельно и последовательно разработанный Гегелем, мог быть легко обращен против этих порядков. Что и сделали наиболее радикально настроенные ученики берлинского профессора. Поэтому Маркс называл философию Канта, родоначальника классической немецкой философии, немецкой теорией французской революции. С не меньшим основанием данное определение может быть распространено на других представителей классической немецкой философии.

§ 1. Философская система Канта

Родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант (1724—1804) происходил из семьи ремесленника. Рано проявившиеся способности помогли ему получить образование. Он глубоко изучил не только философию, логику, теологию, но также математику и естествознание. Вся жизнь философа, бедная внешними событиями, но наполненная неустанным и напряженным творчеством, прошла в Кенигсберге. Здесь он учился, преподавал, долгие годы был профессором и одно время — ректором университета. Здесь он создал все свои философские и естественнонаучные труды.

Философское развитие Канта обычно делят на два периода: первый — до начала 70-х годов — называют «докритическим», второй — с начала 70-х годов — «критическим», поскольку именно тогда были написаны главные произведения, доставившие философу мировую славу: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Главным является первый труд, посвященный теории познания. Вторая «критика» излагает этическое учение, а третья — эстетику и учение о целесообразности в природе.

В *«докритический период»* Кант много и плодотворно занимается вопросами естествознания, проводит идею о развитии в

природе. Опираясь на открытия Коперника, Галилея и Ньютона, Кант в книге «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) выдвигает гениальную гипотезу о происхождении Солнечной системы естественным путём из первоначальной туманности. Далее Кант вплотную подходит к выводу о множественности миров, о непрерывном процессе их возникновения и исчезновения. Философ проводит аналогию, ссылаясь на безграничное плодородие природы, которая взамен ежедневно погибающего бесчисленного количества животных и растений производит не меньшее число их в других местах. Точно так же погибают миры и системы миров и поглощаются бездной вечности, однако созидание никогда не прекращается: в других местах неба возникают новые образования и убыль восполняется с избытком. Спустя столетия французский ученый Лаплас независимо от Канта дал более строгое, математическое обоснование идеям о естественном происхождении нашей Вселенной. После этого «небулярная» теория получила название канто-лапласовской гипотезы. Хотя книга Канта в силу чисто случайных обстоятельств долгое время оставалась неизвестной публике, приоритет Канта в создании космогонической гипотезы является несомненным.

Канту принадлежит заслуга в создании другой космогонической теории — о замедлении вращения Земли благодаря действию приливов и отливов в океане. Исторический, диалектический подход Канта к естествознанию нанес существенный удар по господствующему в то время метафизическому мировоззрению. Однако нельзя пройти мимо двойственной, противоречивой позиции философа в этом вопросе. С одной стороны, он стремится дать научную картину возникновения Солнечной системы на основе действия законов развития материи. «Дайте мне материю, я построю из нее мир», заявляет Кант, называя мнение Ньютона о необходимости божественного первотолчка «жалким». Но, с другой стороны, он усматривает конечную первопричину мира все-таки в Боге. Сам факт естественного и закономерного развития Вселенной из первоначального хаоса философ считает «единственно возможным» основанием для доказательства его бытия.

Уже в «докритический период» Кант говорит о границах познания. Если можно дать чисто естественное, механическое объяснение возникновению Вселенной из хаоса, то этого нельзя сделать в отношении даже простейшего живого существа. Здесь, —

думает философ, — господствуют телеологические принципы целесообразности, базирующиеся на божественной воле.

Мотивы агностицизма, принципиальной непознаваемости окружающего нас мира стали ведущими в «Критический период», составляя специфику того, что называют кантианством.

Проблемы теории познания стоят в центре философской системы Канта и его многочисленных последователей. В предисловии к «Критике чистого разума» Кант пишет: «я должен был ограничить область знания, чтобы дать место вере»¹. Исходя из этой главной для него задачи, философ разработал очень сложную гносеологическую конструкцию.

Процесс познания включает в себя три этапа, три ступени: *чувственное познание, рассудочное познание, разумное познание*. Все наше знание начинается с опыта, с работы органов чувств. На них воздействуют находящиеся вне человека предметы внешнего мира, или, как их называет Кант, *вещи в себе*. Философ не дает однозначного определения этого понятия. Во многих местах «Критики чистого разума» он недвусмысленно заявляет, что вещи в себе существуют объективно, т.е. независимо от человеческого сознания, хотя и остаются непознаваемыми. Такое понимание вещи в себе как основы всех явлений, как фактической причины человеческих ощущений, как объективной реальности, является у Канта доминирующим, что позволяет квалифицировать его как материалистическое. Но у него встречаются и другие толкования. Под вещью в себе он понимает пограничное, предельное понятие, замыкающее круг возможных человеческих представлений и ограничивающее притязания людей на познание мира, а также Бога, бессмертие души и свободу воли. Очевидно, что последние толкования вещи в себе противоречат первому и являются идеалистическими.

Ощущения, вызываемые действием вещей в себе на чувственность, по мнению Канта, ни в чем не похожи на оригиналы. Они принадлежат только к субъективным свойствам чувственности, являются ее модификациями и не дают знания об объекте. Например, приятный вкус вина не принадлежит к числу объективных свойств чувств того субъекта, который наслаждается им. Цвета тоже не являются свойствами тел, они только модифика-

¹ Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. СПб., 1915. С. 18.

ция чувства зрения, подвергающегося некоторому Действию со стороны света. Следовательно, хотя ощущения и вызываются воздействием «вещей в себе» на человеческую чувственность, они ничего общего не имеют с этими вещами. Ощущения — не образы, а символы вещей.

Подобная точка зрения, которую, как известно, наиболее обстоятельно выразил Д.Юм, называется *агностицизмом*. Соглашаясь с Юмом, Кант добавляет нечто свое. Хотя наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Знание, по Канту, имеет сложный состав и складывается из двух частей. Первую часть философ называет «*материей*» знания. Это поток ощущений, или знание эмпирическое, даваемое а *posteriori*, т.е. путем опыта. Вторая часть — форма — дается до опыта, а *priori* и должна целиком готовой находиться в душе, в субъекте.

Таким образом, наряду с агностицизмом характерной чертой теории познания Канта является *априоризм*. Встает вопрос о том, откуда берутся априорные, т.е. доопытные формы чувственности и все иные априорные формы, о которых говорил Кант. Философ был вынужден признать, что ответить на этот вопрос он не в силах: «этого вопроса разрешить нельзя, так как для его разрешения, как и для всякого мышления, мы уже нуждаемся в этих свойствах»¹.

Понятие априоризма — важнейшее положение учения Канта, на нем он основывал возможности достижения необходимого и достоверного знания. Кант разделял общий предрассудок рационализма, который недооценивал роль опыта, роль чувственного познания в процессе достижения всеобщего и необходимого знания. По мнению Канта, опыт никогда не может придать суждениям истинной и строгой всеобщности, а лишь предполагаемую и сравнительную всеобщность. Вместе с тем он считал, что математическое знание носит безусловно необходимый характер. Выйти из этого затруднения он пытался при помощи априоризма: только априорные суждения носят всеобщий характер, достоверны и объективны. Для Канта понятия «априорный», «необходимый», «всеобщий», «объективный» тесно переплетаются и

¹ Кант И. Прологомены. М., 1934. С. 201—202.

употребляются как равнозначные. В то же время он отказывался признавать априорное знание врожденным.

Если «материя» знания носит, по Канту, опытный, апостериорный характер, то форма чувственного познания внеопытна, априорна. До восприятия предметов опытного познания в нас должны существовать «чистые», т.е. свободные от всего эмпирического, наглядные представления, которые являются формой, условием всякого опыта. Такими «чистыми», т.е. априорными наглядными представлениями выступают *пространство и время*. По мнению философа, пространство и время — это формы именно *чувственности*, а не рассудка, это представления, а не понятия. Кант аргументирует это следующим образом: понятие дискурсивно и включает в себя различные виды, например, понятие «человек» включает в себя различные виды людей. Но этого нельзя сказать о пространстве и времени. Существует, как думал Кант, одно-единственное время и одно-единственное пространство. Следовательно, пространство и время — это единичные представления интуитивного характера.

Пространство вовсе не представляет собой свойства каких-либо вещей в себе, время также не принадлежит вещам в себе ни как их свойство, ни как их субстанция. Кант, таким образом, отнимает у пространства и времени всякое притязание на реальность, он превращает их в особые свойства субъекта.

Кант полагал, что своим учением об априорных формах чувственности и рассудка он спасает науку от юмовского скептицизма и субъективизма. Но на деле априоризм есть лишь одна из разновидностей субъективизма. Говоря о том, что существует одно единственное пространство, он опирался на физику и космогонию своего времени, которые знали действительно одно, а именно евклидово пространство. Через четверть века после смерти Канта русский ученый Н.И. Лобачевский показал, что свойства пространства зависят от свойств материи и что евклидова геометрия вовсе не является единственно возможной. Возникли и другие системы неевклидовой геометрии. Теория относительности покончила и с метафизическим представлением об абсолютной независимости времени, показав, что общие свойства материи определяют свойства и пространства, и времени. Следовательно, существует множество форм пространства и времени, что опровергает главный аргумент Канта в пользу их априорности.

Первая ступень познания — область чувственности — характеризуется способностью человека упорядочивать хаос ощущений при помощи субъективных форм созерцания — пространства и времени. Таким путем, по мысли Канта, образуется предмет чувственности, или мир явлений. Следующая ступень — это *область рассудка*. Опыт есть продукт деятельности, с одной стороны, чувственности, с другой — рассудка. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один бы не был мыслим. Мысли без содержания пусты, а наглядные представления без понятий слепы. Знание, таким образом, возникает из двух условий: чувственности и рассудка. Суждения восприятия, полученные на основе чувственности, имеют лишь субъективное значение — это простая связь восприятий. Суждение восприятия должно приобрести «объективное», по выражению Канта, значение, т.е. получить характер всеобщности и необходимости и стать благодаря этому «опытным» суждением. Это происходит, по Канту, путем подведения суждения восприятия под априорную категорию рассудка. Приводится пример: «Когда солнце освещает камень, он становится теплым». По словам Канта, мы имеем простое суждение восприятия, в котором еще не выражена причинно-следственная зависимость между солнечным теплом и нагреванием камня. Но если мы скажем: «Солнце согревает камень», то тут к суждению восприятия добавляется рассудочное понятие, или категория причины, которое и превращает данное суждение в опытное.

Причинность — это одна из категорий, которые являются априорными принципами мышления. Они служат орудиями для обработки чувственного материала. В «Критике чистого разума» Кант строит особую таблицу этих категорий. Их всего 12, что соответствует числу видов суждений по традиционной классификации суждений в формальной логике. Это категории *единства, множества, всеобщности, реальности, отрицания, ограничения, принадлежности, причинности, общения, возможности, существования, необходимости*. Кант не может обосновать, почему категорий ровно двенадцать и откуда они берутся: «Для этого обстоятельства нельзя указать никаких дальнейших оснований так же, как нельзя обосновать, почему мы имеем такие-то, а не иные функции суждения, или почему время и пространство

суть единственные формы возможного для нас наглядного представления»¹.

Искусственный характер учения Канта о категориях был ясен уже его современникам. Гегель справедливо упрекал Канта в догматизме и формализме. По образному выражению Гегеля, соединение чувственности и рассудка у Канта происходит чисто внешним образом, «подобно тому, как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой».

Превратив причинность в субъективную категорию рассудка, Кант создал для себя многочисленные трудности. Прежде всего «вещь в себе», поскольку она существует вне субъекта, не может считаться той причиной, которая, воздействуя на чувственность субъекта, порождает «материю» знания. Ставятся далее под сомнение все достижения Канта «докритического» периода, прежде всего его космогонические теории, поскольку они, как и все естествознание, основаны на признании объективного характера закономерностей природы, в том числе причинно-следственных связей.

Кант в «Критике чистого разума» утверждает, что основоположения «чистого рассудка», реализуя применение категорий к опыту, делают возможной саму природу и науку о ней — «чистое» естествознание. Высшее законодательство природы он находил в человеческом рассудке: «Хотя и странно, но тем не менее истинно, если я скажу: *рассудок не почерпает свои законы* (a priori) из природы, а предписывает их ей»².

Последний и высший этап *разумное познание*. Он представляет собой «высшую инстанцию» для обработки материала наглядных представлений и для подведения его под высшее единство мышления»³. Разъясняя эти положения, Кант указывает, что разум, в отличие от рассудка, порождает «*трансцендентальные идеи*», выходящие за пределы опыта. Таких идей три: 1) психологическая (учение о душе), 2) космологическая (учение о мире), 3) теологическая (учение о Боге). Эти идеи выражают стремление разума к постижению вещей в себе. Разум жадно стремится постичь эти вещи, пытается выйти за пределы опыта, но все тщетно: вещи «бегут от него» и остаются непознанными.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 104.

² Кант И. Пролегомены. С. 203.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 203.

В результате разум создает лишь «паралогизмы», «антиномии», «идеалы без действительности», запутывается в неразрешимых противоречиях. Большое внимание Кант уделяет *антиномиям*, т.е. противоречащим, несовместимым друг с другом положениям, каждое из которых, по мнению Канта, может быть доказано логически безупречно. Таких антиномий у Канта четыре:

1) *тезис* — «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве»;

антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве».

2) *тезис*: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого»;

антитезис: «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых вещей, и вообще в мире нет ничего простого».

3) *тезис*: «Причинность согласно законам природы не есть единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность»;

антитезис: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы».

4) *тезис*: «К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо»;

антитезис: «Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины». Иными словами, Бога нет.

В первой антиномии важно усмотреть подход к раскрытию диалектического противоречия конечного и бесконечного: мир одновременно конечен и бесконечен в том смысле, что бесконечная материя складывается из конечных величин. Во второй антиномии поставлен по существу тот же вопрос, что и в апориях Зенона — о единстве конечного и бесконечного, прерывности и непрерывности материи. Но отсюда элейцы сделали метафизический вывод: поскольку движение и многообразие мира противоречивы, а всякое противоречие разрушает мысль, то движение есть иллюзия, мир неподвижен и лишен многообразия. Нечто похожее делает и Кант. Он полагает, что одинаково безупречно с точки зрения логики доказывает как тезис, так и антитезис каждой антиномии. Например, в четвертой антиномии доказыва-

ется, что Бог существует, и то, что Бога не существует. Как же быть? Надо отбросить и тезис, и антитезис. Логика и разум здесь бессильны. Вера в Бога — это вопрос не науки, а нравственности, полагает Кант.

Итак, антиномии есть противоречия, которые свидетельствуют о бессилии разума, о его неспособности постичь «вещи в себе», выйти за границы опыта. «Есть нечто печальное и унижительное в том, что вообще существует антитетика чистого разума и что разум, составляющий высший трибунал для всех споров, принужден вступать в спор с самим собой», — констатирует Кант¹.

Было бы несправедливо не замечать положительных, прогрессивных сторон теории познания Канта. В «Критике чистого разума» подняты кардинальные проблемы теории познания и логики, сделана попытка диалектического их решения. Кант первым в философии Нового времени показал сложность и противоречивость процесса познания. Эти его идеи нашли продолжение и более глубокую разработку в философии Гегеля.

Этическое учение Канта

Поскольку теоретический («чистый») разум потерпел фиаско в своих попытках постигнуть мир вещей в себе, то человеку остается лишь одно — уповать на «практический разум», под которым философ понимал учение о нравственности, этику. По его мнению, в области нравственности человек уже не подчинен необходимости, которая господствует с неотвратимой силой в сфере явлений. Как субъект нравственного сознания человек свободен, т.е. приобщен к миру вещей в себе. Кант устанавливает между теоретическим и практическим разумом отношение субординации: теоретический разум подчиняется практическому.

Под практикой Кант понимал не реальную деятельность, а сферу применения нравственных оценок поступков людей. В основе любых нравственных оценок лежит *категорический императив* — основной закон этики Канта. Императив есть форма повелений, связанная с категорией должного. Категорическим императивом философ называет такую форму повеления, кото-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 412.

рая представляет собой действие как бы ради него самого, без отношения к другой цели. Императив не связан со стремлением к пользе или счастью людей, он носит строго формальный и априорный характер и имеет форму заповеди, безусловной, обязательной для всех людей. Категорический императив формулируется следующим образом: *поступай так, чтобы максима (основной принцип) твоей воли во всякое время могла бы служить принципом всеобщего законодательства*. Этот принцип носит отвлеченный характер. Ему могут соответствовать самые разнообразные требования и постулаты: религиозные заповеди, выводы житейской мудрости и многое другое.

Важнейшей конкретизацией категорического императива является императив «практический»: *поступай так, чтобы человечество в твоём лице, так же, как и в лице каждого другого, непременно употреблялось как цель и никогда как средство*.

Эти положения, выражая принципы гуманизма, имели большое прогрессивное значение для своего времени. В них заключен протест против закрепощающих человека уз феодально-абсолютистского строя. Большое влияние на этические и социально-политические взгляды Канта оказал Ж.Ж. Руссо. «Было время, когда... я презирал чернь, — писал Кант. — Руссо исправил меня и направил на иной путь. Это ослепляющее преимущество исчезает; я учусь уважать человека...»¹. Выступая за права человека, философ подчеркивал, что «человек, зависящий от другого, не есть уже более человек; он это звание утратил, он тогда не что иное, как принадлежность другого человека, ... в человеческой природе рабство есть наивысшее из зол»². Кант заимствовал у Руссо мысль о независимости нравственной природы человека от достижений науки и культуры, преломив ее в своем учении о независимости и первоначальности нравственности, о первенстве практического разума над теоретическим. Кант, вопреки догматам протестантизма и католицизма, считал, что нравственность автономна и не зависит от религии. Напротив, религия должна выводиться из принципов нравственности.

Практический императив, провозглашая человека целью, а не средством, устраняет, по словам философа, «фанатическое пре-

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. II. С. 242.

² Там же. С. 253.

зрение к самому себе как человеку (ко всему человеческому роду) вообще...»¹. Человек не может быть ничьим рабом, в том числе и рабом божьим. Поэтому «мораль следует культивировать больше, чем религию»², а «Бог необходим только с моральной точки зрения»³. Бог превращен в этический символ. Философия Канта, таким образом, сближается с деизмом.

Кант мечтал о вечном мире на земле, о союзе свободных государств и свободных народов как гаранте этого мира. Обоснованию этого посвящен его трактат «Вечный мир».

Кант — одна из ключевых фигур мировой философской мысли. Гегель справедливо считал, что в учении Канта происходит главный переход к новейшей философии. В его учении о категориях рассудка и антиномиях разума, об активности субъекта в познании и нравственной практике началась разработка диалектического метода познания — главного достижения немецкой классической философии.

У Канта было огромное число последователей и не меньшее число критиков. Критиковали его «справа» и «слева». Справа — с позиций последовательного идеализма — за допущение материалистического тезиса о существовании независимо от субъекта вещей в себе. Слева — с позиций материализма — за агностицизм и априоризм, которые вели к субъективному идеализму. За это же его критиковал Гегель, но с позиций абсолютного объективного идеализма и, что очень существенно, — с позиций все-сторонне разработанного диалектического метода.

§ 2. «Наукоучение» Фихте

Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814) родился в семье крестьян. Благодаря выдающимся способностям и редкому трудолюбию ему удалось получить образование. В отличие от Канта или Гегеля жизнь Фихте была насыщена драматическими событиями. Фихте — не только видный представитель классической немецкой философии, но и идеолог немецкого ос-

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 380.

² Там же. Т. 2. С. 221.

³ Там же. Т. 5. С. 224.

вободительного движения, направленного против французских оккупантов. В то же время в его творчестве нашли отражение прогрессивные идеи французского Просвещения и революции. В 1793 г. он опубликовал (анонимно) два сочинения, восхваляющие эти идеи. В 1799 г. в философском журнале появились статьи, в которых Фихте отождествлял идею Бога с моральным мировым порядком. Журнал был запрещен правительством, Фихте обвинен в атеизме и уволен с должности профессора Йенского университета. Только в 1805 г. ему удалось стать профессором Эрлангенского университета. В 1807 г. в оккупированном французами Берлине Фихте выступает с циклом публичных лекций — «Речи к немецкой нации», в которых он призывал к объединению страны, ее возрождению, демократическим реформам. Патриотическая деятельность философа находит широкий отклик в государствах тогдашней Германии. С 1809 г. Фихте — профессор Берлинского университета, а в 1811—1812 гг. избирается его ректором. В 1813 г. он вступает в ландштурм (ополчение) и в 1814 г. умирает в госпитале, заразившись, по-видимому, тифом.

Свою философию Фихте называет «первой системой свободы», которая освобождает человеческое «Я» от оков вещей в себе, от внешнего диктата. Философия, по его мнению, не мировоззрение, а самосознание, связанное с характером, образом мыслей, практическими действиями личности.

Фихте подвергает критике философию Канта. Он не согласен с утверждением о непознаваемости вещей в себе. Эта критика ведется справа — с позиций более последовательного субъективного идеализма. Первичной реальностью Фихте называет абсолютное человеческое «Я», которое включает в себя все, что можно мыслить. «Я» — мыслящий субъект, обладающий большой активностью. Его деятельность выливается в диалектический процесс: происходит движение от первоначального положения (утверждение) к противоположному положению (отрицание), а от него — к третьему положению (единство, синтез первых двух положений).

Кроме «Я» существует «не-Я», или некий объект природы, окружающей действительности. Он воздействует на «Я» и даже определяет в какой-то мере его деятельность. По словам философа, понять разумом механизм этого воздействия невозможно, его можно только прочувствовать. Наряду с теоретической дея-

тельностью «Я», мышлением, философ признает и деятельность бессознательную. К бессознательной деятельности относится нравственное поведение субъекта: исполнение им долга, повиновение законам морали и права.

«Не-Я» не только существует, но и воздействует на «Я». Физическая природа человека, его естественные склонности, составляющие «не-Я», побуждают «Я» к действию и в то же время искажают проявления нравственности, противодействуют проявлениям морального долга. Чем сильнее воздействие «не-Я», или чувственной природы человека, тем труднее для «Я» выполнять свой этический долг.

Фихте правильно схватывает то противоречие, которое действительно существует между чувством и долгом. Но что же все-таки надо понимать под категорией «не-Я»? Может создаться впечатление, что, пользуясь своеобразной терминологией, Фихте высказывает обычные материалистические взгляды на соотношение субъекта и объекта, сознания и природы. Однако это впечатление обманчиво. Фихте сознательно дистанцируется не только от материализма как философского мировоззрения, но и от половинчатых взглядов Канта, признававшего объективно-реальное существование вещей в себе. Как подчеркивает Фихте, «не-Я» нельзя отождествлять с вещью в себе в кантовском смысле. Категория «не-Я» — это результат деятельности сознания, т.е. продукт «Я». Обыденному сознанию кажется, что окружающие его вещи, природа, весь мир существуют независимо от человеческого сознания. Фихте убежден, что мы имеем дело с иллюзией, которая преодолевается философским мышлением. Одним словом, первичен субъект, «Я». Его активная деятельность,носящая, правда, духовный характер, творит объект, внешний мир.

Нетрудно обнаружить, что в рассуждениях Фихте наличествует логический круг: «Я» порождает «не-Я», а «не-Я» порождает «Я». Пытаясь вырваться из этой логической круговерти, философ вводит еще одну категорию — *«интеллектуальное созерцание»*, или *«интеллектуальная интуиция»*. Она призвана устранить противоположность субъекта и объекта, но противоположность эта все же остается, а ее преодоление превращается в бесконечно далекую, недостижимую цель.

Интеллектуальная интуиция принадлежит не теоретическому мышлению, а «практической деятельности», под которой Фихте понимает сферу нравственности, морального «действия» и

«долженствования», этических оценок, что очень похоже на «практический разум» в философии Канта. Здесь возникает еще одно противоречие в философской системе Фихте. С одной стороны, он провозглашает всецелое разума, свое учение он называет «учением о науке», «наукоучением» (Wissenschaftslehre). Философия есть наука о науке, высшее и безусловное основоположение для всех наук, универсальный метод познания. С другой стороны, теоретический разум подчиняется «практическому», т.е. нравственному сознанию и воле, которые постигаются интуитивно, представляют собой сферы, закрытые для теоретического разума.

Философия Фихте обременена и другими противоречиями, неизбежными для субъективного идеализма. Если исходить из его посылок и быть последовательными, субъективный идеализм неизбежно приводит к *солипсизму*, т.е. утверждению, что существует одно-единственное мое «Я», а весь окружающий мир — его порождение. Фихте пытается дедуктивным путем вывести из исходного «Я» возможность существования множества других свободных индивидов, других «Я». По мнению философа, данная дедукция обусловлена и нормами права. Если признать существование одного «Я», то ни о каком праве и законности не может быть и речи. Разумеется, это так, но тогда рушатся исходные посыпки субъективного идеализма как монистической философии. Фактически, Фихте переходит на позиции идеалистического плюрализма типа монадологии Лейбница. Однако этот путь не привлекает Фихте, и он склоняется к объективному идеализму, сочетая его с субъективным.

По сути дела Фихте использует два значения понятия «Я»: 1) «Я», тождественное индивидуальному сознанию и 2) «Я», не тождественное индивидуальному сознанию, *абсолютное «Я»*, т.е. сознание сверхчеловеческое. А это уже и есть объективный идеализм. Философ не всегда предупреждает, в каком смысле он употребляет понятие «Я», что создает трудности для понимания его мысли. Оба значения то совпадают, то расходятся, и в этом философ усматривает движущий принцип мышления, ядро диалектики.

Следует учитывать эволюцию взглядов Фихте. После 1800 г. он внес существенные коррективы в свою философию. В первый период в ней преобладал субъективный идеализм. Абсолютное «Я» рассматривалось как недостижимая цель деятельности субъек-

екта, как потенциальная бесконечность. Во второй период абсолютное «Я» трактуется как актуальное бытие, равноценное Богу, а все, что находится вне этого абсолюта, есть его порождение, образ, схема. Такая трактовка близка к платонизму, является объективным идеализмом. В первом периоде деятельность субъекта отождествлялась с нравственностью, в духе протестантской этики активизм расценивался как добродетель. Во втором периоде деятельность и нравственность были разъединены, поскольку они не всегда совпадают, а активность может быть и не добродетельной.

Подверглись изменению и социально-политические взгляды: от буржуазного либерализма был совершен переход к национал-патриотизму.

Фихте внес вклад в разработку диалектического метода. Правда, свой метод он называет не диалектическим, а антитетическим. В отличие от Гегеля, антитезис выводится у Фихте не из тезиса, а сопоставляется с ним, образуя единство противоположностей. «Я» приводится в движение и побуждается к действию чем-то противоположным. Субъект деятельности — это «Я», взаимодействующее с «не-Я». Возникает противоречие между деятельностью и выполняемой ею задачей. Разрешение данного противоречия ведет к возникновению нового и так без конца.

Центральной категорией «практической философии» Фихте считает *свободу*. Как и Спиноза, Фихте полагал, что человек подчинен закону причинности, т.е. необходимости. Случайность трактуется им как субъективная категория: случайно то, причина чего нам неизвестна. Но поскольку все причинно обусловлено, то все и необходимо. В историческом процессе свобода возможна и она достигается осознанием необходимости, что дает возможность поступать со знанием дела и обстоятельств. Поэтому свобода состоит в активной деятельности в рамках познанной необходимости. Практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретически-созерцательному. Диалектика активной деятельности субъекта — важнейшая черта философии Фихте, оказавшая влияние на дальнейшее развитие классической немецкой философии.

Много внимания Фихте уделял учению о праве. Наука о праве касается внешних отношений между людьми и тем отличается от этики, которая изучает внутренний мир человека, основанный на свободе. Таким образом, право и этика несопоста-

вимы. Право опирается на отношения взаимности, на добровольное подчинение каждого гражданина установленному в обществе закону. Закон же есть договор о гражданском общежитии.

Государство как политическая организация может функционировать только там, где есть собственность. Люди делятся на собственников и несобственников, государство же есть организация собственников. Безусловно, это догадка о зависимости права и государственного устройства от экономических отношений, от института собственности. В труде «Замкнутое торговое государство» (1800) Фихте ратует за право на труд и трудовую частную собственность. Задача государства — охранять эти социальные институты. Фихте стоит за активное вмешательство государства в экономическую сферу. Оно должно регламентировать денежную систему, ограничивать свободу торговли и конкуренции, дабы защитить интересы своих граждан, оградить их от торгово-финансовой экспансии со стороны более сильных держав. Эти требования могут быть поняты только в контексте конкретно-исторических условий, в которых находились германские государства в начале XIX столетия.

Философия Фихте — не просто связующее звено между философией Канта, с одной стороны, и философией Шеллинга и Гегеля — с другой. Она имеет большое самостоятельное значение как своеобразное выражение прогрессивных устремлений радикальных слоев немецкого общества, как философия человеческой свободы и активного практического действия.

§ 3. Натурфил

линг

Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг (1775 — 1854) родился в семье священника, окончил духовную семинарию и Тюбингенский университет, где учился вместе с Гегелем. В молодости Шеллинг выражал симпатии Французской революции, преимущественно жирондистскому ее крылу. В 90-х годах опубликовал труды по проблемам натурфилософии, которые были с интересом приняты учеными и философами. По рекомендации Гете Шеллинг был приглашен профессором в Иенский университет. В этот период он общается с Гете, Шиллером, Фихте, Гегелем.

Шеллинг прожил долгую жизнь. Его творчество включает ряд этапов. Особенно плодотворным был, видимо, первый, связанный с осмыслением диалектики природы. К традиционной философии природы, или натурфилософии Шеллинг подошел как диалектик. При этом он опирался на крупные открытия, сделанные к тому времени в физике, химии, биологии такими учеными, как Лавуазье, Гальвани, Броун, Вольт, Пристли.

Шеллинг выступает против метафизического разрыва «материи» и «силы», а также представлений о существовании особой «жизненной силы». Он не согласен и с мнением о том, что свет нематериален. Философ рассматривает природу как динамический процесс, который включает в себя эволюцию неорганической и органической материи. Он высказывает плодотворную идею о внутреннем единстве природы. С этих позиций Шеллинг критикует механистические представления, распространенные в естествознании того времени.

Среди классиков немецкой философии Шеллинг ближе всех подошел к пониманию философии природы как **диалектики природы**. Правда, понимал он эту диалектику на идеалистический манер. Природа, с его точки зрения, есть целесообразное целое, а также форма бессознательной жизни разума.

Изначально заложенной целью природы является порождение жизни, способной познавать саму себя, т.е. наделенной самосознанием. Природа, говорил Шеллинг, «это Одиссея духа».

В природных процессах Шеллинг усматривает выражение принципа дифференциации первоначального единства: всякое тело есть продукт взаимодействия противоположно направленных сил (притяжение и отталкивание, положительное и отрицательное электричество, полюсы магнита и т.п.). Полярность, раздвоенность и в то же время единство противоположных сторон есть универсальный принцип природы.

В явлениях и процессах природы Шеллинг открывает диалектику, а именно единство таких противоположных начал, как необходимость и случайность, целое и часть, внутреннее и внешнее, конечное и бесконечное. Преодолевая механистические представления об эволюционных процессах, он указывает на появление качественно нового в ходе развития. Динамический процесс природы состоит из качественно отличающихся друг от друга ступеней. Высшие ступени, или формы, природы представ-

ляют собой возведенные в степень низшие. Иными словами, количественное увеличение приводит к новому качеству.

Каждая ступень развития содержит все нижестоящие ступени в «снятом» виде. Шеллинг подходит к формулировке закона отрицания отрицания, наиболее полно и последовательно разработанного Гегелем.

Своеобразны взгляды Шеллинга на развитие форм мышления. Традиционное мышление, подчиняющееся законам и правилам формальной логики, есть сфера рассудка, который не способен вскрыть суть явлений. Это может сделать только разум, не опираясь при этом на обычные умозаключения, а путем непосредственного созерцания предмета при помощи интеллектуальной интуиции. Разум усматривает потаенную суть вещей — единство противоположностей. Но разум не рядовой, не обычный, а «философский и художественный гений».

Положительной стороной натурфилософских взглядов Шеллинга была борьба с метафизическим, механистическим мировоззрением, утверждение диалектического способа мышления. Однако, как и всякий натурфилософ того времени, он не всегда считался с конкретными данными и выводами естественных наук, входил с ними в противоречие.

На рубеже XVIII и XIX столетий Шеллинг сосредоточил свои усилия на разработке «**трансцендентальной философии**». В ней он видел вторую важнейшую часть своей системы. Если первая рассматривает с философских позиций природу, то вторая — субъективный мир, историю сознания от низших его проявлений до высших форм, до самосознания.

Хотя субъективный момент провозглашается единственной основой всего сущего, Шеллинг полагает, что трансцендентальный идеализм нельзя считать разновидностью субъективного идеализма. Субъективное ведь сводится им не к субъективному чувствованию или мышлению индивидуального субъекта, а к непосредственному созерцанию разумом сути вещей. Но на такую интеллектуальную интуицию способен не рядовой субъект, а «гений», выражающий абсолютный разум.

«Трансцендентальный идеализм» Шеллинга представляет собой объективный идеализм, основанный на понятии тождества духа и природы. Дух — не индивидуальное сознание, а абсолютный сверхчеловеческий разум, самосознание Бога. Абсолютный разум — это единственная реальность, в которой стираются

различия субъективного и объективного, совпадают все противоположности, сосредоточены возможности всего, что может быть. Абсолютный разум порождает Вселенную и ничего, кроме него, во Вселенной нет. Абсолютный разум — это не дух и не природа, а «безразличие обоих», подобное безразличию полюсов в центре магнита. Такие взгляды можно считать панлогизмом, но еще ближе они стоят к неоплатонизму.

Примерно с 1801 г. и до конца жизни Шеллинг проповедует философию тождества, которая переросла у него в философию откровения. Философ отказывается от своих юношеских увлечений, когда он проявлял некоторый радикализм и свободомыслие, обосновывал, к примеру, необходимость исторического и критического подхода к изучению Библии.

Философия откровения выходит далеко за пределы философского критицизма и рационализма, свойственных классической немецкой философии. Более того, она выходит за рамки, традиционные для философии вообще, и переходит в теософию и мистику. Шеллинг всерьез рассуждает о том, что в понятии Бога есть две части, одна — это собственно Бог, а вторая — какая-то неопределенная основа, «бездна», «безосновность», иррациональная воля. Раздвоение абсолюта есть надвременной и недоступный человеческому пониманию акт.

Прусский король пригласил Шеллинга в Берлинский университет. Однако лекции Шеллинга по философии откровения разочаровали аудиторию и вызвали протесты со стороны прогрессивной немецкой общественности. Философ явно пережил свою славу и не смог достойно заменить на философской кафедре Гегеля.

§ 4. Система и метод философии Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) родился в семье крупного чиновника. Учился в Тюбингенском теологическом институте. Некоторое время работал домашним учителем. Служил директором гимназии в Нюрнберге. С 1801 г. преподавал в Иенском университете. В это время он вместе с Шеллингом издаёт «Критический философский журнал». С 1816 г.

Гегель — профессор Гейдельбергского университета, а с 1818 г. — Берлинского. Некоторое время был его ректором.

Творчество Гегеля считается вершиной классической немецкой философии. В нем нашли продолжение диалектические идеи, выдвинутые Кантом, Фихте, Шеллингом. Но Гегель пошел значительно дальше своих великих предшественников. Он первым представил весь естественный, исторический и духовный мир в непрерывном развитии. Он открыл и обосновал с позиций объективного идеализма основные законы и категории диалектики. Он сознательно противопоставил диалектику как метод познания ее антиподу — метафизике. Соглашаясь с необходимостью исследования предпосылок познания, на чем настаивал Кант, Гегель справедливо упрекал его в том, что он пытался представить их вне истории познания, в отрыве от мыслительной деятельности человека. Кант, как известно, выдвигал требование: познай способности познания *до* того, как начнешь что-то познавать. Это похоже на анекдот, который рассказывают о схоластике, не желавшем войти в воду раньше, чем он научится плавать, иронизирует Гегель.

Гегель — противник кантовского агностицизма и априоризма. Он не согласен с метафизическим разрывом между сущностью и явлением, на чем настаивал Кант. Явление, по Гегелю, не менее объективно, чем сущность. Сущность является, т.е. обнаруживается, в явлении, а явление выступает носителем сущности. Это единство противоположностей, которые не могут существовать друг без друга. Поэтому несостоятельны утверждения Канта о принципиальной непознаваемости вещей в себе. Вещь в себе, учит Гегель — это лишь первоначальный момент, лишь ступень в развитии вещи. «Так, например, человек в себе есть ребенок, росток — растение в себе... Все вещи суть сначала в себе, но на этом дело не останавливается»¹.

Вопреки Канту, вещь в себе, во-первых, развивается, вступая в многообразные отношения, и, во-вторых, познаваема, поскольку обнаруживает себя в явлениях.

Критикуя кантовский субъективизм и агностицизм, Гегель признает возможность адекватного познания мира на базе тождества мышления и бытия. Несостоятельна, считает Гегель, и

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. М.; Л., 1929. С. 214—215.

попытка Фихте вывести всю природу и общество из «Я», т.е. из индивидуального сознания. Шеллинга он критиковал за склонность к интуитивизму, за недооценку роли разума и логики. Однако общим для Гегеля и его предшественников было идеалистическое решение вопроса о соотношении сознания и природы, материи. Различия между ними в этом вопросе — это различия между объективным и субъективным идеализмом.

Философия Гегеля — максимально рационализированный и логизированный объективный идеализм. В основе всего сущего лежат законы мышления, т.е. законы логики. Но логики не формальной, а совпадающей с диалектикой — диалектической логики. На вопрос о том, откуда взялись эти законы, Гегель отвечает просто: это мысли Бога до сотворения мира. Логика есть «изображение Бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»¹.

Философская система

Философская система делится Гегелем на три части: 1) *логика*, 2) *философия природы*, 3) *философия духа*. Логика, с его точки зрения, есть система «чистого разума», совпадающего с божественным разумом. Однако откуда бы Гегель смог узнать мысли Бога, да еще до сотворения мира? Этот тезис философ просто постулирует, т.е. вводит без доказательств. Фактически же свою систему логики Гегель черпает не из священных книг, а из великой книги самой природы и общественного развития. Поэтому самая, казалось бы, мистическая часть его философии — логика — опирается на огромный естественнонаучный, исторический материал, который был в распоряжении энциклопедически образованного мыслителя.

«Мыслями Бога» оказываются наиболее общие законы развития природы, общества и мышления. Диалектический идеализм Гегеля именно в логике ближе всего стоит к диалектическому материализму. По сути дела это перевернутый и поставленный с ног на голову материализм. Дело, разумеется, нельзя сводить к простому «переворачиванию». Между идеалистической диалек-

¹ Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. М., 1937. С. 28.

тикой Гегеля и материалистической диалектикой имеются существенные различия, о чем будет сказано ниже.

Исходным пунктом философии Гегеля выступает *тождество мышления (сознания) и бытия*. Вещи и мысли о них совпадают, поэтому мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей — это одно и то же.

Логика. Тождество бытия и мышления, с точки зрения Гегеля, представляет собой субстанциональное единство мира. Но тождество не абстрактное, а конкретное, т.е. такое, которое предполагает и различие. Тождество и различие — единство противоположностей. Абсолютное тождество, как у Шеллинга, исключает саму возможность развития. Мышление и бытие подчинены одним и тем же законам, в этом рациональный смысл гегелевского положения о конкретном тождестве.

Объективное абсолютное мышление, полагает Гегель, есть не только первоначало, но и движущая сила развития всего сущего. Проявляясь во всем многообразии явлений, оно выступает как *абсолютная идея*.

Абсолютная идея не стоит на месте. Она непрерывно развивается, переходя от одной ступени к другой, более конкретной и содержательной. Восхождение от абстрактного к конкретному — общий принцип развития.

Высшая ступень развития — *«абсолютный дух»*. На этой ступени абсолютная идея проявляется в сфере человеческой истории и делает предметом мышления самое себя.

Философской системе гегелевского объективного идеализма присущи некоторые особенности. Во-первых, *пантеизм*. Божественная мысль витает не где-то в небесах, она пронизывает весь мир, составляя сущность каждой, даже самой малой вещи. Во-вторых, *панлогизм*. Объективное божественное мышление строго логично. И, в-третьих, *диалектика*.

Гегелю присущ гносеологический оптимизм, убеждение в познаваемости мира. Субъективный дух, человеческое сознание, постигая вещи, обнаруживает в них проявление абсолютного духа, божественного мышления. Отсюда следует важный для Гегеля вывод: *все действительное разумно, все разумное дейст-*

вительно. Многие ошибались, истолковывая тезис о разумности всего действительного как апологию всего существующего. На самом деле существующее, полагал Гегель, разумно лишь в определенном смысле, а именно, когда оно выражает какую-то необходимость, закономерность. Только тогда существующее можно квалифицировать как нечто разумное. Но коль скоро исчезает необходимость существования чего-то, оно теряет статус действительного и должно с необходимостью исчезнуть. Отжившие формы жизни непременно уступают место новому, таков истинный смысл формулы Гегеля.

Итак, логика представляет собой закономерное движение понятий (категорий), выражающих содержание абсолютной идеи, этапы ее саморазвития.

С чего же начинается движение этой идеи? После долгого обсуждения этой нелегкой проблемы Гегель приходит к выводу, что началом служит категория *чистого бытия*. Бытие, по его мнению, не обладает извечным существованием и должно возникнуть. Но из чего? Очевидно, из небытия, из *ничто*. «Есть пока что ничто и должно возникнуть нечто. Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто, бытие, стало быть, уже содержится также и в начале. Начало, следовательно, содержит в себе и то и другое, бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто или, говоря иначе, оно есть небытие, которое есть вместе с тем бытие, и бытие, которое есть вместе с тем небытие»¹.

Может сложиться впечатление, что перед нами словесная эквилибристика, лишенная смысла. Ход мысли Гегеля кажется искусственным, если исходить из естественнонаучных, детерминистских предпосылок. Действительно, из небытия, из ничто не может возникнуть какое-то нечто. Но ведь у Гегеля речь идет не о реальном мире, а о мыслях Бога до сотворения мира.

Если отвлечься от мистических сюжетов божественного творения мира, бытия из ничего, то в рассуждениях философа мы найдем разумное содержание, или, как принято говорить, рациональное зерно. Бытие и небытие есть единство противоположностей. Одна категория отрицает другую. В результате возникает третья категория, которая синтезирует обе предшествующие. Эту

¹ Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. М., 1937. С. 57—58.

новую категорию Гегель называет *становлением*. «Становление есть нераздельность бытия и ничто... иначе говоря, такое единство, в котором *есть* как бытие, так и ничто»¹. Становление — это диалектический процесс возникновения, который уместно называть становлением, представляет собой переломное состояние, когда вещи как сложившейся целостности еще нет, но нельзя сказать, что ее вообще нет. И в этом смысле становление можно считать единством небытия и бытия. «Становление есть *неустойчивое беспокойство*, которое оседает, переходит в некий *спокойный результат*»².

Синтез категорий *чистое бытие* и *ничто* дает категорию *становление*, а от нее возможен переход к наличному, т.е. какому-то определенному бытию. Такова схема, предлагаемая Гегелем.

Если диалектический процесс возникновения Гегель стремится выразить при помощи категории становления, то процесс исчезновения, уничтожения выражается им при помощи категории *снятие*. Необходимо иметь в виду, что немецкий глагол *aufheben* — снимать — имеет много значений, в том числе негативных: прекращать, отменять, упразднять, ликвидировать. Но одновременно он имеет и ряд позитивных значений: сберегать, сохранять, обеспечивать. Соответственно существительное *Aufheben* означает и отмену и сохранение. Гегель ссылается и на латинский язык, где глагол *tollere* имеет два значения: 1) уничтожать, отрицать, убирать и 2) возвеличивать. Философ не случайно использует языковую полисемию. В ней в данном случае выражается стихийная диалектика и ее главная черта: *тождество противоположностей*. В мире ничего не погибает бесследно, а служит материалом, исходной ступенью для появления нового. Эта закономерность отражается категорией *снятие*, а также категорией *отрицание*, которую Гегель широко применяет в своей философской системе. Каждая категория выражает один какой-либо момент, аспект процесса развития и служит одновременно исходным пунктом для следующей категории, которая отрицает, снимает предшествующую категорию. Новое отрицает старое, но отрицает диалектически: не просто отбрасывает его в сторону и уничтожает, а сохраняет и в переработанном виде использует

¹ Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. С. 97.

² Там же. С. 98.

жизнеспособные элементы старого для созидания нового. Такое отрицание Гегель называет *конкретным*.

Отрицание для Гегеля не одноактный, а по сути дела бесконечный процесс. И в этом процессе он всюду находит связку из трех элементов: *тезис — антитезис — синтез*. В результате отрицания какого-либо положения, принимаемого за тезис, возникает противоположение (антитезис). Последний с необходимостью подвергается отрицанию. Возникает двойное отрицание, или *отрицание отрицания*, что ведет к возникновению третьего звена, синтеза. Оно на более высоком уровне воспроизводит некоторые черты первого, исходного звена. Вся эта конструкция называется *триадой*.

В философии Гегеля триада выполняет не только методологическую функцию, но и функцию системосозидающую. Это не только содержательный принцип, или закон диалектики, но и способ построения системы. Вся архитектоника, структура гегелевской философии подчиняется тройственному ритму, строится в соответствии с требованиями триады. В целом философия Гегеля делится на три части: — логику, философию природы и философию духа. Это не рядоположенные части, которые можно поменять местами. Это триада, где каждая часть выражает закономерный этап диалектического развития. По крайней мере так считает сам Гегель. Логику он делит тоже на три части: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Каждая из указанных частей также является триадой. Учение о бытии, например, включает в себя: 1) определенность (качество), 2) величина (количество), 3) мера. Качество состоит из трех частей: 1) бытие, 2) наличное бытие, 3) для-себя-бытие. Бытие, о чем мы уже говорили, это триада: чистое бытие — ничто — становление. Здесь достигнут предел деления, или триада, состоящая из категорий, каждая из которых не может быть разложена на триады.

Нет ни возможности, ни необходимости излагать всю эту сложную систему больших и малых триад. Остановимся на некоторых наиболее важных моментах. Результатом становления является наличное бытие. В отличие от чистого бытия это бытие определенное, наделенное *качеством*. Качество есть первая непосредственная определенность бытия. Любая вещь отличается от других благодаря присущему ей качеству. В силу качественной определенности вещи не только отличаются друг от друга, но соотносятся между собой.

Категория качества предшествует в логике Гегеля категории *количества*. Такой порядок в общем соответствует истории человеческого познания. Дикари (как и дети) различают вещи по их качественной определенности, хотя не умеют считать, т.е. не знают количественных соотношений.

Синтезом качественной и количественной определенности выступает *мера*. Каждая вещь, поскольку она качественно определена, есть мера. Нарушение меры меняет качество и превращает одну вещь в другую. Происходит перерыв постепенности, или качественный скачок.

Гегель решительно выступает против плоского эволюционизма, признающего лишь *постепенный переход* от одного качественного состояния к другому. «Говорят: *в природе не бывает скачков*... Но мы показали, что вообще изменение бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, становление иным, представляющее собой перерыв постепенности, и качественно другое по сравнению с предшествующим состоянием»¹. Вода через охлаждение не становится твердой постепенно, не делается сначала кашеобразной, чтобы затем, делаясь постепенно все тверже и тверже, достигнуть консистенции льда, а затвердевает сразу. Уже достигнув температуры точки замерзания, она все еще может полностью сохранить свое жидкое состояние, если она остается в покое, и ничтожное сотрясение приводит ее в твердое состояние.

Гегель приводит и другой пример, но уже из моральной области. Здесь также имеют место переходы количественных изменений в качественные, и «разность качества» оказывается основанной на разности величин. Так, благодаря количественным изменениям мера легкомыслия оказывается превзойденной и в результате появляется нечто совершенно иное, а именно преступление. Качественный скачок может превратить право в несправедливость, добродетель — в порок. Любопытно и такое рассуждение философа: государства при прочих равных условиях получают разный качественный характер благодаря их различию по величине. Законы и государственный строй превращаются в нечто другое, когда увеличивается объем государства и возрас-

¹ Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. С. 434.

тает число граждан. Государство имеет меру своей величины, превзойдя которую оно неудержимо распадается при том же государственном устройстве, которое при другом размере составляло его счастье и силу.

Гегель убедительно обосновывает то, что позднее получило название закона о переходе количественных изменений в качественные и наоборот путем скачков. Развитие науки и общественной практики подтвердило правильность открытого Гегелем этого диалектического закона.

Диалектика перехода количества в качество отвечает на вопрос о *форме* развития всех природных и духовных вещей. Но остается еще более важный вопрос о *движущей силе*, импульсе этого развития. И здесь Гегель ищет ответа не в потустороннем мире, а в самой действительности. Формулирует он этот ответ в *учении о сущности*. «Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное и наоборот дело еще не окончено, а имеется в вещах нечто пребывающее, это пребывающее есть прежде всего сущность»¹.

Качество, количество, мера — все это, как уже говорилось, категории бытия. Это формы, в которых мы воспринимаем действительность, и воспринимаем эмпирически, опытным путем. Но опытным путем невозможно постичь сущность вещей. Сущность есть внутренняя основа бытия, а бытие — внешняя форма сущности. Нет чистых сущностей, они выражаются, проявляются в формах бытия. Сущность есть то же бытие, но на более высокой ступени. Сущность, как внутренняя причина бытия, не тождественна с последним, она отлична от него. Иными словами, сущность познается из противоположности непосредственному бытию. Значит, познание должно идти вглубь, вскрывать в явлениях их сущность.

В чем же, по Гегелю, заключается эта потаенная сущность бытия? Кратко говоря, в его *внутренней противоречивости*. Все существующее содержит в себе противоречие, единство противоположных моментов.

Тожество, единство противоположностей — ключевое понятие логики Гегеля. Обыденное сознание испытывает страх

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.; Л., 1929. С. 192.

перед противоречием, считая его чем-то ненормальным. Да и формальная логика с ее законами (непротиворечия, исключенного третьего) запрещает логические противоречия. Гегель говорит много нелюбезных слов в адрес этой логики. Но фактически он не против формальной логики, а против ее абсолютизации. Такая логика не может претендовать на роль всеобщей методологии в противовес диалектике. В этом случае формальная логика превращается в метафизику. Правильно истолкованная формальная логика запрещает абсурдные противоречия, противоречия доктринальные, словесные, вносящие путаницу в рассуждения. Эти требования выполняет и Гегель, иначе его бы просто не поняли. Но кроме противоречий неправильного рассуждения, имеются противоречия реальные, противоречия самой жизни. И от них избавиться не удастся никому. «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»¹. «Противоречие есть корень всякого движения и жизненности, лишь поскольку оно имеет в самом себе противоречие, он движется, обладает импульсом и деятельностью»².

Противоречие ведет вперед, оно является принципом всякого самодвижения. Даже самый простой вид движения — перемещение тела в пространстве — представляет собой постоянно возникающее и тут же разрешающееся противоречие. Нечто движется не только потому, что оно теперь здесь, а в другой момент там, но и потому, что оно в один и тот же момент и здесь, и не здесь, т.е. и находится, и не находится в данной точке траектории. Гегель предлагает «вместе с древними мыслителями» признать противоречия, обнаруженные ими в движении. Но отсюда не следует, что движения нет, а, напротив, следует, что движение есть существующее противоречие.

«Древние диалектики», а это философы элейской школы и прежде всего Зенон, вскрыли в своих апориях объективные противоречия, присущие движению, пространству, времени. Но поскольку любые противоречия считались недопустимой аномалией, ошибкой логического рассуждения, то вскрытые противоречия были объявлены видимостью, порождаемой несовершенст-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. С. 206.

² Гегель. Наука логики. Т. V. С. 520.

вом чувственного познания. А по своей сути постигаемый разумом мир лишен и движения, и многообразия.

Аналогичный ход рассуждения у Канта: попытка разума постичь вещи в себе приводит к антиномиям, т.е. к неразрешимым логическим противоречиям. По Канту, следует признать бессилие разума и непознаваемость мира. Гегель же с этим не согласен: вскрытые противоречия свидетельствуют не о бессилии разума, а о его мощи. Антиномии не тупик, а путь, ведущий к истине. «Так как каждая из двух противоположных сторон содержит в самой себе свою другую и ни одна из них не может быть мыслима без другой, то из этого следует, что ни одно из этих определений, взятое отдельно, не истинно, а истинно лишь их единство. Это есть истинно диалектический способ рассмотрения этих определений, равно и истинный результат»¹.

Нельзя метафизически отрывать конечное от бесконечного, прерывность от непрерывности, свободу от необходимости и т.д. В этом суть диалектического способа мышления.

Учение о понятии — третья, завершающая часть логики Гегеля. Здесь он наиболее резко выражает точку зрения абсолютного идеализма. С этих позиций философ критикует формальную логику, которая видит в понятии «пустую и абстрактную форму». «На самом деле все обстоит наоборот: *понятие есть начало всякой жизни*, оно всецело конкретно. Это является выводом из всего сделанного до сих пор логического движения и не требует поэтому здесь доказательства»². А почему, собственно, не требует? Формальная логика формулирует закон достаточного основания: всякая мысль должна быть доказана либо опытными данными, фактами, либо при помощи научных и иных логических выводов из уже доказанных положений. Следовательно, доказательство может быть либо индуктивным, либо дедуктивным. Но Гегелю ничего этого не требуется. Понятие и другие логические формы не являются, как он считает, отражением вещей. Наоборот, вещи вторичны, они представляют собой отражения понятий, должны им соответствовать. А понятия имеют божественное происхождение. Ведь «Бог сотворил мир из ничего, или, иначе выражаясь, ...мир и конечные вещи произо-

¹ Гегель. Наука логики. Т. V. С. 241.

² Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. I. С. 264.

или на полноты божественной мысли и божественных предначертаний. Этим мы признаем, что мысль, или, точнее говоря, понятие, есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне материала»¹. Ни понятия, ни суждения, ни умозаключения не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в вещах, понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие.

Все это, конечно, есть абсолютный идеализм: реальные вещи в своей сути — это понятия, суждения и умозаключения. Однако и здесь есть рациональный момент: логические формы — не субъективное творение человеческой головы (хотя, с точки зрения материализма, вне этой головы они существовать не могут), а отражение закономерностей объективного мира, обычных отношений вещей. Гегель правильно подчеркивает, что понятия, суждения и умозаключения представляют собой диалектическое единство таких категорий, как всеобщее, особенное и единичное. Но это единство присуще реальным вещам, объективному миру, а затем уже и в силу этого — логическим формам. Применив диалектический метод к анализу логических понятий, суждений, умозаключений, Гегель, в отличие от традиционной формальной логики, вскрыл диалектику этих форм. Маркс справедливо считал гегелевскую диалектику основной формой всякой диалектики, но лишь после того, как она будет очищена от своей мистической формы.

Философия природы. Второй ступенью развития абсолютной идеи Гегель считает природу. Природа есть порождение абсолютной идеи, ее инобытие. Порожденная духом, природа не имеет независимого от него существования. Так решается Гегелем основной вопрос философии, хотя само это выражение им не употребляется. При этом Гегель пытается отмежеваться от традиционного религиозного представления о сотворении мира. Абсолютная идея на ступени логики существует, по его словам, вне времени и пространства. Не случайно эти

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. С. 270.

категории отсутствуют в его логике. Как говорит Гегель, неверно рассуждать о том, что было раньше, а что потом. Выражения «раньше» и «потом» не подходят для данного случая. Они выражают «чисто логическую» первичность и вторичность. И хотя Бог у Гегеля не совсем традиционный, а абстрактная идея мирового разума, он все же не отказывается от христианского догмата о сотворении мира.

Природа интересует Гегеля не сама по себе, а как необходимый этап развития абсолютной идеи. Ее проявлениями в природе он считает механику, физику, органику. Переход от неживой природы к живой завершает чисто природный процесс. Дух выходит из природы, прорывая внешнюю кору материальности как чего-то низшего.

Предвзятая философская схема не позволила Гегелю понять как следует диалектику природы. Как ни странно, великий диалектик не принял передовых для его времени эволюционных идей в геологии, органической химии, эмбриологии, физиологии растений и животных. Он называл бессодержательным эволюционное учение о происхождении более развитых организмов из низших. По его мнению, все многообразие изменений в природе укладывается в рамках вечного круговорота. Поэтому «ничто не ново под луной», а многообразная игра форм природы «вызывает скуку». Лишь в изменениях, которые происходят в духовной сфере, проявляется новое.

Порой в рассуждениях Гегеля по поводу природы отсутствует всякая логика, будь то диалектическая или формальная. Энгельс справедливо называет бессмыслицей заявление философа о том, будто природа развивается в пространстве, но не во времени. Ведь именно время есть основное условие всякого развития.

Вопреки этому Гегель высказывает глубокие диалектически догадки, которые нашли подтверждение в дальнейшем развитии естествознания. К ним, например, относятся указания о превращении количественных изменений в качественные в химических процессах; понимание электричества как особой формы движения материи. В целом же философ не смог преодолеть метафизического, механистического понимания природы. Он остался на позициях старой натурфилософии, суть которой состоит в том, что философ как представитель «науки наук» и обладатель «абсолютного знания» может не считаться с мнением специалистов в конкретных областях естествознания. Этим, видимо, следует

объяснить выступления Гегеля против атомистики, непризнание им волновой и корпускулярной теорий света, утверждение, будто кровавые шарики образуются только при соприкосновении крови с воздухом. Отсюда и странные формулы: «свет — самая простая мысль, существующая под формой природы», «звук — жалоба идеального» и т.п.

Философия духа. Это третья ступень гегелевской системы, представляющая собой синтез двух предыдущих. Здесь абсолютная идея как бы пробуждается, освобождается от природных уз и находит свое выражение в *абсолютном духе*. Человек — часть природы. Однако человеческий дух — продукт не природы, а абсолютного духа. Да и сама природа порождена духом. «Для нас дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*, и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая для-себя-бытия»¹.

Саморазвитие духа идет по трем ступеням. Первая — «*субъективный дух*» — индивидуальное человеческое сознание, подразделяющееся на три вида: антропологию, феноменологию и психологию. Вторая ступень «*объективный дух*» — человеческое общество и три его главные формы: право, нравственность, государство. Последняя ступень — «*абсолютный дух*» — включает искусство, религию, философию.

Проблемы, поднятые Гегелем в «Философии духа», более подробно рассматриваются им в цикле сочинений: «Феноменология духа», «Философия истории», «Философия права», «Эстетика», «Философия религии», «Лекции по истории философии».

«Философия духа» — труд, посвященный главным образом индивидуальному и общественному сознанию, а также диалектике исторического развития.

Дух есть нечто единое и целое, но находящееся в процессе развития, перехода от низшего к высшему. Движущей силой развития духа Гегель считает диалектическое противоречие субъекта

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. III. Философия духа. М., 1956. С. 32.

и объекта, мысли и предмета. Преодолевая это противоречие, дух прогрессирует в сознании своей свободы. «Субстанция духа есть свобода, т.е. независимость от другого, отношение к самому себе»¹. Действительная свобода, по Гегелю, состоит не в отрицании необходимости, а в ее осознании, в раскрытии ее содержания, которое имеет идеальный характер. История человечества есть прогресс в сознании свободы, но опять-таки свободы духа, мысли. Безусловно, понимание Гегелем свободы носило прогрессивный характер, так как было направлено против феодальных пережитков.

Что же касается философии истории, то она у Гегеля носит телеологический характер, т.е. развитие общества направлено к заранее установленной цели. Мировую историю философ делит на три эпохи: восточную, античную и германскую. Восточная эпоха полностью лишена сознания свободы, в античную эпоху сознания свободы достигло избранное меньшинство, а что касается германских народов, в первую очередь немцев, то они уже достигли стадии свободы. Искусственный характер и предвзятость такой схемы совершенно очевидны. Сословный строй, монархия (правда, конституционная) вполне вписываются, по Гегелю, в категорию свободы. Государство он считал не только воплощением свободы, но и шествием Бога по земле. Пределом развития человеческого общества и его политических институтов выступает конституционная монархия, сохраняющая сословные черты, но способствующая преобразованиям в буржуазно-либеральном духе.

События всемирной истории являют собой диалектику отдельных «народных духов». Каждый народ с присущим ему «духом» представляет собой одну из ступеней, или моментов всемирной истории. А всемирная история осуществляет «абсолютную цель мира»². Однако подавляющее число народов остаются за пределами прогресса, объявляются неисторическими. Они не смогли выразить какие-то моменты абсолютного духа. Особенно не повезло в этом смысле народам Востока, славянам. Они не имеют будущего и навсегда застыли в своем развитии. Если всемирная история берет начало на Востоке, то финиш ее на Западе. Здесь

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. III. Философия духа. С. 41.

² Там же. С. 329.

осуществляется «абсолютная цель мира». Развитие человеческого общества, по Гегелю, должно остановиться перед Бранденбургскими воротами в Берлине. Здесь и вершина и конец всемирной истории. Здесь она «прекращает течение свое».

Еще выше государства стоят в системе Гегеля искусство, религия и философия. И не какая-нибудь, а философия самого Гегеля. Именно в ней нашла свое полное воплощение абсолютная идея. Гегель полагал, что сущность мира такова, как она изображена в его философии, особенно в «Логике». Его философия — «единственная», «абсолютная», «философия вообще».

Иронизируя по поводу подобных притязаний, Л. Фейербах замечал: «Но как бы остроумен ни был этот автор, он все же с места в карьер действует некритически, не ставя себе вопроса: возможно ли вообще, чтобы род абсолютного осуществился в одном художнике, а философия в одном философе»¹.

Диалектический метод

Как уже говорилось, в философии Гегеля необходимо различать *метод* исследования и *систему*, в соответствии с которой не только излагается, но и структурируется материал. Метод, по словам Гегеля, «есть движение самой сути дела», сознание «внутреннего самодвижения содержания»². Он у Гегеля носит *диалектический* характер, являясь наиболее общим выражением противоречивого развития мира. Диалектический метод, его принципы и категории разработаны главным образом в первой части его системы. Система — это избранный философом порядок изложения материала, связь логических категорий, общее построение всего философского здания. В отличие от метода, который определяется главным образом объективным содержанием мира, система во многом несет черты авторского произвола. Главным принципом структурного построения выступает триада, в чем мы могли убедиться. В ней есть рациональный смысл (выражение диалектического закона отрицания, отрицания). Однако Гегель формализует этот принцип и нередко использует как шаблон, которому вынужден подчиняться кон-

¹ Фейербах Л. Соч. Т. I. М., 1956. С. 56.

² Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. С. 33, 34.

кретный материал. Поэтому многие переходы категорий носят произвольный, искусственный характер. Например, последняя триада в системе: искусство — религия — философия. Обосновать логическую связь между ними, показать, что философия есть синтез, единство искусства и религии — эта задача осталась неразрешенной. Гегель просто декларирует, но не обосновывает эту конструкцию.

Фейербах, Герцен, Энгельс и другие мыслители обратили внимание на **противоречие между методом и системой в философии Гегеля**. Сам дух диалектического метода противоречит формализованной консервативной системе. Это противоречие нельзя отнести к числу диалектических, это противоречие доктрины, которое запрещается как формальной, так и диалектической логикой. У Гегеля получается парадоксальная картина: диалектика с ее борьбой противоположностей, духовный и исторический прогресс фактически обращены в прошлое. Им нет места ни в настоящем, ни в будущем: ведь «абсолютная цель» прогресса достигнута. Диалектический метод не может для Гегеля служить орудием критического осмысления и преобразования действительности. Чтобы он стал таковым, надо отбросить консервативную систему гегелевской философии. И это было сделано К. Марксом и Ф. Энгельсом. Идеалистическая диалектика была заменена диалектикой материалистической.

§ 5. Антропологический материализм Фейербаха

Плеяду классиков немецкой философии замыкает Людвиг Фейербах (1804 — 1872) — выдающийся представитель философского материализма и атеизма. Его философские взгляды формировались под воздействием Гегеля, лекции которого он слушал в Берлинском университете. Однако правоверным гегельянцем Фейербах не был. Перейдя на позиции материализма, он подверг систематической критике философский идеализм и религиозное мировоззрение. В течение двух лет Фейербах преподает в одном из германских университетов, однако

его упорно ждал за публикацию труда, в котором он сомневается в личном бессмертии человека, полагая, что бессмертными могут быть лишь великие деяния человеческого разума. Перед Фейербахом закрываются двери всех университетов Германии и он вынужден вести уединенную жизнь в деревне, где у его жены была небольшая фабрика.

Фейербах создает серию философских трудов, самым значительным из которых признается «Сущность христианства» (1841). Материализм Фейербаха оказал сильнейшее влияние на формирование мировоззрения Маркса и Энгельса. Под конец жизни Фейербах вступил в германскую социал-демократическую партию, изучал «Капитал» Маркса. Однако ни марксистом, ни революционером Фейербах не стал. Всю жизнь он сторонился активной политической деятельности, не принимал участия в революции 1848 г. и отказался баллотироваться в национальное (Франкфуртское) собрание. В историю философии он вошел как последний великий представитель классической немецкой философии.

Свою философскую систему Фейербах называл «*новой философией*» и «*философией будущего*». Преодолев идеализм Гегеля, Фейербах называет человека продуктом природы, а его мыслительную деятельность единственным носителем разума. Мыслить может только человек, никакого сверхчеловеческого божественного разума в мире не существует. Об этом свидетельствуют данные естествознания, всех опытных наук.

Материалистически решая основной вопрос философии, Фейербах убежден в познаваемости мира. Он последовательный сторонник материалистического сенсуализма, противник агностицизма. Новая философия должна исходить не из абстракций, а из чувственных данных, из опыта. Органы чувств человека в этом смысле Фейербах называет органами философии. Тех органов чувств, которые имеет человек, вполне достаточно для адекватного познания вещей, полагает философ. Чувственные восприятия бывают непосредственными и опосредованными. Как пишет Фейербах, «не только внешнее, но и *внутреннее*, не только тело, но и *дух*, не только вещь, но и *Я* составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно-воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредствованно, если не обычными грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или хирурга, то глазами фило-

софа, поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источник наших идей в чувствах»¹.

Человеческие чувства качественно отличны от чувств животных. Ощущение у животных животное, у человека — человеческое, подчеркивал Фейербах. Выступая против спекулятивного, т.е. оторванного от эмпирической базы философствования, он отдает должное теоретическому мышлению, способному отобразить внутреннюю суть вещей, их закономерные связи. Истинность теоретических положений, по мнению философа, проверяется их сопоставлением с чувственными данными. Конечно, такой критерий истины нельзя признать надежным, он не является универсальным. В результате справедливой в целом критики философского идеализма Фейербах потерял то ценное, что было заключено в трудах его великих предшественников, и прежде всего Гегеля, — диалектику, в том числе, диалектику познания.

Предметом новой философии, считал Фейербах, должен стать человек, а сама философия — учением о человеке, или *антропологией*. Единство бытия и мышления для философа имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. «Новая философия превращает человека, включая природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе физиологию, в универсальную науку»².

Человек — часть природы, природное живое существо. Естествознание, в первую очередь физиология, доказывает неразрывность мышления и физиологических процессов, протекающих в мозге. Фейербах отмежевывается от взглядов вульгарных материалистов, утверждавших, будто мысль есть вещество особого рода, которое выделяется мозгом. Мысль — продукт мозга, но она нематериальна. Не желая, чтобы его отождествляли с вульгарными материалистами, Фейербах не решается называть свою философию материализмом. Разумеется, от этого материалистическая сущность его философии не исчезает.

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1955. С. 190.

² Там же. С. 202.

Антропологическая философия Фейербаха исходит из природной сущности человека, который стремится к счастью, любит и страдает, нуждается в общении с себе подобными. Его свобода зависит от окружающей среды, которая либо способствует, либо препятствует проявлению его сущности. Как говорит Фейербах, птица свободна в воздухе, рыба — в воде, человек же — там, где ему ничто не препятствует реализовать естественное стремление к счастью. Фейербах говорит о человеке вообще как о родовом существе. Такой взгляд грешит абстрактным, натуралистическим подходом к человеку, игнорирует его социальные характеристики. Как гуманист и демократ Фейербах понимал, что сословные перегородки и привилегии противоречат человеческой природе. Но как избавиться от этого зла, он не знал. Будучи далеким от политики, философ уповал главным образом на нравственность, этику.

Как и французские материалисты, Фейербах полагал, что правильно понятый интерес индивида в конечном счете совпадает с общественным интересом. Это теория «разумного эгоизма», дополняемая альтруизмом. «Я» не может быть счастливым без «Ты». Человек не может быть счастлив в одиночку, следовательно, любовь к ближним — предпосылка социальной гармонии, цель человеческого существования. Однако подобная философская конструкция сильно упрощает действительность, абстрагируется от прозы жизни, где наряду с любовью часто встречается недоброжелательство, зависть, злоба, вражда.

Фейербах признает существование как индивидуального, так и группового эгоизма. Столкновение разного рода групповых эгоизмов создает напряженность, порождает социальные конфликты. Фейербах говорит о «вполне законном эгоизме» угнетенной массы, о том, что «эгоизм ныне угнетенного большинства должен осуществить и осуществляет свое право и начнет новую эпоху истории»¹. Эти рассуждения можно рассматривать как зародыш исторического материализма, но только как зародыш. В конечном счете социальные противоположности философ пытается объяснять антропологическими особенностями людей.

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. II. С. 364.

Опираясь на антропологический принцип, Фейербах критикует характерное для кантианства противопоставление этических норм естественным потребностям человека, его стремлению к счастью. Мораль, противопоставленная человеческой природе, немногого стоит. Поэтому нельзя считать чувственные влечения чем-то греховным. Не существует никакого «первородного греха», на котором основывается религиозное учение. Наши пороки — это неудавшиеся добродетели, говорил философ. Они не стали добродетелями потому, что условия жизни не соответствовали требованиям человеческой природы.

Значительное место в творчестве Фейербаха занимает *критика религии*. Происхождение религиозных чувств и верований он пытался объяснить с позиций антропологического материализма. Религиозные чувства порождаются не только страхом перед стихийными силами природы и обманом жрецов, как считали материалисты XVII—XVIII вв. По мнению Фейербаха, не только и не столько страх, а стремления, надежды, страдания, идеалы, свойственные природе человека, весь его эмоциональный мир в решающей степени способствуют порождению религиозных верований. Религия, таким образом, имеет реальное жизненное содержание, она не случайна, а необходима людям. Место рождения богов, считал Фейербах, в сердце человека, в его страданиях, упованиях, надеждах. В отличие от холодного рассудка сердце стремится любить и верить. В религии выражается весь человек, но превратным образом.

Человек верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувства, но также и потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что сам хочет быть блаженным. Он верит в совершенное существо потому, что сам хочет быть совершенным. Он верит в бессмертное существо потому, что сам не желает умирать.

Фейербах выводил религиозное сознание из особенностей человеческой природы, но саму эту природу понимал неисторически, абстрактно. Отсюда и его трактовка религии носила неисторический, абстрактный характер. Натуралистический подход к человеческой сущности помешал ему увидеть социальное содержание религиозных представлений, их исторический характер.

Если религия рождается в сердце человека, то она так же неистребима, как неистребимы человеческие эмоции. Фейербах, однако, предполагал, что религиозно-фантастические представления когда-нибудь исчезнут. Но когда? Тогда, отвечал философ, когда любовь человека к человеку станет религиозным чувством и заменит собой традиционную религию. Человек добьется на земле того, что религия обещает на небе. Атеизм есть истинная религия, религия без Бога, религия человеческого братства и любви.

Религиозные верования и чувства основаны на отчуждении некоторых свойств человека. Ум, сила, справедливость и другие качества отрываются от своих конкретных носителей, обобщаются и многократно умножаются. Тогда они приписываются фантастическим существам — персонажам многочисленных религий. Если бы у птиц была религия, говорил Фейербах, то их боги представлялись бы могучими птицами. Человек же создает богов по своему образу и подобную, отчуждая от себя и приписывая им свои лучшие качества, но в фантастическом и гипертрофированном виде. Надо покончить с этим процессом отчуждения, вернуть человеку отнятые у него качества, свести религиозные верования к их земной, реальной основе.

* * *

В объем понятия «классическая немецкая философия» входят философские системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Созданные за сравнительно короткий исторический срок и образуя преемственный ряд, эти системы обладают некоторыми общими признаками. К их числу относится, во-первых, развитие диалектики не только как способа критики «чистого разума» (Кант), но и как универсального метода познания и целостной системы логических категорий. Во-вторых, применение диалектического метода к историческому процессу, попытки сформулировать законы общественного развития, правда, на базе объективного идеализма. В-третьих, вера в исторический прогресс, в плодотворность научного, в том числе философского познания. И, наконец, гуманизм, глубокое уважение к человеку, который выступает как цель, а не средство (Кант) и как универсальный предмет философии (антропологический материализм Фейербаха).

Классическая немецкая философия наложила заметный отпечаток на последующий ход развития мировой философской мысли. Она послужила теоретическим источником формирования философских взглядов Маркса и Энгельса, Герцена и Чернышевского. На ее базе возникли влиятельные философские школы неокантианства и неогегельянства, расцвет деятельности которых падает на последнюю треть XIX и первую треть XX столетий.

Марксистская философия

Марксизм возник в 40-х годах XIX в. в Германии. Он представляет собой сложную мировоззренческую систему, составными частями которой являются философское, экономическое и социально-политическое учение. В данной главе будет рассмотрено философское учение — *диалектический и исторический материализм*.

В настоящее время существует немало направлений, вариантов, версий марксизма и его философии, некоторые из которых мало похожи на классический, или аутентичный марксизм и нуждаются в специальном анализе. Мы остановимся главным образом на философии классического марксизма, основоположниками которого являются К. Маркс и Ф. Энгельс.

Карл Маркс (1818–1883) родился в городе Трире (Рейнская область). Учился на юридическом факультете Боннского, затем Берлинского университета, но изучал главным образом философию и историю. В 1841 г. защитил докторскую диссертацию, посвященную сравнительному анализу натурфилософии Демокрита и Эпикура. Хотя диссертант стоит на гегелевских позициях, он высказывает крамольные мысли о том, что философия должна бороться против всех земных и небесных богов и, подобно Прометею, нести людям свет знания и свободу.

В 1842 г. Маркс становится редактором либеральной «Рейнской газеты», которая вскоре превращается им в рупор революционной демократии. Прусское правительство закрывает газету, и Маркс переезжает в Париж — центр интеллектуальной и политической жизни Европы. Здесь он изучает историю французской революции, французский материализм, теорию утопического социализма, опыт рабочего движения. С особым вниманием Маркс штудировал труды Фейербаха. В период революции 1848–1849 гг. он находится в Германии, где основывает «Новую Рейнскую газету», в которой отстаивает пролетарские позиции в революции. Высланный из Германии в 1849 г., Маркс поселился в Лондоне, где был создан его основной труд «Капитал».

С 1844 г. Маркс сближается с Энгельсом, в содружестве с которым было создано новое учение.

Фридрих Энгельс (1820—1895) родился в городе Бармене (Рейнская область) в семье текстильного фабриканта. 1842—1844 гг. он провел в Англии, работая на фабрике отца. В это время Энгельс изучал социально-политические отношения и экономику наиболее развитой страны того времени. Здесь он столкнулся с жизнью рабочего класса, здесь им был создан труд «Положение рабочего класса в Англии», в котором богатый фактический материал привел автора к теоретическим обобщениям. Энгельс пришел к выводу, что пролетариат не только страдающий, но и борющийся класс, что социализм сможет стать реальной силой только тогда, когда он превратится в цель политической борьбы рабочего класса.

Всю свою жизнь Энгельс упорно занимался самообразованием; он приобрел глубокие энциклопедические знания не только в общественных, но и в естественных науках, а также в военном деле и в ряде прикладных наук. Энгельс уделял большое внимание обоснованию и развитию философии марксизма. Кроме работ, написанных им совместно с Марксом, он является автором произведений «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Анти-Дюринг» и др.

§ 1. Единство материализма и диалектики

Идейным источником философии марксизма послужила немецкая классическая философия и в первую очередь системы Гегеля и Фейербаха.

В философии Гегеля наиболее ценным элементом Маркс и Энгельс считали *диалектику*. Великую заслугу Гегеля они видели в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии и попытался раскрыть внутреннюю связь этого движения. Но будучи идеалистом, Гегель все «поставил на голову»: для него человеческие мысли были не отражением действительных вещей и процессов, а, наоборот, вещи и процессы изображались лишь воплотившимся отражением абсолютной идеи, существовавшей еще до сотво-

рения мира. Таким образом, связь мировых явлений была совершенно извращена.

Исходным пунктом понимания диалектики основоположниками марксизма было материалистическое решение основного вопроса философии. Маркс подчеркивал, что его диалектический метод является в своей основе прямой противоположностью методу Гегеля. Если Гегель процесс мышления, абсолютную идею превращает в творца действительности, то для Маркса «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»¹.

Энгельс отмечает, что гегелевская система страдала внутренним противоречием: с одной стороны, ее существенной предпосылкой было воззрение на человеческую историю как на процесс развития, который по самой своей природе не может найти завершения и открытия так называемой абсолютной истины. С другой стороны, Гегель претендовал на то, что именно в его системе выражена абсолютная истина в последней инстанции, и, следовательно, никакой умственный и иной прогресс невозможен и не нужен. Гениальное открытие Гегеля — диалектический метод противоречил его же во многом искусственной философской системе.

Преодолевая идеализм Гегеля, Маркс и Энгельс пришли к *материализму*, но не к метафизическому и механистическому материализму XVIII в., а материализму диалектическому.

Большую роль в преодолении Марксом и Энгельсом идеалистических представлений сыграла философия Фейербаха. Маркс считал заслугой Фейербаха критику идеализма как утонченного религиозного мировоззрения, противопоставление идеализму «истинного материализма», или материалистического миропонимания, которое было шагом вперед по сравнению с материализмом XVIII в. Преодолевая ограниченность антропологического материализма Фейербаха, основоположники марксизма исследуют наряду с природными и социальные предпосылки единства человека и природы.

Таким образом, Маркс и Энгельс создали *диалектический материализм*, основой которого является *материалистическая*

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 21.

диалектика. Иногда Энгельс употреблял термин: материалистический метод.

Было бы совершенно неправильно представлять процесс формирования философии марксизма как механическое соединение двух компонентов — диалектики Гегеля и материализма Фейербаха. Каждая составляющая была подвергнута капитальной переработке. Диалектический материализм как органическое единство теории и метода существенно отличается от всей предшествующей философии, в том числе от своих идейных источников, хотя и является их непосредственным продолжением и развитием.

Источник развития материалистической диалектики основоположники марксизма видели в обобщении и осмыслении общественно-исторического опыта, достижений естествознания и общественных наук. Энгельс полагал, что с каждым великим открытием в естествознании материализм меняет форму. Великие открытия в естествознании XIX в., прежде всего, открытие клетки, закона сохранения и превращения энергии, эволюционное учение Дарвина, нашли осмысление с позиций диалектического материализма и во многом определили его форму. На основе этих открытий Энгельс сформулировал тезис о *материальном единстве мира*, выявил *основные формы движения материи и их взаимосвязь*. Все это позволило ему выработать единую систематическую картину природы, соответствующую научным представлениям конца XIX в.

Маркс и Энгельс критиковали так называемый натурфилософский подход, суть которого состоит в том, что разделяющий его философ воображает себя представителем «науки наук», которая может не обращать внимания на данные конкретных наук, и даже вопреки им высказывать собственное непререкаемое мнение по любой частной естественнонаучной проблеме. Подчас это вело к нелепым и фантастическим утверждениям. Гегель, в частности, не признавал уже в основном открытые химические процессы как взаимодействие атомов. Он даже отрицал тот факт, что вода состоит из водорода и кислорода.

Разрабатывая материалистическую диалектику, Маркс и Энгельс, кроме сознательной, или *субъективной* диалектики, говорили и о диалектике *объективной*, которая царит во всей природе; субъективная диалектика, диалектика мышления есть только отражение господствующего во всей природе движения противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы

своей постоянной борьбы и своим конечным переходом друг в друга¹.

С точки зрения Энгельса, предметом материалистической диалектики, или диалектического материализма является изучение наиболее общих, т.е. диалектических законов природы, истории (общества) и познания, в том числе и в первую очередь — мышления. В этих же высказываниях дается материалистическая характеристика основного вопроса философии и выделение главного закона диалектики — *закона единства и борьбы противоположностей*.

Специфическим выражением противоречивого характера развития является *закон превращения количественных изменений в качественные*, детально разработанный в «Науке логики» Гегеля. Освободив содержание этого закона от мистической оболочки, марксисты применяют его при анализе экономических, социальных, политических, а также духовных процессов.

Особое место в системе законов диалектики занимает *закон отрицания отрицания*. Он раскрывает механизм появления нового из старого путем «снятия», или диалектического отрицания предшествующего этапа развития, указывает на общее направление развития природных и общественных систем.

§ 2. Теория познания и логика

Марксом и Энгельсом впервые в истории философии была разработана диалектико-материалистическая *теория познания*. Как и все материалисты, они, в противоположность идеалистам, признавали первичность, несотворенность материального бытия. Положительно решали они и вторую сторону основного вопроса философии — о принципиальной познаваемости мира. Но в отличие от всей прежней философии, они исходили из диалектической и одновременно материалистической предпосылки о единстве законов природы и законов мышления. По мнению Энгельса, если рассматривать «сознание», «мышление» чисто натуралистически, просто как нечто данное, заранее

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 526.

противопоставляемое бытию, природе, то должна показаться чрезвычайно удивительной и непонятной тождественность, согласованность законов бытия и законов познания. Но если «поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то мы увидим, что они — продукты человеческого мозга и что сам человек — продукт, развившийся в определенной среде вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей»¹.

Основоположники марксизма решительно выступали против скептиков и агностиков, которые стремились возвести непроходимые границы для мышления и познания. В частности, Энгельс критиковал известного немецкого физика Гельмгольца, непоследовательного материалиста, склонявшегося к неокантианскому агностицизму.

Гельмгольц, исходя из обнаруженного факта чувствительности муравьев к ультрафиолетовым лучам и полагая, что муравьи видят эти лучи, а человек их не видит, считал доказанным фактом непознаваемость некоторых явлений. Энгельс не соглашался с подобными выводами кантианского толка. Во-первых, недостаточность нашего зрения просто необходима: глаз, который видел бы все лучи, именно поэтому не видел бы ровно ничего. Во-вторых, в познании этих невидимых для нас лучей мы ушли значительно дальше, чем муравьи: ведь мы можем доказать, что муравьи *видят* вещи, которые для нас невидимы, и что доказательство этого основывается на одних восприятиях нашего глаза; а это показывает, что специальное устройство человеческого глаза не является границей для человеческого познания. Ведь к нашему глазу присоединяются не только еще другие чувства, но и деятельность нашего мышления, опирающаяся на все более мощные и изощренные приборы.

Теория познания марксизма диалектична, или можно сказать, что диалектика и есть теория познания марксизма. Субъективная диалектика, диалектика познания отражает в присущих ей формах диалектику объективного мира. Но, во-первых, это отражение не механическое, не зеркальное, а активное взаимодействие познающего субъекта и познаваемого объекта. Во-вторых, кроме

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 34—35.

общих законов и категорий диалектики, в познании функционируют и свои, особые диалектические закономерности и специфические формы, которые невозможно свести к каким-то материальным аналогам, считали Маркс и Энгельс. Познание истины, т.е. правильного отражения объективного мира, по их убеждению, есть диалектически противоречивый процесс. И здесь мы сталкиваемся с особыми противоречиями.

Энгельс отмечает прежде всего противоречие между абсолютной истиной и истиной относительной. Если под абсолютной истиной понимать полнейшее познание всего сущего, то это, естественно, не под силу ни человеку, ни всему человечеству. Ведь мир безграничен вширь, бесконечен вглубь, к тому же он непрестанно изменяется. Полное его познание на какой-то момент, если предположить такую невероятную ситуацию, на следующий момент станет уже устаревшим. Если же под абсолютной истиной понимать истину объективную, т.е. правильное и от человека независимое отражение какой-то части, фрагмента, процесса действительности, то ее познание возможно. По Энгельсу, нет непроходимой грани между «несуверенной», т.е. относительной, неполной, частичной и «суверенной» — абсолютной истиной.

Процесс познания, с точки зрения основоположников марксизма, диалектичен, истина — не застывший итог, а непрерывный процесс перехода от одной относительной истины к другой тоже относительной, но содержащей более весомую частицу истины абсолютной. Познание относительно, релятивно, но его было бы неправильно сводить к голому, безграничному релятивизму. Познание противоречиво, выражая единство противоположностей: относительного и абсолютного начала.

Кардинальным вопросом для теории познания является *обоснование критерия истины*. Основоположники марксизма, стремясь решить этот вопрос, разработали концепцию *общественно-исторической практики*. В их понимании, практика — это материальная, чувственно-предметная, целеполагающая деятельность общественного человека. Ее содержанием является освоение и преобразование природных и социальных объектов и систем. Основными формами практики они считали производство материальных благ и орудий труда; социальную деятельность, приводящую к реальным изменениям общественных отношений и политических систем; научный эксперимент с использованием приборов и установок.

В структуре практики марксисты выделяют: *потребность*, возникающие на ее основе *цель и мотив деятельности*, саму *целесообразную деятельность*, применяемые средства и достигаемый результат. Обладая достоинством непосредственности, практика, по их мнению, выступает высшим критерием истины.

Человек воздействует на природу и, изменяя ее, создает новые условия своего существования. В ходе этого практического преобразования у общества возникают многообразные потребности, в том числе и технические, а «это продвигает науку вперед больше, чем десяток университетов»¹. Таким образом, практика выступает в марксизме не только критерием истины, но также движущей силой и в значительной степени — целью познания.

Важнейшей особенностью философии марксизма является *единство диалектики, логики и теории познания*. Под логикой Маркс и Энгельс (как и Гегель) понимали не формальную, а диалектическую логику, т.е. субъективную диалектику, диалектику мышления. Единство диалектики, логики и теории познания не является абсолютным. Диалектика изучает всеобщие законы развития безотносительно к сфере их действия; теория познания — их действие в процессе познания, где они приобретают свою специфику; диалектическая логика, отражая объективную диалектику, представляет собой учение о действии в мышлении диалектических законов, о приемах мышления, которые формируются на их основе.

§ 3. Материалистическое понимание истории

Важнейшим достижением экономического исследования, осуществленного в «Капитале», Маркс считал открытие двойственного характера труда, исследование рабочей силы как товара особого рода и открытие прибавочной стоимости.

Другим важным своим достижением он считал материалистическое понимание истории. Это открытие было в своей сущности просто: прежде чем заниматься наукой, политикой, религией,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 174.

философией и т.п., люди должны есть, пить, одеваться, иметь жилище, все это достигается в результате труда, а труд в свою очередь невозможен без применения и изготовления орудий труда и средств производства. Из всей сложнейшей и многообразной совокупности общественных связей и отношений Маркс выделил отношения *материальные, производственные*. Эти базисные, первичные отношения складываются, не проходя через сознание людей. Они и определяют все остальные отношения, которые проходят через сознание. Их Маркс называл *идеологическими*.

Изучение реального экономического и социального положения, в котором находился в середине XIX в. рабочий класс, непосредственно подвело Маркса к необходимости выработки нового, нетрадиционного взгляда на человеческое общество и его историю.

Центральной категорией, при помощи которой Маркс пытался постигнуть сущность капиталистических отношений и место, которое в ней занимал человек, была категория *отчуждения*.

Используя ее, Маркс пытался осмыслить сущность буржуазного строя, которую он видел в антагонизме между трудом и капиталом.

В отличие от Гегеля и Фейербаха Маркс главное внимание обратил на отчуждение *труда* и самоотчуждение *работника*. Во-первых, от работника отчуждается созданный им продукт труда. Во-вторых, происходит отчуждение трудовой деятельности работника, поскольку его собственная физическая и духовная энергия, воплощенная в продукте труда, принадлежит владельцу средств производства. Этот процесс Маркс называет самоотчуждением. Отчужденный труд превращает «родовую жизнь» человека (термин, заимствованный у Фейербаха) в средство удовлетворения потребности в сохранении физического существования. Однако в отличие от Фейербаха Маркс под «родовой жизнью» понимает прежде всего «производственную жизнь», т.е. процесс труда. Именно этим человечество как род отличается от животных. Но поскольку от работника отчужден его труд, то от него отчуждена и его родовая жизнь, его человеческая сущность.

Маркс на этом основании утверждал, что современное ему буржуазное общество низводит работника до роли машины, раба капитала, который предстает как чуждая, поработашающая пролетариат сила. Корень всех бед и несчастий рабочего класса Маркс

видел в господстве частной собственности на средства производства.

Историческая необходимость замены частной собственности общественной — таково самое краткое выражение сущности учения Маркса и Энгельса об обществе.

В отличие от абстрактного антропологизма Фейербаха, Маркс вырабатывает новый взгляд на *проблему человека*. В «Тезисах о Фейербахе» он пишет: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. С этого момента отправной точкой исследований Маркса стало не «отчуждение человека» и его «сущностных сил», а анализ всех общественных отношений, и в первую очередь отношений экономических, производственных, составляющих реальный базис всего многообразия остальных отношений между людьми. Этот методологический подход позволяет найти существенные черты человеческой индивидуальности. Маркс не сводил индивида к простой совокупности, ансамблю общественных, и прежде всего — производственных отношений. Он считал, что каждый человек есть *явление*, в котором выражается сущность. Но явление богаче, чем выражаемая им сущность. Люди — не винтики, штампуемые какой-то одной машиной. Каждый из них неповторим в своей индивидуальности. Нельзя правильно понять своеобразие личности без познания тех *социальных условий*, в которых происходит ее формирование и развитие. Ведь индивиды «находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их жизненное положение, а вместе с тем их личную судьбу, подчиняет их себе»².

Главным, наиболее существенным признаком понятия «человек», с точки зрения марксизма, является способность осмысленно и целесообразно трудиться, создавать орудия труда. Этот признак присущ человеку, и только человеку, он выделяет его из животного мира. Вместе с тем человек остается природным, т.е. биологическим существом, генетически связанным со всем животным миром. Нельзя, следовательно, не учитывать и генетической наследственности каждого индивида. Однако не биологи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

² Там же. С. 54.

ческие закономерности и факторы, по Марксу, определяют социальную сущность и социальное бытие человека. Само возникновение человека с его способностью осмысленно трудиться не вытекает из естественного отбора, а определялось иными факторами. Социальное же развитие подчинено законам не генетического, а социального наследования. Следовательно, сущность человека есть производное от конкретно-исторической системы общественных отношений, а не наоборот.

Марксистская философия видит в человеке активное существо, способное творчески преобразовывать действительность. Личность — это относительно самостоятельная, в известном смысле автономная единица, действующая тем успешнее, чем лучше она познает и использует объективные условия и законы развития общества. Однако личность, как считал Маркс, действует не в одиночку и может по-настоящему проявить свою активность только в коллективе и через коллектив. Поэтому, полагал он, несостоятельна альтернатива: либо коллектив (общество), либо индивид (личность). Ценность действий индивида, ценность личностных качеств человека выявляется только в его отношении к обществу, к другим людям.

Таковы основные черты решения проблемы человека в марксистской философии. Чтобы знать, что такое человек, надо знать, что такое общество, в котором ему приходится жить. А это возможно только на пути разработки **диалектико-материалистического понимания общества** и его истории, считают марксисты.

Марксистская философия рассматривает общество не только с позиций материализма, но и с позиций диалектики.

Характеризуя диалектическую взаимосвязь производительных сил и производственных отношений, Маркс отмечает, что производственные отношения должны соответствовать определенной степени развития производительных сил. Но это соответствие не может быть статичным. Как наиболее подвижный и динамичный элемент способа производства производительные силы, подчеркивал Маркс, на каком-то этапе своего развития вступают в противоречие с отставшими производственными отношениями. Тогда производственные отношения из формы развития производительных сил превращаются в их тормоз.

Диалектика производительных сил и производственных отношений является внутренним источником самодвижения способа производства, а в конечном счете, всего социального организма.

Принципиальное значение имеет в историческом материализме следующее положение: «Ни одна общественная формация не погибнет раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить»¹.

Выработав категорию *общественно-экономической формации*, Маркс отбросил рассуждения об обществе вообще. Каждая общественно-экономическая формация, утверждал он, есть живой социальный организм, имеющий определенную структуру, многообразные функции, требующие конкретного анализа. Вместе с тем существуют общеисторические, или общесоциологические, закономерности, обеспечивающие единство всемирной истории. Категория общественно-экономической формации, считал Маркс, дает возможность научно обосновать периодизацию истории, выделив в ней главные периоды, или исторические эпохи. Если понятие формации характеризует сущность определенной ступени социально-экономического развития человечества, то понятие «эпоха» охватывает все его конкретно-историческое содержание.

Исторический материализм (термин, введенный Энгельсом) представляет собой не только общесоциологическое учение, но и марксистскую *философию истории*. Задача последней состоит в том, чтобы ответить на вопросы: откуда, куда и как идет человечество. В связи с этим встает вопрос о содержании и критерии *общественного прогресса*. В самой сжатой форме ответ на него был таков: избыток продукта труда над издержками поддержания способности к труду есть основа всякого общественного, политического и умственного прогресса.

Исторический материализм еще при жизни его основоположников обвиняли в фатализме, провиденциализме, псевдорелигиозной эсхатологии и т.п.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.

Отвечая Н. Михайловскому, Маркс в письме в редакцию журнала «Отечественные записки» протестовал против того, что его взгляды превращают «в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические обстоятельства, в которых они оказываются. Никогда нельзя достичь решения проблемы, пользуясь универсальной отмычкой какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая доблесть которой состоит в ее надисторичности», — писал Маркс¹.

Маркс допускал возможность некапиталистического пути развития и для России во второй половине 70-х годов прошлого века. Но эта возможность не была реализована. Отсюда следует, что Маркс не смотрел на историческое развитие как на однолинейный процесс, не допускающий различных вариантов, отклонений от общей линии развития, попятных движений, отступления назад и т.п.

Немалую роль в истории играет, с точки зрения философии марксизма, *субъективный фактор*, в том числе характер людей, стоящих во главе государств, движений, партий и т.п. Субъективный фактор вносит в ход событий элемент случайности, которую нельзя сбрасывать со счета. История имела бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли, замечал Маркс. Эти случайности сами входят в общий ход событий, уравниваясь другими случайностями. От них во многом зависит ускорение или замедление хода событий.

Развитие общества представлялось Марксу в виде *естественно-исторического процесса*. Законы общественного развития объективны, и в этом они схожи с естественными законами, или законами природы. Они действуют независимо от сознания людей, с принудительной необходимостью, их нельзя отменить или уничтожить. Однако законы развития общества в одном пункте принципиально отличаются от законов природы. Это не просто естественные, а *естественноисторические* законы. Они воплощаются в жизнь только через деятельность людей, которые в известном смысле сами творят свою историю. Люди не в силах отменить естественноисторические законы. Но познавая их сущность, они могут на них влиять, например тормозить или, на-

¹ См.: Там же. Т. 19. С. 120.

оборот, ускорять их действие. Эту важную особенность естественноисторического процесса Маркс выражает так: «Общество... не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов»¹.

В 80—90-е годы Энгельс развернул большую разъяснительную работу по поводу действительного содержания исторического материализма, боролся против так называемого «экономического материализма», принижавшего или вовсе отрицавшего роль политической и идеологической борьбы в историческом процессе.

В противовес этому Энгельс указывал, что определяющее значение экономического базиса не исключает активного влияния надстройки, и в первую очередь государства, на экономику.

Энгельс разработал вопрос об *относительной самостоятельности надстройки* и форм общественного сознания. Эта самостоятельность проявляется прежде всего в активном обратном воздействии надстройки на базис. Например, государство тройным образом воздействует на экономику. Во-первых, государство может содействовать экономическому развитию и тем самым ускорять его; во-вторых, оно может действовать против него, и тогда рано или поздно данное государственное устройство терпит крах; в-третьих, возможен промежуточный вариант — в одних отношениях государство может содействовать, в других — препятствовать экономическому развитию общества. Активное обратное воздействие на базис оказывают и другие формы надстройки — право, религия, философия, мораль.

Относительная самостоятельность надстройки проявляется также в отставании ее от потребностей экономического развития, что приводит либо к реформированию, либо к слому устаревших надстроечных структур и замене их новыми. В некоторых случаях отдельные надстроечные формы способны забежать вперед, опережать экономическое развитие, но это состояние с точки зрения масштабов исторического времени не может быть длительным.

Относительная самостоятельность проявляется, наконец, в исторической преемственности и наличии специфических, не сво-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 10.

димых к экономическому базису особенностей и черт каждой идеологической формы.

Как считал Энгельс, с позиций «экономического материализма» и вульгарного социологизирования невозможно разобраться и правильно оценить развитие искусства, религии, морали, философии. В то же время надстройка и все формы общественного сознания обладают лишь относительной, не абсолютной самостоятельностью, поскольку их развитие детерминировано в конечном счете общественным бытием, экономическим базисом.

Маркс и Энгельс неоднократно предупреждали своих учеников и сторонников об опасности догматизма. Нельзя превращать новое учение в собрание готовых и застывших принципов и положений, которые можно применять как бы автоматически, не считаясь с конкретно-историческими условиями. По их мнению, диалектико-материалистический метод превращается в свою противоположность, если им пользуются не как руководящей нитью в историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты.

В последней четверти XIX — начале XX в. значительный вклад в дело разработки и пропаганды марксистской философии внесли Ф. Меринг и И. Дигген (Германия), П. Лафарг (Франция), А. Лабриола (Италия), Г.В. Плеханов и В.И. Ленин (Россия).

§ 4. Марксистская философия в России:

Г.В. Плеханов, В.И. Ленин

Г.В. Плеханов

Среди учеников и соратников Маркса и Энгельса выделяется видный теоретик и пропагандист марксизма, создатель первой российской социал-демократической группы «Освобождение труда» — **Георгий Валентинович Плеханов** (1856—1918). Его мировоззрение и политическая деятельность претерпели сложную эволюцию: участие в революционной деятельности народников (после раскола народнической организации «Земля и воля» он возглавил выделившуюся из нее группу «Черный

передел»). Вынужденный эмигрировать в 1880 г., Плеханов до 1917 г. жил в Западной Европе, где познакомился с рабочим движением и его лидерами и стал убежденным сторонником марксизма. Плеханов приступает к решительной и острой критике народнической идеологии и тактики. На его трудах «Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия» и др. воспитывалось целое поколение российских марксистов. Плеханов переводит на русский язык «Манифест Коммунистической партии», «Тезисы о Фейербахе», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» и некоторые другие работы основоположников марксизма. Плеханов знакомится с Энгельсом, который высоко оценил человеческие качества и талант молодого русского марксиста. Его первые теоретические работы Энгельс называл превосходными и считал что лучшими знатоками марксизма в то время были Плеханов и Меринг.

Важно отметить, что как бы ни менялись политические и тактические взгляды Плеханова, он не менял своего диалектико-материалистического мировоззрения. До конца жизни он оставался материалистом и диалектиком, противником антимарксизма и идеалистической философии.

Расцвет творчества Плеханова относится к 1883—1903 годам. В этот период были созданы такие труды, как «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «О материалистическом понимании истории», «К вопросу о роли личности в истории», «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» и др.

Оценивая философию марксизма, Плеханов считал ее появление самой великой революцией, которую только знает история человеческой мысли. Материалистическая философия, по его словам, впервые в трудах Маркса и Энгельса возвысилась до цельного, гармонического и последовательного мирозерцания. Все стороны этого мирозерцания самым тесным образом связаны между собой, «вследствие этого нельзя по произволу удалить одну из них и заменить ее совокупностью взглядов, не менее произвольно вырванных из совершенно другого мирозерцания»¹.

Такого единства и цельности нет, полагает Плеханов, ни у одного из предшествующих мыслителей. Домарксовский матери-

¹ Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. М., 1956. Т. III. С. 198.

ализм был метафизическим по методу и идеалистическим по своим взглядам на человеческое общество и его историю. Философия Гегеля раздиралась противоречием между прогрессивным и даже революционным диалектическим методом и консервативной идеалистической системой.

Плеханов полагал, что именно метод составляет душу всякой системы философии, а диалектический метод Маркса и Энгельса составляет душу их материалистического мировоззрения. Диалектический метод у Маркса в отличие от Гегеля является алгеброй революции, а диалектический материализм есть философия действия.

Плеханов защищал марксистские взгляды на роль народных масс и личности в истории. Это был не академический спор, а ожесточенное идейное сражение с анархистами, народовольцами, эсерами и другими сторонниками теории «героев и толпы». Народ, а не отдельные «критически мыслящие» индивиды, воображающие себя героями, является подлинным творцом истории, утверждал Плеханов. Пока существуют «герои», полагающие, что они могут лепить из толпы что им вздумается, царство разума и свободы остается красивой фразой, благородной мечтой. «Оно начнет приближаться к нам семимильными шагами лишь тогда, когда сама «толпа» станет героем исторического действия и когда в ней, в этой серой «толпе», разовьется соответствующее этому самосознание»¹. Развитию самосознания народных масс должна помочь марксистская наука, носителем которой, подчеркивал Плеханов, является революционная социал-демократия.

Во всяком социальном процессе, отмечал Плеханов, действуют естественноисторические законы, которые воплощаются в реальность благодаря активным усилиям классов, социальных групп, партий, отдельных личностей. Последние, благодаря особенностям своего ума и характера, могут изменить индивидуальную особенность событий и некоторые частные их последствия, но они не могут изменить их общее направление, которое определяется другими силами.

Плеханов предлагает следующую классификацию движущих сил, или факторов исторического развития. Конечной и самой

¹ Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. М., 1956. Т. I. С. 693.

общей причиной исторического движения человечества надо признать развитие производительных сил, которым и обуславливаются последовательные изменения в общественных отношениях. Наряду с этой общей причиной, действуют *особенные причины*, т.е. та историческая обстановка, при которой совершается развитие производительных сил у данного народа. Наконец, влияние особенных причин дополняется действием *причин единичных*: личных особенностей деятелей и других случайностей, благодаря которым события получают, наконец, свои индивидуальные черты. «Великий человек», считает Плеханов, велик не тем, что его личные способности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам своего времени, возникшим под влиянием общих и особенных причин. «Великий человек» является начинателем, потому что он видит дальше других и хочет сильнее других.

Выдающиеся личности появляются на арене истории именно тогда, когда в них возникает потребность. Плеханов, приводя пример с Наполеоном, отмечает, что это был исключительно энергичный человек, который не щадил никого для достижения своих целей. Но в то время кроме него было немало энергичных и талантливых властолюбцев. Если бы Наполеон был убит в начале его карьеры, то его место и роль «хорошей шпаги», в которой нуждалась французская буржуазия, было бы занято и — хуже или лучше — выполнено кем-то другим. Личность, даже самая выдающаяся, представляет собой элемент случайности, в которой проявляется историческая необходимость.

Наряду с философскими широкую известность получили труды Плеханова, посвященные истории философии, эстетике, истории искусства и литературоведению.

В.И. Ленин

Среди учеников Маркса и Энгельса особое место занимает Владимир Ильич Ленин (1870—1924). Он был не только теоретиком, но и выдающимся политиком, практиком, основателем Советского государства. Это признавали даже противники социализма, сумевшие подняться до масштабной оценки

деятельности Ленина и в том числе — с позиций исторических судеб России¹.

Ленин лучше других понял завет своих учителей: истинный марксист, сторонник диалектического материализма не должен стоять на месте, повторяя верные для своего времени, но утратившие актуальность в изменившейся обстановке положения теории. «Мы вовсе не смотрим на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное: мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольные камни той науки, которую социалисты должны двигать дальше во всех направлениях, если они не хотят отстать от жизни»².

Исторически условна всякая идеология, считал Ленин, не делая при этом исключения для марксизма, который был для него примером научной идеологии. Диалектика, в том числе и материалистическая, включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму, т.е. признает относительность всех наших знаний, но не в смысле отрицания объективной истины.

В начале XX в. перед Лениным встала задача защитить основы материалистического мировоззрения в условиях казалось бы полного краха естественнонаучной картины мира и массового отступления естествоиспытателей от позиций стихийного материализма и перехода на позиции модных в ту пору школ субъективного идеализма — в первую очередь — махизма, или эмпириокритицизма.

После поражения революции 1905—1907 гг. в России усилилось влияние идеалистических и религиозно-мистических настроений, которые оказывали свое воздействие на часть социал-демократов. Они изображали махизм философией современного естествознания, которая, по их мнению, возвысилась и над материализмом, и над идеализмом. А.В. Луначарский, к примеру, призывал сбросить «ветхий плащ серого материализма» и соединить марксизм с «новой религией, в которой Богом выступало бы само человечество».

Борьбу против подобных воззрений, за материалистические основы марксистского учения вел Плеханов, написавший целую

¹ См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 120.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 184.

серию работ на эту тему. Но он не обратил должного внимания на связь между философскими понятиями и модной идеалистической философией, с одной стороны, и кризисными явлениями в естествознании — с другой. Это в значительной степени ослабило его критику. Труд Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) избежал этого недостатка. Его написание потребовало от автора не только знания классической и современной философии, но и глубокого проникновения в проблемы естествознания и, в первую очередь, физики того времени.

Революция в естествознании, в первую очередь — в физике, болезненно переживалась многими учеными. Ленин назвал это состояние «кризисом в физике», суть которого состоит в ломке старых законов и основных принципов, в замене материализма идеализмом и агностицизмом. Появился «физический» идеализм, провозгласивший «исчезновение материи».

Ленин доказывал, что исчезла не материя, а старые, в своей основе метафизические и стихийно-материалистические убеждения ученых, воспитанных в духе классической физики и подразумевавших под материей прежде всего вещество, «весомые тела». Ленин видел несостоятельность этих воззрений. Виды и формы материи бесконечно многообразны, считал он, и науке известна лишь малая их часть. Но все они существуют объективно. Выражение «материя исчезает», «материя сводится к электричеству», отмечает Ленин, — есть лишь выражение той истины, что удастся открыть новые формы материи, новые формы материального движения, свести старые формы к этим новым.

Что же надо, с точки зрения Ленина, понимать под понятием «материя»? Краткое определение этого понятия таково: материя есть объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им.

Ленин обнаружил «гносеологические корни» возникновения «физического» идеализма. Это, во-первых, математизация теоретической физики, что само по себе свидетельствует об огромном прогрессе человеческого познания. Однако эти успехи порождали забвение материи математиками: «материя исчезает», остаются одни уравнения. Вторая гносеологическая причина появления «физического» идеализма связана с распространением идей релятивизма вследствие крутой ломки представлений в физике.

В свое время Энгельсу пришлось бороться против догматизма в теории познания, когда, например, Дюринг объявлял любую истину «вечной истиной в последней инстанции». В противовес этому Энгельс особо выделял относительный характер истины, вскрывал диалектику относительного и абсолютного в процессе познания.

Полностью принимая позицию Энгельса, Ленин конкретизирует ее. *Вопрос об истинности* наших знаний Ленин делит на две части: 1) существует ли объективная истина, т.е. может ли в человеческих представлениях быть такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества. 2) Если да, то могут ли человеческие представления, выражающие объективную истину, выражать ее сразу, целиком, безусловно, абсолютно или же только приблизительно, относительно. Ответ на второй вопрос есть решение проблемы соотношения истины абсолютной и относительной.

Основной акцент Ленин делает на доказательстве объективного характера истины. Истина, полагал он, не может быть субъективной, она всегда объективна. Но не в смысле существования ее где-то вне человеческого сознания, а лишь в том смысле, что *содержание* ее объективно, т.е. не зависит от человеческих прихотей, желаний, пристрастий и т.п. Объективная истина есть верное, правильное отражение объективного мира в сознании людей, подчеркивал Ленин.

Ленин развил марксистское учение о практике. Он считал, что практика — не просто физиологическая деятельность человека, как думал Фейербах, а включает всю совокупность материальной деятельности человечества — общественное производство, классовую борьбу как изменение общественно-политических отношений, научные эксперименты.

Ленин отвергал прагматический критерий полезности, или успеха, принцип «экономии мышления» и другие субъективно-идеалистические трактовки критерия истинности. Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений объективной природе вещей, которые мы воспринимаем. Нелепо «экономить» на достижении истины. Мышление, по Ленину, «экономно» лишь тогда, когда оно правильно отражает действительность. Он считал, что практика как критерий истины характеризуется диалектическим единством относительного и абсолютного. Поэтому критерий практики никог-

да не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какое бы то ни было человеческое представление. Этот критерий, по мнению Ленина, настолько «неопределенен», и в то же время настолько определенен, чтобы успешно вести борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма.

Краеугольным камнем материалистической теории познания Ленин считал *принцип отражения* внешнего мира в человеческом сознании. Все знания проистекают из опыта, из ощущений, из восприятий, в которых так или иначе отражаются свойства вещей. Ощущение Ленин называл субъективным образом объективного мира. Но отражение, по его мнению, носит не механический, не зеркальный характер. Познание, каждая его форма или этап, пронизаны диалектикой. Поэтому и наука о познании, гносеология, должна строиться на принципах диалектики. Более того, Ленин считал, что диалектика и есть теория познания марксизма. Он подчеркивал мысль о единстве (тождестве) диалектики, логики и теории познания и считал, что классическим образом воплощения этого единства является «Капитал» Маркса.

Сам Ленин использовал материалистическую диалектику как метод познания во всех своих трудах, а также в политической и практической деятельности. Лениным был задуман труд по теории материалистической диалектики, подготовительные материалы к которому были опубликованы в 1929–1930 гг. под названием «Философские тетради». Наиболее важным и разработанным является фрагмент «К вопросу о диалектике», в котором дана характеристика двух коммунций развития, характерных для философии в XX в.

Разрабатывая *теорию исторического материализма* применительно к новым историческим условиям, Ленин особое внимание уделял гносеологическим аспектам. Подмечая с теми, кто отождествлял общественное бытие и общественное сознание, Ленин указывал: «Материализм вообще признает реальное бытие (материю), независимое от сознания, от ощущения, от опыта и т.д. человечества. Материализм исторический признает общественное бытие независимым от общественного сознания «человечества»¹. Общественное бытие и общественное сознание не тож-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 145.

дественны — совершенно точно так же, как не тождественно бытие вообще и сознание вообще, утверждал Ленин.

Философские труды Ленина необходимо оценивать в контексте исторической обстановки, в которой они создавались, не абстрагируясь от той ожесточенной идейно-политической борьбы, в которой участвовал Ленин и его последователи. Поэтому не случайно Ленин акцентирует внимание на проблеме *партийности*, распространяя ее не только на сферу политики, но и на сферу идеологии, в том числе и философии. Правда, партийность в этой последней сфере носит особый, а именно — мировоззренческий характер, а «партиями» выступают два основных философских направления, «две линии» — материализм и идеализм. «Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями... являются материализм и идеализм»¹.

Ленин приводит достаточно много аргументов для доказательства этого тезиса. Примечательно, что несмотря на острые политические расхождения в тот период, Ленин и Плеханов находились в одном «лагере», в одной «партии». Они оба боролись против субъективно-идеалистической философии махизма, защищая диалектический материализм.

Принцип партийности, по Ленину, не означает нигилистического отношения ко всем философам-идеалистам без разбора, не требует тотального отрицания идеализма вообще. Более того, «умный» идеализм он ценил гораздо выше «глупого» материализма — примитивного, вульгарного. Ленин сам учился диалектике «по Гегелю» и призывал к этому других, невзирая на идеалистический характер философской системы великого мыслителя.

* * *

После смерти Ленина философия марксизма в нашей стране развивалась не вглубь, авширь, ею овладевали все более широкие круги населения, но при этом она примитивизировалась и догматизировалась. Развитие философии происходило в основном в области философских проблем естествознания за исключением биологии (в период всевластия Лысенко) и кибер-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 380.

нетики, а также логики, эстетики, истории философии. Что же касается главного направления — диалектического и особенно исторического материализма, то их развитие блокировалось догматизмом. На марксизм смотрели как на единственно верное, законченное и неопровержимое учение. Эта тенденция, которую можно назвать ортодоксально-догматической, доминировала в течение десятилетий. Нормальное развитие научной мысли в сфере общественных наук находилось под жестким контролем руководящих партийных органов. Сложилась такая конструкция: политика первенствовала над идеологией, идеология — над общественными науками и философией в их числе. Это было особенно характерно для периода культа личности Сталина, но продолжалось и после него.

В двусмысленном виде выступала и сама идеология: претендуя на научность, она игнорировала принципы развития науки и ее выводы. Искажалось важнейшее требование диалектико-материалистической методологии — строгая объективность, критичность, независимость от каких-либо авторитетов внеучебного характера. В результате марксистская философия ослабила одни функции — мировоззренческую и методологическую, утратила другие, и прежде всего — критическую. Главной ее задачей стала идеологическая функция — обоснование текущей социальной практики и партийных решений.

В настоящее время сложились благоприятные условия для свободного развития философии. Однако эта свобода нередко используется для некомпетентной критики марксистской философии, в стремлении вообще отказаться от марксизма, в том числе и от того позитивного, что содержится в его философском учении. Однако отрицание марксизма столь же ошибочно, как и его признание в качестве вечной и абсолютной истины. Марксизм как философское учение не может быть вычеркнут из истории философской мысли, как не могут быть вычеркнуты учения Аристотеля, Гегеля, Канта и других мыслителей. Как любое учение, марксистская философия — продукт своего времени. Ряд ее положений не подтвердился дальнейшим развитием науки и общественно-исторической практики. Вместе с тем учения о материи, сознании, движении и развитии, материалистическая диалектика, теория познания, методология мышления сохранили свое значение и не могут быть отброшены как нечто негодное к употреблению.

Известный ученый, выдающийся математик А.Д. Александров в одном из своих выступлений говорил о том, что учение и взгляды Маркса складывались в другую эпоху и теперь во многом устарели. Но сохраняется «душа марксизма» (по словам Ленина) — диалектика, «конкретный анализ конкретной ситуации», соединение последовательной научности с активным гуманизмом.

Научная ценность философии марксизма признается и многими его противниками. Американский политолог З.Бжезинский в своей книге «Великий провал. Рождение и смерть коммунизма в XX столетии» счел необходимым отдать должное марксизму. Он пишет: «Марксизм представляет собой новый, исключительно важный и творческий этап в становлении человеческого мировоззрения. Марксизм означает победу активно относящегося к внешнему миру человека над пассивным, созерцательным человеком и в то же время победу разума над верой... Марксизм ставит на первое место систематическое и строгое научное изучение материальной действительности, так же как и руководство действием, вытекающим из этого учения».

Как философское учение марксизм представляет собой общечеловеческое достояние, которое необходимо изучать наряду с другими философскими учениями, созданными великими мыслителями.

Русская философия

Русская философия составляет важнейший элемент национального самосознания россиян. Как любое крупное явление, она самобытна и занимает почетное место в мировой культуре. В ней раскрывается уникальное богатство русского философского мышления.

Делом профессионалов и особой областью духовной деятельности философия в России начинает становиться в Новое время, когда в XVII в. были открыты школы и училища, включавшие философию в свои программы. Университеты в России появились лишь в XVIII в., что явилось одной из причин более позднего развития в ней самостоятельной философии по сравнению с Западной Европой, где университеты существовали с XII—XIII вв. Открытие Московского и Петербургского университетов дало мощный толчок оживлению отечественной философской мысли. Постепенно начали возникать собственно российские профессиональные кадры философов.

Многие традиции, вошедшие в отечественную философскую мысль, оформились еще в допетровские времена (XI—XVII вв.) в русле древне- и средневекового любомудрия. Оно было представлено именами митрополита **Илариона**, **Филофея**, **А.Курбского**, **Максима Грека**, **Симеона Полоцкого**. В петровское и ближайшее постпетровское время на поприще философии заметно себя проявили **Феофан Прокопович** и **Крижанич**. Философские идеи в России в это время часто носили этический и эстетический характер. Они были направлены на научение человека добродетельной жизни, возбуждали интерес к бытию и душе человека, общественно-политической проблематике. И хотя первые шаги русской философии и не отмечены крупными достижениями, однако ее влияние на развитие русской духовной культуры оказалось значительным. Это обнаруживается в исследованиях позднейшего периода истории России.

§ 1. Философские идеи XVIII века:

М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев

М.В. Ломоносов

Реформы Петра I имели своим следствием сближение русской и западноевропейской культуры, ускорившее процесс секуляризации философской мысли в России. Самый универсальный ум России XVIII в. — **Михаил Васильевич Ломоносов** (1711—1765). Он родился в Архангельской губернии в семье крестьянина-помора, учился в Москве в Славяно-греко-латинской академии, продолжил образование в Германии, где глубоко изучил философию и естествознание. Будучи энциклопедически образованным ученым, внесшим оригинальный вклад в такие разнородные области науки, как физика, химия, астрономия, механика, геология, география, лингвистика, философия, Ломоносов выдвинул идею отделения просвещения и научного познания от религии: «Нездороворассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии»¹.

Главный вклад Ломоносова в философию — обобщающие выводы мировоззренческого характера, которые логически вытекали из его научных исследований и которые явились естественнонаучным фундаментом его материализма.

Ломоносов развил атомистические идеи античности, конкретизировал фундаментальное положение Декарта о сохранении движения, выдвинул молекулярную концепцию строения вещества: корпускулы — молекулы, состоящие из элементов, т.е. атомов. Последние суть неделимые частицы, имеющие различное строение и способные образовывать однородную молекулу вещества. Ломоносову принадлежит гипотеза изомерии, т.е. такого явления, при котором тела одного и того же химического состава могут иметь разное строение и свойства.

Ломоносов экспериментально доказал факт сохранения массы (веса) веществ, участвующих в химической реакции. Данный факт он охарактеризовал как «всеобщий естественный закон»...

¹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 4. С. 375.

который «простирается и в самые правила движения»¹. Ему принадлежит идея механической природы теплоты, выдвинутая в противовес господствовавшему представлению о теплороде. Он писал, что частицы горячих тел вращаются быстрее, а более холодных — медленнее. Опираясь на достижения естествознания, Ломоносов высказывал предположение о наличии взаимной связи и развития живой и неживой природы: «...видимые на земли вещи и весь телесный мир не в таком состоянии были с начала от создания, как мы ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывают история и древняя география, с нынешнею соотнесенная, и случающиеся в наши века перемены земной поверхности»².

Значительный интерес представляет позиция Ломоносова в дискуссии по концепции Локка о первичных и вторичных качествах. В отличие от Локка он считал, что и первичные, и вторичные качества существуют объективно и зависят лишь от физических свойств составляющих их корпускул.

В теории познания Ломоносов обосновывал тезис о единстве эмпирических и теоретических исследований: эмпирические исследования — это руки, а теоретические — глаза ученого; таково образное представление Ломоносова о познавательном процессе. При этом он не проводил резкой грани между теоретическими обобщениями и философскими выводами из них.

В своих трудах Ломоносов уделял значительное внимание проблемам логики, которую он ставил в связь с риторикой. Ему принадлежит мысль об объективном содержании логических форм: слова служат для обозначения «идей, подлинные вещи или действия изображающих». Таким образом, и по содержанию, и по характеру обоснования, и по направленности взгляды Ломоносова соответствуют западноевропейской философской традиции.

А.Н. Радищев

В последней трети XVIII — начале XIX в. духовная жизнь России испытывает мощное влияние французского Просвещения. Этот период отмечен дальнейшим развитием науки и образования, особую роль в котором сыграл открытый в

¹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 3. С. 383.

² Там же. Т. 5. С. 574.

1755 г. Московский университет, ставший очагом передовой науки и культуры, развития свободомыслия.

Философская мысль этого периода развивается под влиянием социально-политических идей Руссо, Вольтера, Монтескье, материализма французских энциклопедистов. Политические и идейные события на Западе стимулировали развитие свободомыслия в России, а видные представители российского просвещения (Д.С. Аничков, С.Е. Десницкий, Я.П. Козельский, П.С. Батурин, Н.И. Новиков и др.) выступали с критикой многих сторон российской действительности, однако возлагали надежды на «просвещенного государя», «философа на троне». Они видели предназначение философии в том, чтобы формировать «генеральные принципы науки».

В этот период в России формируются революционные идеи, родоначальником которых был **Александр Николаевич Радищев** (1749—1802). Выступая с критикой крепостного права и самодержавия, он приходит к выводу, что самодержавие не способно облегчить положение народа. В сочинении «Путешествие из Петербурга в Москву», за издание которого он был осужден на смертную казнь, замененную ссылкой в Сибирь, Радищев описывает тяжкий труд, бесправие и нищету крестьян, скрытые за внешним блеском «блаженствующего» государства, выдвигает идеи о необходимости революционного просвещения народа.

В сибирской ссылке Радищев написал свой философский труд «О человеке, его смертности и бессмертии». Это фундаментальное произведение состоит из четырех частей. В первых двух частях проблема смертности и бессмертия рассматривается с материалистических позиций. Опираясь на достижения естествознания XVIII в., идеи французских энциклопедистов и русскую материалистическую традицию, идущую от Ломоносова, Радищев показывает зависимость духовной жизни человека от тела и приходит к выводу, что смерть тела неминуемо влечет смерть души. Радищев подчеркивает, что человек — верхняя ступень лестницы постепенного совершенствования живых существ. Он отличается творческим характером своей природы, тем, что сам себя создает. Само несовершенство его физической организации становится мощнейшим побуждением к развитию. Радищев спрашивает: неужели сия, удивления достойная постепенность прерыва-

ется, останавливается, ничтожествует, дошедши до человека?! Невозможно! Радищев утверждает, что дальнейшее развитие человека и обретение им высшей, «богоподобной гуманности» неизбежно.

На этом основании Радищев не считает возможным отождествление всех смертных живых существ, не наделенных сознанием, с человеком. Человек — особое духовное существо, которое в силу своей духовной организации бессмертно.

Однако в двух последних частях своего сочинения Радищев выступает с противоположных позиций, объявляя душу бессмертной. Рассматривая природу мышления и чувств, он приходит к выводу, что познание несводимо к чувственному опыту, мышление же по своей природе нечувственно. А поскольку душа человека есть «существо само по себе», она проста, принципиально отлична от телесности, непротяженна, а значит, неразделима среди всех чувствований и мыслей, поскольку она бессмертна. Радищев подчеркивает важность качественной определенности души, ее единства, благодаря чему человек «сего мгновения» — тот же, что был вчера, он может вспоминать, сравнивать, рассуждать.

Другим доказательством бессмертия души Радищев считает наличие цели жизни как стремления к совершенству и вечному блаженству. И поскольку Бог сотворил нас не для того, чтобы мы считали такую цель недостижимой, поскольку разумно полагать, что после смерти одной плоти человек обретает другую, более совершенную, и благодаря этому продолжает свое непрерывное совершенствование. Радищев аргументирует это утверждение ссылкой на Лейбница, который сравнивал переход из одного состояния тела в другое с превращением гусеницы в бабочку. Главный же аргумент тезиса о бессмертии души — закон сохранения энергии («силы»). И если в природе невозможно исчезновение силы, то и «мыслительность», «духовность», «душа», будучи одной из совершенных сил, не исчезает бесследно. О значимости проблематики труда Радищева свидетельствует то, что во многом он предвосхищал идеи русского космизма, пытавшегося практически разрешить задачу бессмертия («воскрешения отцов»).

§ 2. П.Я. Чаадаев. Западники и славянофилы

Победоносный исход Отечественной войны 1812 г. обнажил последствия европеизации России, осуществленной Петром I. Позитивные результаты такой политики были очевидны: активная торговля с Европой и ускорение экономического развития страны, бурное развитие науки, искусства, архитектуры, переориентация интересов общества в сторону духовной, по преимуществу светской культурной жизни. Занятие наукой и искусством стало важнейшим признаком исключительности личности: «аристократы духа» определялись интеллигентностью и образованностью. Что же касается негативных последствий, то главное из них — разлом русской культуры на европейскую и народную, пренебрежительное отношение к национальным корням, искусственный разрыв культурной эволюции, отказ от национальных традиций.

Попытка разрешить это противоречие и была предпринята *«западниками»* и *«славянофилами»*: и те, и другие, будучи патриотами, тревожно размышляли о будущем России и предлагали единственно возможные с их точки зрения пути ее развития. По существу, дискуссии *«западников»* и *«славянофилов»* являлись выражением стихийно складывавшегося цивилизационного подхода к пониманию общественных процессов, т.е. такого представления, которое видит в основе общественной жизни культуру как некое системообразующее начало, определяющее пути общественного развития и способы управления им.

Как идейное течение западничество восходит к философии П.Я. Чаадаева.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — философ и общественно-политический деятель, участник Отечественной войны 1812 г., современник и друг Пушкина. П.Я. Чаадаев первым в истории русской мысли создал систему, в которой объединил религиозно-философское мирозерцание, историософию и социологию. Его идеи наиболее полно выражены в *«Философических письмах»*. Этот труд он сам и его современники рассматривали как полную и глубоко продуманную единую философскую систему. Как религиозный мыслитель Чаадаев утверждал, что лишь под влиянием религии человеческий род может исполнить свое

конечное предназначение. Естественный ход умственного развития, — неоднократно подчеркивал Чаадаев, — состоит в принятии некоторых религиозных истин как апприорных, которые предшествуют собственному движению разума. Естественные основы философии он видел в фактах, которые называл первичными. Что же касается *основополагающих* фактов, то они не могут быть выведены ни из предшествующих фактов, ни доказаны сами по себе и являются предметом веры. Поэтому устранение веры из философии равносильно уничтожению самой философии. Вера, — утверждает Чаадаев, — стоит в начале и в конце пути, пройденного как отдельным человеческим разумом, так и человечеством в целом.

Главные темы его сочинений — Россия и философия истории. Свой взгляд на социальные процессы Чаадаев обосновывает, опираясь на разработанную им онтологию и гносеологию.

Онтология Чаадаева по праву может быть признана как предтеча всеединства — целого направления философской мысли России XIX в. В основе мира лежит великое «ВСЕ», оно объективно и не зависит от человека. «Великое «ВСЕ» суть ипостаси Бога, оно существует в формах мира физического и мира духовного. Его существование объясняет, почему во всей совокупности существ имеется «абсолютное единство»... Хотя каждое из них специфично, имеет собственную структуру и подчинено собственным законам, все многообразие мира едино, подчинено законам всеобщим, благодаря чему существует «параллелизм двух миров»¹.

Представление о физическом мире соответствует у Чаадаева учению Ньютона, он механистически трактует движение и разделяет идею «изначального толчка». Мыслитель опирается также на античный атомизм, ссылается на данные астрономии, механики, физики, физиологии, учитывает взгляд Лапласа, согласно которому существуют естественные причины, определяющие прошлое, настоящее и будущее Вселенной.

Основополагающая идея **гносеологии** — объективная обусловленность сознания. Чаадаев утверждает, что иного разума, кроме подчиненного, не существует. Чему же подчинен разум, познающий физический мир? — Законам этого мира, — отвеча-

¹ Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и письма. Т. 1. М., 1991. С. 371.

ет Чаадаев. Поэтому инструментами познания физического мира являются «естественные средства опытности», рассуждение и интуиция, которую он оценивает как одно из самых деятельных орудий человеческого разума. Используя эти средства познания, человек подчиняется закону, который раскрывается перед ним в движении вещей, и познание достигает высочайшей степени достоверности. Благодаря познанию природы человек может предвидеть некоторые явления и с невероятной силой воздействовать на неодушевленную материю.

Познание духовного мира Чаадаев сравнивает с познанием мира физического, ибо все явления физического мира воспроизводятся в мире интеллектуальном. Поэтому и явления духа могут быть выведены по аналогии с явлениями материального мира. Но Чаадаев далек от того, чтобы так упрощенно трактовать духовный мир и способы его познания. Духовный мир не есть мир чисел, количеств, конечного, не есть мир неотвратимых и точно фиксируемых следствий. Он есть мир свободных актов воли, и поэтому средства познания физического мира здесь неприменимы. Все движение человеческого духа Чаадаев трактует как отражение непрерывного действия Бога на мир. Поэтому законы духовного мира непознаваемы с помощью обычных средств, ибо человек ничего не может знать о жизни потусторонней. Нам невозможно собственными силами возвыситься до познания того всеобщего закона, который неизбежно относится и к тому, и к другому миру. Такой закон «нам должен быть преподан высшим разумом».

Представляет интерес и *антропология* Чаадаева, в которой он обосновывал концепцию родовой сущности человека. Он подчеркивал что человек — не самодовлеющая индивидуальность, так как его духовность унаследована «от наших предшественников на земле». Мы пользуемся мировым разумом, той его долей, которую восприняли в продолжение личного существования. Мысль человеческая есть мысль рода человеческого, и в мире сознания ничто не может возникнуть само собой, как нечто совершенно обособленное. Лишенные общения с другими, мы бы щипали траву, а не размышляли о своей природе, — подчеркивает Чаадаев. Без включения в человеческую культуру человек был бы просто-напросто двуногим млекопитающим.

Чаадаев далек от того, чтобы определять родовую сущность человека как нечто абстрактно-всеобщее. Родовая сущность че-

ловека реализуется лишь в сообществе с конкретными людьми, в рамках национальной культуры. У разных народов формируются особый образ жизни и особая точка зрения, национальное сознание, «домашняя нравственность, личное чувство, вследствие которого они осознают себя как бы выделенными из остальной части человеческого рода»¹. Поэтому человек принадлежит человечеству вообще лишь через принадлежность к нации, и поэтому патриотизм — общий закон, нормальное состояние человеческих чувств. Народы — существа нравственные, и поэтому понимание истории должно быть осуществлено с позиций нравственности.

Основополагающий принцип всей *историософии* Чаадаева — представление об истории как о созидании в мире «Царства Божия». Течение исторических событий и ум отдельного человека управляются не принципами и не деятельностью личности, но Провидением, — полагал Чаадаев. «Истина едина: Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования — все это не иное что, как прозрение и соединение всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря — *осуществленный нравственный закон*»². Чаадаев подвергает критике повествовательную, эмпирическую историософию, которая ограничивает себя задачей овладеть как можно большим количеством фактов и объяснять все деятельностью личности, игнорируя «высший закон». Неприемлемой для Чаадаева является и «основоположение об однородности природы всех людей», теория «естественного развития человеческого духа». Историософия призвана ответить на вопрос: существуют ли общие законы развития человеческих сообществ? Чем определяется единство истории человечества? Каков «всеобщий закон», управляющий историей? Обретение истины в понимании истории предполагает выработку определенного способа понимания фактов, а не механическую проработку их совокупности. Философия истории должна найти *принцип* единства истории человечества, ее всеобщий закон. Законосообразность исторического процесса означает наличие исторической необходимости, которую Чаадаев связывает с понятием свободы. Свобода

¹ Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и письма. Т. 1. М., 1991. С. 397.

² Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 138.

подчинена необходимости, поскольку лишь та деятельность свободна, которая ее (необходимость) учитывает. Всякий раз, когда мы отступаем от закона, «наши действия определяются не нами, а тем, что нас окружает»¹.

Христианство для Чаадаева выступает как условие развития культуры. Он выдвигал идею религиозного единения человечества под эгидой христианства как носителя истинной духовности и мощного нравственного потенциала. Однако Чаадаев резко противопоставлял католическую и православную церковь, отдавая предпочтение католицизму, который, по его мнению, обусловил превосходство западноевропейской культуры над отечественной. Он писал: «По вине роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии»². Он обвиняет православную церковь в сохранении крепостничества в России, поскольку она «не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой»³. В прокламации в связи с событиями революции 1848 г. в Европе он выражает протест против монархии, которая также опирается на православную церковь. Поэтому Чаадаев делает вывод, что только католичество является единственным носителем христианского начала. Нации и индивидуумы имеют свой характер и миссию, «народы — существа нравственные, точно так же, как и отдельные личности, их воспитывают века, как людей — годы»⁴. В свете этого постулата Россия характеризуется им как страна отсутствующих традиций, поскольку «мы пришли позже других», мы не принадлежим ни Западу, ни Востоку, наша история — небытие: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»⁵.

Высказанные Чаадаевым в первом «Философском письме» идеи вызвали резко негативную реакцию. По поводу его публикации Николай I наложил следующую резолюцию: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного». Немедленно последовавшее ме-

¹ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и письма. Т. 1. С. 375.

² Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 26.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 20.

дицинское освидетельствование Чаадаева завершилось заключением, что его ум расстроен. Через месяц царь написал на донесении Особой комиссии: «Чаадаева продолжать считать умалишенным и как за таковым иметь медико-полицейский надзор».

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев писал, что не может любить свою родину с закрытыми глазами. Позднее он подчеркивал, что не принадлежит к числу тех, кто подводит все — историю, философию, религию под свою теорию, что несколько раз менял свою точку зрения, когда осознавал свою ошибку. «Я горжусь тем, что сохранил независимость своего ума и характера в том трудном положении, которое было создано для меня, и смею надеяться, что мое отечество оценит, кто я».

Русский мыслитель неоднократно подчеркивал, что именно в силу своей отсталости Россия может избежать ошибок и заблуждений Европы и дать разрешение всем вопросам, возбуждающим споры. Она призвана завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, и ответить на вопросы, которые занимают человечество. Освоив все ценное, что есть в Европе, Россия может стать центром религиозного синтеза и интеллектуальной жизни. Тем не менее сегодня «мы не внесли никакой лепты в развитие народов», заключает Чаадаев.

Сказанное характеризует Чаадаева как явление крупное, самобытное. Его труды во многом определили ход развития русской философии и культуры. Неудовлетворенность настоящим, вера в будущее, стремление реализовать огромный, но все еще невостребованный нравственный и интеллектуальный потенциал русского народа — такова задача, которую поставил Чаадаев и за решение которой по-своему боролись российские *западники* и *славянофилы*.

Как особое идейное течение *западничество* оформилось в деятельности кружка Н.В. Станкевича. В московский кружок западников входили А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, Н.П. Огарев, В.П. Боткин, К.Д. Кавелин и другие. Тесную связь с кружком имел В.Г. Белинский. Западническую ориентацию имели И.С. Тургенев, П.А. Анненков, И.И. Панаев. Западничество в целом характеризуется европейской ориентацией мысли, интересом к западноевропейской философии, борьбой за «исправление» исторического развития России, перевод ее на пути европейской цивилизации. Свое конкретное выражение оно получало в литературно-критических статьях, дискуссиях, философских произ-

ведениях. По характеру социальной ориентации западничество неоднородно: часть его представителей (Белинский, Герцен, Огарев) составляло радикальное крыло, а большинство принадлежало к либеральному направлению.

В противовес западникам *славянофилы* (К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков) выступили с обоснованием особого пути исторического развития России, принципиально отличного от западноевропейского. Область теоретических интересов славянофилов определялась задачей выявления самобытности русской истории, ее национальной исключительности. В своем понимании особенностей мировоззрения и исторической миссии славян они опирались на тезис о самоценности и самодостаточности русского национального сознания и культуры. Славянофилы полагали, что в сфере политической жизни русское национальное сознание получает наиболее адекватное выражение в монархии, которая предохраняет общество от политических и формально-юридических отношений. По мнению **К.С. Аксакова** (1817—1860), в сознании русского народа понятия «государство» и «страна» противоположны. «Страна» в народном понимании означает общину, которая живет по внутренним нравственным законам и предпочитает путь мира, следуя учению Христа. Государство же функционирует в соответствии с внешним законом, извлекая пользу от принуждения. Такое разделение открывало путь к идеализации русской истории, «старой» «извечной» «святой Руси», не тронутой фальшью цивилизации. Аксаков утверждал, что русская история является «всеобщей исповедью», ее можно читать так же, как «житие святых».

Противопоставляя русскую и европейскую культуры, славянофилы доказывали необходимость для России следовать самобытным путем. Так, **И.В. Киреевский** (1806—1856) характеризует древнерусскую образованность как цельную и разумную, а западную — как построенную на принципах дуализма и рационализма. На Западе государство возникло в результате насилия и завоеваний, утверждал он, а в России — на базе естественного развития национальной жизни. Разделению западного общества на классы он противопоставляет единодушные классы старой России. Земельная собственность на Западе является основой гражданских отношений, а в России она служит выражением личных отношений. Формально-логическая законность Запада противоположна законам Древней Руси, вырастающим из самой жизни

(вспомним «Русскую правду» Ярослава Мудрого). Целостность жизни старой России достигалась благодаря постоянной памяти об отношении всего временного к вечному, человеческого к божественному. Киреевский призывал, не вытесняя из духовной жизни России европейское просвещение, дать ему высший смысл и дальнейшее развитие, обеспечив проникновение в убеждения всех ступеней и сословий «тех начал жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви».

Наиболее выдающейся личностью среди славянофилов был А.С. Хомяков (1804—1860). Разделяя точку зрения Киреевского, он формулирует основные принципы бытия национального сознания россиян. Это прежде всего принцип *соборности*, или общинности, как единства и свободы, опирающийся на любовь к Богу и его истине и на взаимную любовь ко всем, кто любит Бога. Отсюда — идеализация русской общины, «мира» с его сходами, принимающими единодушные решения, с его понятием справедливости как соответствия обычаю, совести, внутренней истине. Славяне, — писал Хомяков, — земледельческие народы, которым чужды воинственность и аристократизм, они демократы, приверженные идеям гуманности. В отличие от других славянофилов Хомяков не идеализирует Россию, полагая, что «опротечивые» реформы Петра I принесли разрушение ее политической жизни, уничтожив равновесие между либерализмом и консерватизмом.

Хомяков является автором оригинальной философской концепции, которая была продолжена Соловьевым. Он критически относился к философии Гегеля, доведшего рационализм до предела, выдавая «закон понимания» за «закон всецелого духа». У Гегеля идея предшествует предмету, тогда как логически предмет предшествует понятию, которое есть «понимаемое в понимающем».

В своей критике гегелевского рационализма Хомяков придавал особое значение таким внелогическим моментам познания, как воля, вера, эмпатия, полагая, что живая истина и особенно истина Божия не укладывается в границах логического постижения: необходима гармония всех познавательных способностей человека, веры и рассудка.

Хомяков считал, что Западная Европа не воплотила христианского идеала целостности жизни вследствие чрезмерного преобладания логического знания и рассудочности. Но и Россия до

сих пор не осуществила его, во-первых, потому, что всесторонняя цельная правда по природе своей развивается медленно, и, во-вторых, потому, что русский народ до сих пор уделял слишком мало сил разработке логического знания, которое необходимо сочетать со сверхлогическим.

Этические воззрения Хомякова носят выраженный религиозный характер. Человек наделен волей и свободой, которая предполагает выбор между любовью к Богу и себялюбием. Он греховен от природы, и только Бог может указать ему путь свободы и спасения от греха. Он будит в человеке сознание своей вины и в то же время проявляет к людям отеческую любовь, объединяет себя с каждым, кто его не отвергает. Огромное значение Хомяков придавал церкви как органичному целому, главой которого является Иисус Христос. Церковь одна есть носительница истины веры, и познание этой истины предполагает единение всех верующих: грех и неведение являются уделом каждого в отдельности, а полнота разума, так же, как и святость, принадлежит единству всех членов церкви. Отсюда главный принцип церкви — соборность как свободное единство верующих, основанное на любви к Христу и божественной праведности. Характерно, что под словом «церковь» Хомяков понимал православную церковь как единственно истинную.

Хомяков верил в великую историческую миссию России — стать центром мировой цивилизации. Путь к реализации этой миссии — не в том, чтобы быть самой богатой или самой сильной страной, а в том, чтобы быть «самым христианским из всех человеческих обществ».

Идеализация православия, которому присущи безмятежность, внутренняя цельность духа, характерна для всех славянофилов. Если для западного богословия свойствен абстрактный рационализм, то для русского православия X—XII столетий стало определяющим стремление к цельности бытия, внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского.

В работах славянофилов утверждается, что реформы Петра I явились причиной своеобразного дуализма русской культуры, элитарный слой которой обращен на Запад, а народный — на Восток. Представляется однако, что этот дуализм имеет гораздо более давние корни, восходящие к периоду принятия христианства.

§ 3. Русская материалистическая философия XIX века

В середине XIX в. в России сформировалось и получило развитие материалистическое течение в философии, представленное именами А.И. Герцена, Н.П. Огарева, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, М.А. Антоновича и др. В социально-политическом плане эти мыслители принадлежали к революционной демократии, боровшейся против крепостничества и самодержавного абсолютизма. Многие из них прославились как публицисты и литературные критики. Журнальная публицистика служила для них главной трибуной пропаганды философских и социально-политических воззрений. Некоторые революционные демократы и прежде всего Герцен и Чернышевский создали труды, вошедшие в историю философской мысли.

А.И. Герцен

Своеобразие Александра Ивановича Герцена (1812—1870) как мыслителя состоит в том, что он один из первых в истории не только русской, но и мировой философии предпринял попытку, критически переработав диалектику Гегеля, освободить ее от идеализма и соединить с материализмом. Эта попытка четко выражена в работе «Дилетантизм в науке» и особенно в «Письмах об изучении природы», написанных в 1843—1845 гг. — в годы, когда еще только формировались философские взгляды Маркса и Энгельса.

Герцен ясно видел, что основной недостаток существовавших в то время систем материализма состоял в их метафизичности. Материализм со стороны метода, отмечал он, стоит несравненно ниже идеализма. Герцен стремился сделать материализм «философски логичным», понимая под логикой *диалектику*, которая нашла наиболее полную и глубокую разработку в трудах Гегеля.

К критике философии Гегеля Герцен подходит диалектически: он не отбрасывает ее начисто, как это сделал Фейербах, а берет из нее все ценное и прогрессивное в его понимании и прежде всего — идею развития. По словам Герцена, гегелевская «Логика

ка» — это плод всего прошедшего мышления, семя огромного могучего дуба. Условия для развития этого семени, по его мнению, еще не сложились, но стоит только понять возможности, заложенные в диалектическом методе и «развернуть скобки», как «дерево познания и жизни» развернется «с зелеными шумящими листьями, с прохладной тенью, с плодами сочными и питательными»¹. Герцен чувствовал огромную силу диалектики, называя ее «могучим тараном» и «алгеброй революции». «В наше время подвиг Гегеля состоит именно в том, что он науку так воплотил в методу, что стоит понять его методу, чтобы почти совсем забыть его личность, которая часто без всякой нужды высказывает свою германскую физиономию и профессорский мундир берлинского университета»².

Герцен одним из первых обнаруживает противоречие между прогрессивным методом и консервативной философской системой немецкого мыслителя. Он упрекает Гегеля за то, что последний приносит все сущее, все временное в жертву мысли и духу и тем самым подавляет логикой природу, рассматривая природу и историю как прикладную логику. Под логикой следует понимать, как утверждает Герцен, отражение в человеческой голове наиболее общих связей и закономерностей реального мира, отражение объективной логики бытия. «Логика хвастается тем, что она а priori выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом: еще более — они сами выводят логику а posteriori»³.

Герцен рассматривает законы и формы мышления как отражение законов действительности, как осознанные законы бытия. Человек не навязывает своего разума природе, а лишь осознает то, что есть в ней. Разум человека не находится где-то вне природы, он есть лишь «разумение природы о себе». Человек есть часть природы и только относительно противоположен ей. Говорить о действительном противоречии между человеческим разумом и природой можно было бы только в том случае, если бы материальный мир был незакономерным или, как выражается Герцен, «нелепым» и «нецелесообразным».

¹ Герцен А. И. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1948. С. 43.

² Там же. С. 186.

³ Там же. С. 327.

У Герцена имеются догадки о роли в познании *материальной человеческой деятельности*. Он, например, утверждает, что «мышление без действий — мечта». Он отводит большую роль технике в деле преобразования природы. Человек, считает он, есть не только мыслящее, но и действующее существо, а «деяние есть живое единство теории и практики»¹. Критикуя идеалистов, замыкающихся в «морозных сферах абстракций», Герцен пишет, что «человек призван не в одну логику, — а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный»².

Здесь Герцен близок к пониманию человека не как просто биологического, но и социально-исторического существа, активно участвующего в изменении природы и преобразовании общественной жизни. Однако Герцен не сумел осмыслить практику как материально-чувственную общественно-историческую деятельность и в ряде его высказываний дается идеалистическое определение истины; критерий истины, считал он, можно найти только в мышлении, но в мышлении, «освобожденном от личного характера».

Герцен не ограничивается утверждением, что законы мышления есть осознанные законы бытия, он видит, что само бытие находится в непрестанном движении, что оно развивается путем борьбы противоположных начал. А раз так, то законы мышления, категории логики не могут рассматриваться статичными, раз и навсегда данными. В логику должно войти движение, развитие. Чаще всего Герцен говорит о логике в широком смысле слова, о логике, которая совпадает с диалектикой, с наукой о методе, с теорией познания. Это логика диалектическая, хотя данный термин Герценом не употребляется. Следуя гегелевской терминологии, он называет логику наукой о разуме и отличает ее от формальной логики — логики рассудка. Логика разума, считает Герцен, это высшая школа, раскрывающая основные закономерности бытия.

Логика формальная, или логика рассудка, — это, по Герцену, низшая ступень логики, «внешняя механика мышления». Она не лишена достоинств, отчетлива, ясна, просто необходима, так как

¹ Герцен А.И. Полн. собр. соч. Т. 3. Петербург, 1919. С. 217—218.

² Там же. С. 222.

приучает мышление к строгости и осмотрительности. Но она явно недостаточна для познания. Рассудок, по мнению Герцена, есть момент разума, или анатомия мышления, которая разлагает целое на части, детали, не заботясь об их связи и единстве.

В отличие от Гегеля, Герцен рассматривает законы диалектики прежде всего как законы материального мира, а затем уже как законы мышления. Много внимания он уделял таким вопросам, как соотношение философии и естествознания, общего и отдельного, рационального и эмпирического. Плодотворны его идеи о единстве анализа и синтеза, индукции и дедукции. Философия как метод и как мировоззрение ничто, если она не опирается на данные конкретных наук, но и наука в свою очередь не может обойтись без философского метода, без логики.

Герцен критикует идеалистов, погрязших в философских абстракциях, ничего не желающих знать о конкретных фактах и загоняющих природу «в примечания к философской системе». Не менее резко он критикует и «роющихся в земле специалистов», т.е. естествоиспытателей, страдающих «мыслелюбью», игнорирующих философию и потому потонувших в бездне частных фактов. Герцен метко замечает, что заядлые противники логики и философии из числа естествоиспытателей-эмпириков попадают в объятия теоретических мечтаний и вымыслов, «не уступающих иногда по нелепости самому трансцендентальному идеализму». Самые крайние эмпирики при всем их желании не могут обойтись без философии и логики, хотя они при этом пользуются наихудшими их образцами. «У человека для понимания нет иных категорий, кроме категорий разума; частные науки, враждуя против логики, дерутся ее орудиями, даже переносят ошибки формальной логики себе»¹. Герцен критикует как эмпириков («классиков», по его терминологии), так и идеалистов-рационалистов («романтиков»), отрывающих эмпирию от умозрения или умозрение от эмпирии. Без опыта, без эмпирии нет науки, как нет ее и в одностороннем эмпиризме. Опыт и умозрение — это две необходимые ступени одного и того же знания. Взятые изолированно друг от друга оба момента познания «не приведут к делу». Их необходимо брать в единстве, они подобны двум маг-

¹ Герцен А.И. Избр. филос. произв. Т. I. С.111.

дебурским полушариям, которые ищут друг друга и которых после встречи «лошадьми не разорвать».

Природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетании, говорил Герцен. Ведь в ней бесконечное не отделено от конечного, вечное от временного, единство от многообразия. А раз это так, то и истину следует понимать как «единство одно-сторонностей», как взаимосвязь и единство противоположных сторон, которые нельзя отделить друг от друга.

Но находятся недоверчивые и осторожные «пытатели», которые хотят разделить полюсы магнита, требуя того или другого. Это очень похоже на требование: «Кошелек или жизнь!» Храбрый человек, полагает философ, смело ответит: «ни того, ни другого», ибо нет необходимости ради чьего-то каприза жертвовать тем или другим.

Герцен предполагал, что философия Гегеля является высшей точкой развития идеализма и что дальнейший прогресс в философии возможен лишь на путях эмпиризма, под которым в данном контексте понимался материализм. «Без сомнения, — писал Герцен, — Гегель поставил мышление на той высоте, что нет возможности после него сделать шаг, не оставив совершенно за собой идеализма, но шаг этот не сделан, и эмпиризм хладнокровно ждет его; зато, если дождется, посмотрите, какая новая жизнь разольется по всем отвлеченным сферам человеческого ведения! Эмпиризм, как слон, тихо ступает вперед, зато уж ступит хорошо»¹.

Сам Герцен сделал многое для того, чтобы вдохнуть новую жизнь в философию, вооружить материализм диалектическим методом или, что то же, сделать диалектику материалистичной. Он одним из первых в истории мировой культуры предпринял попытку создания материалистической логики, в которой бы «было диалектическое сердце», новой логики, совпадающей с диалектикой и теорией познания и представляющей собой орудие познания и преобразования мира.

Однако эта задача осталась для Герцена, Чернышевского и других представителей этого течения до конца не решенной. Герцен, по известному замечанию Ленина, вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим.

¹ Там же. С. 121.

Ему не удалось распространить материализм на сферу общества, а без материалистического понимания истории не может быть целостного диалектико-материалистического мировоззрения.

Концепция *философии истории*, сложившаяся у Герцена, выглядела следующим образом: решающая роль в истории принадлежит народу, жизнь которого так же независима от нашей воли, как и развитие природы. История представляет собой объективный процесс. Как и природа, человечество развивается стихийно, бессознательно. Сознание людей неразвито. Это касается как низов, так и верхов общества: из-за нищеты, бедности, работы так же трудно ясно видеть вещи, как из-за богатства, пресыщения и лени, — полагает философ. Каким же путем можно приобщить народные массы к достижениям науки, просветить их? Прежде всего надо накормить людей. Нет образования при голоде: чернь будет чернью до тех пор, пока не выработает себе досуга, необходимого для развития. Это вопрос, от разрешения которого зависит не только насущный хлеб большинства, но и его цивилизация.

Вынужденный эмигрировать, Герцен стал свидетелем революции 1848 г. во Франции. Поражение революции и кровавое подавление восставших произвело на него удручающее впечатление. Он сразу избавился от иллюзий, связанных с идеологией «западничества», которые он разделял в 1842—1844 гг. «Видя, как Франция смело ставит социальный вопрос, я предполагал, что она хоть отчасти разрешит его, и оттого был, как тогда называли, западником. Париж в один год отрезвил меня, — зато это был 1848... По странной иронии, мне пришлось на развалинах Французской Республики проповедовать на Западе часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевские... и на что я возражал»¹, — так характеризует в 60-х годах Герцен тот коренной идейный переворот, который произошел в его философско-исторических воззрениях. «Западничество» Герцена, по его словам, определялось главным образом ненавистью к николаевскому самовластию и петербургским порядкам, а также книжными, чисто теоретическими представлениями о Западе. Подавление народного выступления в 1848 г. исцелило Герцена от преклонения перед буржуазной демокра-

¹ Герцен А.И. Избр. филос. произв. Т. II. С. 274—275.

тей. Однако ненависть к крепостничеству и самодержавию не талась. Но надежды на преобразование общественных отношений Герцен отныне связывает исключительно с крестьянской общиной. Община, по его словам, спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации. Он считал, что община станет основной ячейкой будущего социалистического общества в России.

Н.Г. Чернышевский

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889), как и Герцен, шел по пути соединения философского материализма и диалектического метода, используя, главным образом, учения Фейербаха и Гегеля.

В своих важнейших философских трудах («Критика философских предубеждений против общинного владения», «Антропологический принцип в философии», «Суеверие и правила логики» и др.). Чернышевский придерживался *антропологического принципа* Фейербаха, объясняя общественную жизнь свойствами и потребностями человека как преимущественно биологического существа. Он утверждал, что «принципом философского воззрения на жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия...»¹. А именно эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме своей реальной натуры, другую натуру, то последняя непременно обнаруживалась бы в чем-нибудь. Но так как она не обнаруживается ни в чем, и все, что происходит в человеке, происходит по одной реальной натуре, то, говорил Чернышевский, — никакой другой натуры в нем нет. Это доказательство, считает философ, имеет совершенную несомненность. С одной стороны, человек есть существо физическое, с другой стороны, ему присуща духовная жизнь. Духовная деятельность не тождественна матери-

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1939—1953. Т. 7. С. 240.

альной деятельности, но она не привнесена откуда-то извне, а является естественным продолжением «реальной натуры».

Чернышевский считал, что нет и не может существовать особого, «философского» знания мира, отличного от естествознания. Настаивая на принципиальном тождестве философии и естествознания, на единстве законов природы и человеческого существования, он упускал из виду социальную специфику человека как общественного существа. «Реальная натура» человека остается у Чернышевского абстракцией антропологизма, как и у Фейербаха.

Чернышевский считал, что мир един и по своей природе материален. В природе нечего искать идеи, говорил он. В ней разнородная материя с разнородными качествами. Качественно разнобразная и в то же время единая в своей основе материя находится в непрерывном движении.

Значительное внимание Чернышевский уделял *проблемам познаваемости мира*. Он был убежден, что в человеческом сознании в целом правильно отражается то, что существует объективно, независимо от субъекта. Говорить, что мы имеем лишь знание наших представлений о предметах, а прямого знания самих предметов у нас нет, значит отрицать нашу реальную жизнь, отрицать существование нашего организма.

Чернышевский весьма критически относится к популярному в его время кантианству. По его словам, трансцендентальные и априорные формы познания «придуманы Кантом для того, чтобы отстоять свободу воли, бессмертие души и существование Бога, промысел Божий о благе людей на земле и о вечном блаженстве их в будущей жизни, — чтобы отстоять эти дорогие сердцу его убеждения от кого? — собственно, от Дидро и его друзей; вот о чем думал Кант»¹. Чернышевский критикует Канта не за реализм, выразившийся в признании объективного существования «вещей в себе», а за попытку обосновать принципиальную непознаваемость этих вещей.

Называя агностицизм и субъективный идеализм «иллюзионизмом», Чернышевский читал, что истинность или ложность человеческого познания выявляется практической жизнью. «Приговор дает сам человек своею жизнью; «практика», этот непрелож-

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 15. С. 198.

ный пробный камень всякой теории, должна быть руководительницей нашей и здесь»¹. Практику Чернышевский называл *полной разоблачительницей обманов и самообманов не только в практических делах, но также «в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критерием истинных спорных пунктов»*². Чернышевский стремился включить практику в теорию познания не только в качестве критерия истины, но и в качестве движущей силы, основы и цели познания. Теория должна служить людям, а для этого она должна быть истинной, ибо «теоретическая ложь непременно ведет к практическому вреду»³.

Понятие практики Чернышевский определял довольно широко, трактуя ее как «действительную жизнь». «Материальное условие быта» (жилище, пища, добывание средств для поддержания жизни) играют, по его словам, «едва ли не первую роль в жизни», составляют «коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни». Наконец, утверждение, что «главная движущая сила жизни промышленное направление», приближает взгляды Чернышевского к материалистическому пониманию истории.

К процессу познания Чернышевский подходил с позиций не только материализма, но и диалектики. Не признавая «вечных» и «отвлеченных истин», он настаивал на том, что *истина всегда конкретна*, поскольку «в действительности все зависит от обстоятельств, от условий места и времени»⁴. Этот принцип Чернышевский иллюстрирует таким простым примером — благо или зло дождь? Вопрос поставлен отвлеченно, неконкретно, поэтому определенно ответить на него нельзя.

Наряду с принципом конкретности Чернышевский обосновывает *принцип полного и всестороннего исследования*, чтобы можно было получить «живое понятие о всех действительных качествах предмета»⁵.

Конкретность и всесторонность — условие *объективной истины исследования*, к которой должен стремиться подлинный

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 2. С. 102—103.

² Там же.

³ Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1951. С. 244.

⁴ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 3. С. 208.

⁵ Там же. С. 207.

ученый. Чернышевский иронически отзывается о метафизиках-субъективистах, каждый из которых брал из истины только то, что ему нравилось, а некую неприятную для него истину отвергал, без церемонии признавая, что приятное заблуждение кажется ему гораздо лучше беспристрастной правды.

Опираясь на философский материализм и диалектику, Чернышевский разработал свою *эстетическую теорию*. В произведениях искусства должна отражаться жизнь, взятая в ее типических образах. С этих позиций Чернышевский критикует теорию «чистого искусства». По его словам, «искусство для искусства» — мысль такая же странная, как «богатство для богатства», «наука для науки» и т.д. Все человеческие дела должны служить на пользу человеку, если хотят быть не пустым и праздным занятием. Это требование нельзя истолковывать как проявление утилитаризма. Чернышевский признает самоценность и самостоятельность искусства, но оно, по его мнению, должно быть, во-первых, реалистическим, т.е. правдиво отражать жизнь, и, во-вторых, служить общественному прогрессу, нравственному возвышению человека. Прекрасное, как главная категория эстетики, порождается не «чистым искусством», а самой жизнью, считал Чернышевский. Прекрасное и возвышенное существуют в природе и человеческой жизни. Прекрасное есть жизнь. Но не всякая жизнь: «Прекрасно то, в чем мы видим жизнь, сообразную с нашими понятиями о жизни... Таким образом, объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениями человека»¹.

Философии истории Чернышевского присущ оптимизм. Прогресс в развитии общественных отношений он связывал с прогрессом научного знания. Широко известны его слова о том, что исторический путь — не тротуар Невского проспекта, что он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через дебри. Кто боится быть покрытым пылью и выпачкать сапоги, тот не должен приниматься за общественную деятельность. Однако несмотря на зигзаги, на попятные движения и другие препятствия, человечество, по убеждению мыслителя, движется вперед по пути социального и нравственного прогресса.

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 2. С. 114—115.

§ 4. Философия всеединства В.С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) создал крупную и самостоятельную философскую систему. Его основные философские работы: «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874); «Философские начала цельного знания» (1877); «Чтения о богочеловечестве» (1878); «Критика отвлеченных начал» (1880); «Оправдание добра» (1887); «Три разговора» (1900).

Соловьев является зачинателем таких оригинальных направлений отечественной философии, как **метафизика всеединства и софиология**. Наиболее яркими представителями этих течений были: П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, Л.М. Лопатин, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев и др. Отправляясь от идей В.Соловьева, каждый из этих философов по-разному трактовал принципы всеединства и софийности. Идеи Соловьева вдохновляли также творчество поэтов и художников Серебряного века. Русский философ предвосхитил философию жизни, а кроме того его воззрения можно рассматривать как предтечу религиозного экзистенциализма.

Вл. Соловьев пытался объединить философию, науку и религию, создавая **«свободную теософию»**. Однако, являясь религиозными, его воззрения не были теологией: Соловьев не задавался целью обосновать какую-либо религию, он не философию подчинял религии, а, наоборот, религиозные смыслообразы ставил на службу философии. При этом мыслитель весьма нетрадиционно истолковывал ряд образов и принципов христианства, за что публикация его трудов неоднократно запрещалась Синодом православной церкви. Соловьев считал, что философия обладает нравственно-практическим значением: ей дано право критически оценивать действительность с точки зрения абсолютного идеала. Под идеалом русский философ имел в виду должное состояние сущего, а философию понимал как учение о **«долженствующем быть»**. Мыслитель ратовал за **«практическую»** философию, которая положительно влияет на **«жизнь народную»**.

Должное и возможное Соловьев выводит, обрисовывая сущее. Картину мира мыслитель создает с позиций **объективного идеализма** и своеобразного **пантеизма**. Основная категория философской системы Соловьева — это **сущее**, или **(сверхсу-**

щее), или, что то же самое, Абсолют, Бог. Подлинно сущее не является какой-то теоретической конструкцией или понятием. Оно представляет собой духовное существо, субъект воли. Развертывание сущего представляет и то космо-исторический процесс.

С одной стороны, Абсолютное есть единое, оно не распадается на какие-то качественно различные вещи и в этом смысле составляет *Ничто*. С другой стороны, в Абсолюте заключено все многообразие мира, поэтому оно составляет положительное, а не отрицательное *Ничто*. Абсолют раздваивается на первое и второе Абсолютное. **Первое** (первый полюс) — это совокупность вечных сущностей, идей или прообразов множества предметов — уже реально существующих или тех, которые реально возникнут. Первый Абсолют Соловьев расценивает как подлинное Сущее. Что же касается **Второго** (второй полюс), то он сводится лишь к становящемуся Сущему. К нему относится природа, реальный человек, общество — условное, относительное, временное бытие, мир иллюзорный и неподлинный. Первый полюс — свобода ото всяких форм, «Единое», *Логос*; второй — «потенция бытия» или «первая материя», она же — стремление к реализации в конкретном многообразии, **София**. В Логосе воплощается божественный замысел, Всеединящий смысл мира, — это творческое божественное слово. София занимает место посредника между безусловным единством Божества и реальным миром, она — существо одновременно нетварное (божественное) и тварное (сотворенное). София — Премудрость Божия, «лучезарное и небесное существо». В духе философского эротизма Соловьев обрисовывал ее как «вечную женственность», «невесту и жену» для мира. До работы «Россия и Вселенская церковь», опубликованной в предпоследний год жизни, философ рассматривал Софию в качестве мировой души.

Вл. Соловьев является крупнейшим *софиологом* в истории мировой философии. Образ Софии играет в его картине мироздания большую роль. София — деятельное начало, особая энергия. Бог дает ей идею всеединства, на основе которой она действует. Но сначала София раздваивает Абсолют на два полюса. Происходит *эманация*¹ безвременных идеальных сущнос-

¹ Эманация — излучение божественной энергии из единого, целого. Согласно эманацизму все низшее вытекает из высшего.

тей, которые философ называл также деятельными атомами и «живыми элементарными существами». Согласно божественному замыслу благодаря активности Софии и пульсации атомов образуется реальный мир — природа, затем общество. София выступает при этом и как одухотворяющее начало становления мира, и как материализация идеальных сущностей.

Став реальными, предметы отторгаются от Абсолюта и возникает хаос. Соловьев мучительно искал причину зла — отпадения мира от Бога — и нашел ее в принципе *индивидуации* — эгоистическом стремлении каждого существа к обособленному существованию, а также в отталкивании от себя других. Индивидуация заложена в замысле самого Божества. Благодаря деятельности Софии как объединяющего и гармонизирующего начала, как «космического художника» хаос преобразуется в космос. Так происходит Боговоплощение, «обмирщение Бога». В духе пантеизма тварный мир понимается Соловьевым не как нечто иное по сравнению с Богом, но лишь как недолжное, искаженное его состояние. Мир идеальных сущностей — это вещь-в-себе, он в качестве явления представлен в бытии — тварном мире явленного Логоса. Таким образом, русский философ принципиально не разделял вещь-в-себе и явление, а также Творца и творение, что было серьезным отклонением от ортодоксального богословия.

На создании космоса творение не завершается. В ходе эманации сущностей, среди которых есть и человек как идеальная сущность, появляется исторически реальный человек. Над космическим процессом начинает возвышаться исторический. София теперь раскрывается и как «идеальное человечество». Божье творение мыслитель не считал совершенным. Косность мира, царящая в нем разорванность между существами и механическая причинность превращают мир в тюрьму для всякой твари, а не только для человека. По мысли философа, еще предстоит этап обожения мира. Соединение тварного мира с Богом осуществится на Земле при важном условии: если в результате длительного, сложного и порой мучительного становления человечество преобразуется в подлинно духовное и нравственное существо — **Богочеловечество**. Таким образом, руками самого обновленного человечества в поскостороннем мире может быть сотворено Царство Божие. В производстве и других видах человеческой деятельности Соловьев усматривал прежде всего внесение разума в природу.

Все истинности создавали образ преображенного мира, просветленной и духоносной материи. Но при этом они не исходили из идеи предустановленной гармонии. Спасение, согласно активному христианству, на которое ориентировали Соловьев и его последователи, не даруется свыше, а требует пробуждения в человеке созидательных сил.

Школа всеединства отличается *панморализмом*, т.е. судьбы мира она ставит в прямую зависимость от нравственности и всей духовности человека. От самих людей и характера их деятельности зависит то, будет ли на Земле осуществлено восхождение тварного мира к Богу или же это произойдет лишь после наступления конца света в потустороннем мире, как учит ортодоксальное христианство. По меньшей мере, убеждал людей Соловьев, дело не в том, чтобы устроить на Земле рай, главное — не допустить на ней ада.

Вл. Соловьев предлагал свое понимание *развития*. Только тогда, когда развивающееся потенциально содержит в себе все, чем оно станет впоследствии, возможно развитие. Мир развивается, поскольку в его основе лежит божественный замысел. Русский философ хорошо знал естествознание и развитие природы на Земле излагал в соответствии с данными естественных наук своего времени. Но в целом его теория развития представляет собой воссоздание в мыслях прогрессивного воплощения идеальных сущностей в одухотворенной материи согласно божественному замыслу. Соловьев, таким образом, вводит человека в теорию развития: без творческой деятельности людей предельное состояние идеального Сущего не может быть осуществлено.

Развиваться, согласно Соловьеву, может лишь что-то качественно определенное, а не нечто аморфное. Мир состоит из индивидуальностей (личностей), т.е. все образования сущего обладают качественной определенностью (своим лицом). Это возможно потому, что в их основе лежат вечные сущности (идеи). Русский философ стремился создать философию жизни. Он придерживался своеобразного *гилозоизма*, поскольку рассматривал идеи (монады, атомы) как самобытные существа, живые деятели, средоточие динамизма. Каждая точка развития, подчеркивал Соловьев, приносит с собой какую-то новизну, и в результате мир становится еще более многокачественным. Но процесс дифференциации благодетелен лишь до тех пор, пока обособление индивидуальностей не грозит разрозненностью и враждой между

явлениями. С одной стороны, Соловьев очень дорожил равнообразием мира и индивидуальностью как таковой. С другой он пытался найти методологические средства противостоиния распаду и сохранения единства мира. Решение поставленной задачи Соловьев находил в принципе всеединства и в большой роли, которую он отводил человеческому творчеству.

Всеединцы предусматривали возможность как восходящего, так и нисходящего развития, т.е. распада мира и победы хаоса над упорядоченностью жизни. Они звали людей предотвращать опасность мировых катастроф, крайне разрушительных процессов в области природы и в сфере общественной жизни.

Соловьев полагал, что прогресс неосуществим, если его участники — просто движимые кем-то объекты. Истинный прогресс предполагает активную деятельность личностей, которые обладают волей и одухотворены идеей. Уже в природе существует стремление к единению. Оно неуклонно усиливается и приобретает большую силу в человечестве. Стремление к единству теперь разумно осмысливается. Человек становится выразителем ведущей тенденции природы. Система Соловьева предстает витком гигантской восходящей спирали: она начинается с Абсолюта и кончается им же, но находящимся на несравнимо более высоком уровне развития. Идеальная полнота Сущего будет Абсолютом одновременно материализованным и одухотворенным, состоящим из полностью развившихся индивидуальностей и в то же время единым. Сущее предстанет **Вселенским организмом** — единством Бога, человека, космоса и общества. Руками и разумом людей Сущее-Бог создаст самого себя. Вселенский организм будет находиться под началом человека в лице Богочеловечества.

Вл. Соловьев разработал оригинальную систему философских категорий, которой всесторонне охватил действительность, как он ее понимал. Главными из категорий у него являются **сущее, бытие, сущность**. Они разворачиваются в двенадцати других категориях. Из них **благо (добро), истина и красота** раскрывают жизненное наполнение категорий и значимость сущего для человека. Соловьев считал, что люди могут совершенствовать мир, руководствуясь принципом единства истины, добра и красоты.

В теории познания Соловьев предстает как гносеологический оптимист. Он воспринял от славянофилов идею **цельного знания, или живознания**. Познание, с точки зрения Соловье-

ва, осуществляется тремя путями: эмпирическим (научным), разумным (рационально-философским) и мистическим (созерцательно-религиозным). Эмпирическим путем постигается мир явлений, разумным — мышление, идеальная сфера, мистическим постигается абсолютное. Чувственные данные, а также отвлеченные рациональные принципы лишь подводят к истине бытия. Данные опыта и размышления могут синтезироваться. Этому способствуем и приращению во внутреннюю сущность вещей, а также постижению сущего в органической целостности служит интеллектуально-религиозная интуиция. Ее составляет особое интеллектуальное созерцание, которое возможно на базе таких состояний личности, как вдохновение, экстаз, возвышенный эрос — одержимость познающего в стремлении к высшему — к идеям и Абсолюту.

Мысль познающего человека, считал Соловьев, должна двигаться не от сознания к бытию, а от бытия — к сознанию. Философ имел в виду бытие, заключенное и вне, и внутри людей. Он считал знание живым, непосредственным общением с бытием. В его теории познания заключен принцип единства теории и жизненно-практического действия. Познание становится плодотворным, если оно включается в реальное человеческое творчество. Теософию как средство познания русский мыслитель сближал с художественным творчеством.

Вся философская система Вл. Соловьева основывается на определенном понимании **человека**. Он выдвигал положения, совершенно неприемлемые с точки зрения ортодоксальной религии и богословия: без человека нет деятельности бога, ее не на что направлять и, следовательно, человек совечен и сомогущ Богу. «Вообще человек, — пишет философ, — есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий... При чем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), т.е. отношение двух других»¹. **Человек Божественный** — это вечная идея человека, содержащаяся в первом Абсолюте. **Человек материальный (природный)** — это дохристианское первобытное существо, не

¹ Соловьев Вл. С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение одиннадцатое и двенадцатое. Цит. по: Акулинич В. Н. Философия всеединства. Приложение. Новосибирск, 1990. С. 136.

выделившееся из природы. *Человек духовный* «есть то, когда Божество и природа одинаково имеют действительность и человеку, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему»¹. Природо-космический процесс порождает физического человека, а исторический процесс должен завершиться становлением человека духовного.

Ярчайшая особенность человека заключается в неспособности удовлетвориться раз и навсегда заданными границами. Человек хочет превзойти данное и стремится усовершенствовать земной мир и самого себя. В работе «Оправдание добра» Вл. Соловьев пишет, что личность, каждый индивид есть «возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания», что «человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»². Пока судьба людей драматична: они разорваны между погруженным во зло земным бытием и миром вечных идеальных сущностей. В принципе, человек в состоянии осуществить восхождение от природного существа к духовному. Но возможна и другая альтернатива — вырождение людей в зверечеловека. Прототипом человека духовного является Богочеловек Иисус Христос. Человек призван быть мессией (спасителем) — возделывателем и устроителем природы, освободителем от зла космоса и самого себя.

Вл. Соловьев подчеркивал, что как нечто отдельное человек не существует. Личность становится человеком лишь в качестве органичной части человечества, а человечество представляет собой единый организм. В то же время, по мысли русского философа, человечество — это универсальная индивидуальность. Бог и человек единосущностны, утверждал он вопреки ортодоксальному богословию. Сущность обоих заключена во всеединстве. Поэтому идеальное человечество представляет собой всемирную форму соединения материальной природы с Божеством — Богочеловечество и Богоматерию. В выполнении человеком своего предназначения мыслитель большую роль отводил философии. С его точки зрения, она раскрывает существо человека и

¹ Соловьев Вл.С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение одиннадцатое и двенадцатое. Цит. по: Акулицин В.Н. Философия всеединства. Приложение. С. 136.

² Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 282.

является вечным исканием духовной свободы. Поэтому именно философия делает человека человеком и вводит сущее в форму «свободной человечности».

Соловьев разрабатывал методологию (философское обоснование) выхода людей к достойной жизни. Лучшие идеи Соловьева сделали его великим философом. Это положения о всеединстве, соизидании людьми идеальной полноты бытия, вывод о необходимости для человека одновременно осуществлять и самосоизидание. Вл. Соловьев проводил мысль об имеющейся у человека возможности стать властелином Сущего, если люди будут руководствоваться принципом единства истины, добра и красоты. В последние два года короткой жизни, пристально наблюдая за событиями в России и Европе конца XIX в., русский философ по существу отказывается от идеала богочеловечества. Он приходит к убеждению в тщетности надежд на неуклонный прогресс общества, совершенствование каждого человека и человечества в целом. Соловьев возвращается к традиционной христианской концепции: царство всеобщего блаженства создается уже за пределами земной истории человечества. Этот горький вывод противоречит былому оптимизму философа. Однако подобные мрачные размышления русского мыслителя не обесценивают и не умаляют достоинств обрисованного им вселенско-человеческого идеала. На философском языке в нем прекрасно выражена светлая перспектива человечества, если люди сами себе ее обеспечат.

§ 5. Философские воззрения Н.А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) — один из влиятельнейших русских мыслителей. Еще при жизни его труды были переведены на четырнадцать языков, он оказал заметное влияние на современную западную мысль. В 1918 г. он создал в Москве Вольную Академию духовной культуры, несколько лет успешно действовавшую. Но защита Бердяевым самоценности личности, осуждение попыток превратить человека в средство революционных преобразований, защита приоритета личных свобод и правового государства — все это стало причиной высылки его вместе с рядом других деятелей культуры за

пределы нашей страны. Работы его долгое время были непонятны русскому читателю.

В своих взглядах Бердяев прошел эволюцию от увлечения марксизмом к неокантианству, далее — к поискам «нового религиозного сознания» и, наконец, к религиозному экзистенциализму и персонализму. Однако Бердяев далек от христианской ортодоксии, он был своего рода еретиком, «верующим вольнодумцем», как сам себя называл.

Как философ Н. Бердяев заслужил славу «русского Гегеля XX века». Он является автором многочисленных, красиво и страстно написанных трудов. Основные философские работы Бердяева это: «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Смысл истории» (1923), «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность» (1937), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947)¹, «Самопознание. Опыт философской автобиографии», «Царство Духа и царство Кесаря» (опубл. в 1949 г.), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (опубл. в 1952 г.).

Как экзистенциалист Н. А. Бердяев строго различает *бытие* и *существование*, имея в виду существование субъекта как духа. Бытие — сущность (essentia), оно реально не существует и всего лишь бытийствует в отличие от духовного существования (existentia). Подлинным существованием («первожизнью») обладают только духи-субъекты. В сфере духовной жизни производятся социальные оценки, творятся идеальные ценности, выводятся смыслы явлений. Бытие, по мысли философа, открывается через субъект, а не через объект, ибо оно есть смысл, который ему придает субъект. Философию мыслитель считал внутренним познанием мира через духовный мир личности, тогда как наука с внешней стороны познает мир вне человека. Цель философского познания русский мыслитель усматривал не в отражении действительности, а в улавливании ее смысла. «Познай самого себя, — писал он аналогично положению Сократа, — и через это познаешь мир...»², По признанию самого Бердяева, в центре

¹ Эта работа, по мнению самого Бердяева, в наибольшей степени выражает его глубоко философские (метафизические) воззрения.

² Бердяев Н. А. Человек. Микрокосм и макрокосм. Гл. из книги: Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 28.

его философского творчества находится «проблема человека»¹ и поэтому в его учении сливаются миропонимание и определенное решение проблемы человека.

Бердяев полагал, что существует *три вида времени*: космическое — изображается кругом вечного коловращения; историческое — изображается линией, протянутой из прошлого в будущее; экзистенциальное — символизируется точкой, говорящей о движении духа вглубь. Последнее направлено не к более прогрессивному состоянию нынешнего мира, а к иному более высокому миру и представляет собой самоуглубление жизни духа. Не в историческом смысле, а по координатам экзистенциального времени, т.е. с точки зрения внутреннего зора личности, первична свобода — «бездонная основа бытия», нечто подобное бездонной пропасти (нем. *Ungrund*). Она первичнее самого Бога, а также бытия. «Примат свободы над бытием» — это положение, которое усиленно подчеркивалось философом в качестве исходного для своего мирозерцания. С одной стороны, свобода — ничто, с другой — она воля к чему-то, ничем не обусловленная творческая мощь, хаотически волевая стихия.

Из бездны Бог порождает и реализует самого себя. Бог — творец и субъект. Понятие Бога у Бердяева больше философское, нежели религиозное. Бог не есть причина мира и сила в природном смысле. Он не является устройтелем мирового порядка и Абсолютом, не имеет власти над человеком и миром. Он сотворил мир и человека, но они сразу же отпали от Бога, потеряв свободу. Бог это высший дух, не эссенция, а экзистенция, «смысл и Истина мира», своеобразная личность. Бердяев отстаивал дуализм природы и духа, необходимости и свободы, т.е. говорил о наличии двух совершенно несхожих между собой миров: с одной стороны, существует мир духов и свободы, с другой — бытийствует мир природы и необходимости. В более ранних работах философ еще говорил о Боге как о «высшем бытии». Что же касается последнего периода творчества, то Бердяев для осмысления Бога понятие «бытие» уже не применял. Бога не существует в качестве чего-то внешнего, объективного по отношению к человеческой личности. «Бог всегда в свободе,

¹ Бердяев Н.А. Мое философское мирозерцание // Философские науки. 1990. № 6. С. 85.

никогда не в необходимости, всегда в личности, никогда не в мировом целом»¹. Он обращен к свободе человека и не заставляет его себя признавать. «Вера в Бога есть лишь внутренняя встреча в духовном опыте»². Поэтому как единственное свидетельство существования Бога Бердяев рассматривал обладание человеком духовностью и устремленностью к высшей духовности.

В некотором противоречии с положением о дуализме двух миров Н.А. Бердяев утверждал примат духа над бытием. Главенство духа сказывается в порождении им образа бытия, т.е. в определении духовностью смысла бытийствующих явлений.

Понимание Бердяевым мира носит **плюралистический** и **номиналистический** характер. Единое не существует, бытие составляют сущности. Каждое отдельное есть сущность, как считал еще Аристотель. Плюрализм проявляется и в царстве Духа. Хотя термин «дух» философ применяет часто, фактически он имеет в виду духов-личностей (божественную и человеческие), они же субъекты и «экзистенциальные центры». Поэтому экзистенциализм Бердяева называют **персоналистическим**. Каждый дух представляет собой деятельную единицу, свободу и творческий акт. Духи — нечто высшее по отношению к природе, а высшее не может родиться из низшего. Духи-субъекты порождают объекты — неподлинное и иллюзорное бытие. Объект зависит от субъекта — от того значения и смысла, которым его наделяет субъект. В зависимости от состояния субъекта объект может меняться. Видимый мир оказывается совокупностью символов мира невидимого и подлинно реального. «Весь материальный, весь природный мир есть символика мира духовного, есть знаки событий, происходящих в духовном мире...»³. Так появляется мир «объективации», т.е. мир «падшести», «утери свободы». Бердяев, как видим, занял позицию субъективного идеализма. При этом он не отрицал того, что имеется внешний мир, который, с его точки зрения, «во зле лежит» из-за его объективированности и «падшести».

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 52.

² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 297.

³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. С. 197. См. также с. 323.

По признанию самого философа, *объективация* составляет одно из центральных понятий его учения, оно сродни понятию «отчуждение» и воплощает в себе зло мира, коренящееся в до-бытийственной свободе. В объектах дух не раскрывается, а закрывается, присутствует в искаженном виде. Личность оказывается перед чуждой ей мировой средой, она «выброшена» в нее. Человеку кажется, будто бы объект независим от него, он начинает придавать слишком большое значение внешней необходимости, материальности космоса и техники. Люди оказываются в рабстве у объектности. Образование мира объектов есть источник всех несчастий человека.

Отпадение от Бога, «падшестъ» мира и человека означают власть над ними необходимости и материальности, подавление в них творческой страсти. Но и в падшем состоянии человек все же сохраняет способность к творчеству. Бердяев тесно увязывает понятия Бог и человек. Связь человека с Богом носит не природно-бытийственный, а духовно-экзистенциальный характер. Бог рождается в человеке как зов к высшему, а человек — в Боге. Поэтому высшая, подлинная человечность божественна. Утверждение Бога самого по себе независимо от связи с человеком философ отвергал как «форму идолопоклонства». Поэтому, согласно Бердяеву, основной философской проблемой является проблема не Бога, а *Богочеловека* и *богочеловечности*. Но человек, по учению философа, принадлежит двум мирам: божественному (духовному, экзистенциальному) и природному (мир материи, необходимости, порабощенности). Вследствие этого человек противоречив, он соединяет в себе высокое и низкое, свободное и зависимое начала, в нем всегда борются Бог и мир.

Человек представлялся Бердяеву сложным единством личности и индивида. Человеческий индивид — существо натуралистически-биологическое и как таковое подчинено природной и социальной необходимости. Личность же — «центр творческой энергии», явление этическое и духовное, ее суть — свобода и творчество, она составляет «исключение» в этом мире. Личность, утверждал мыслитель, «есть выбор», имея в виду выбор между ценностями. Она утверждает свободно своей нравственной волей. Бердяев и другие русские персоналисты противопоставляли свое понимание духа идее о предустановленности и заданности существования. Они полагали, что личность — это непредугаданность и порыв в неизвестное.

Бердяев полагал, что человек занимает центральное положение в природе и это определяется духовностью людей. Поскольку человек — носитель смысла, то мир составляет часть человека, а не наоборот. Каждый человек — микрокосм и микрокосмос, в глубине каждого из людей совершается мировая история и функционирует общество. Унизительна идея, будто бы человек — ничто перед Богом или просто его орудие. Человек на самом деле самостоятелен, ибо заложенная в нем свобода и способность к творчеству — не только от Бога, но и от добытийственной свободы. Сама по себе она является источником как доброго, так и злого творчества. Бог не хочет уничтожать свободу и всего лишь обращается к человеку с зовом творить добро. Но люди должны свободно выбирать между добром и злом. В принципе, человек не может быть самодостаточен, он преодолевает свою ограниченность и устремляется к высшему, «сверхжизни»: таким ценностям, как духовная независимость, добро, любовь, истина, правда, красота. В этом смысле личность не составляет готовой данности, она — задание, идеал человека. Личность самосозидается.

Н.А. Бердяев учил рассматривать человека и личность с персоналистических позиций: каждая личность это конкретное, индивидуальное существование, отдельный экзистенциальный центр, который в состоянии творить духовные ценности. Ценностей не существует как застывших, объективных, всеобщих образований. Они создаются лишь в индивидуальном порядке. Свой персонализм философ обосновывал тем, что божественное обнаруживается только в «частях», но никогда не в «целом», только в индивидуальном, но не в общем. Бердяев не принимал положения о преобладании рода над индивидом, нации, государства и общества над личностью. «Человеческая личность — единственная, неповторимая, независимая, есть верховная ценность»¹, — подчеркивал мыслитель. В то же время он отмечал, что личность, как таковая, совершенно не эгоцентрична. Она «предполагает выход из себя к другому и другим, она не имеет воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой в себе. Персонализм может быть лишь коммюнитарным»², т.е. предусматривающим

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. С. 228.

² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. С. 25.

активное общение между людьми. При этом к другому Я личность всегда подходит как к субъекту, а не как к объекту.

В центре внимания Бердяева как философа находится драма отношений между личностью и бытием. Двумя основными формами бытия и объективации философ называл природу и общество (в том числе культуру). Государство, власть («царство Кесаря»), социальные нормы, «механические» человеческие коллективы, в которых обезличен человек, подавляют «царство Духа». Средства человеческой жизни — техника, экономика и др. — начинают рассматриваться как ее цели, люди забывают задуматься над смыслом жизни. Общественная история превращает человека в свое орудие, «раздавливает свободу человека». Личность находится в состоянии постоянного и неразрешимого в этом мире противоречия с обществом: она то и дело сопротивляется внешнему давлению общества, желая определяться изнутри собственной свободой и руководствоваться своими оценками существующего. Страх, тоска и надежда овладевают человеком из-за неприятия им мира цивилизации. Но именно в страдании личности открывается божественная заповедь стремиться к свету и добру.

Основная тема истории, считал Бердяев, — это спасение человечества. Оно будет означать возврат человека к Богу, тот богочеловеческий процесс, во время которого совместными усилиями человека и бога будет преодолена объективация. Решающую роль в этом должно сыграть человеческое *творчество*. Подлинное творчество обязательно означает появление нового, того, чего еще не было в мире, и — значит — преодоление данной действительности, прорыв из небытия на новый уровень бытия, прорыв к новому смыслу. Без материи, материала творчество невозможно, но оно определяется свободой, привносящей новизну и подчиняющей материал духу. Творчество предполагает субъекта. Личность тесно увязывается философом с творчеством. Он пишет, что «личность есть ... творческий акт», «активность, сопротивление, победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством мира», «восстание человека против рабства»¹. Назначение и призвание человека мыслитель видел в том, что он творит духовные ценности. Но в условиях цивилизации отдель-

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. С. 14, 56.

ные творческие акты не могут принести людям полного освобождения. Результаты отдельных актов творчества — явления культуры — попадают под знак объективации, и культура оказывается направленной против человека.

Смысл истории Бердяев парадоксально усматривал в том, что она как форма отчуждения человека от общества должна прийти к концу. Завершение истории в лучшем варианте означает конец объективации — вражды, отчужденности, безличности. Мыслитель приравнивал его к *«настоящей революции духа»*. Русский философ негативно оценивал социальные революции, как явления разрушительные. Он отрицательно относился к *«социалистическому эксперименту в России, который определял как способ порабощения человека, рождающий новые формы угнетения и социальной несправедливости»*. Приветствуемая мыслителем революция духа будет, по его мнению, означать не уничтожение земного и общественного бытия, а его просветление Духом, т.е. творческое преображение мира в целом. Что же произойдет? Экзистенциальное время одержит победу над космическим и историческим, исчезнет противоположность между субъектом и объектом, человек достигнет внутренней свободы от этого мира. У людей пробудится «сверхсознание» и они свободно примут иную иерархию ценностей, в которой духовность займет высшее место. Наступит богочеловеческое царство. Победителем окажется Богочеловек.

В худшем же случае, если люди в основном будут направлять свое творчество во зло, случится космическая и социальная катастрофа.

Итак, вопреки ортодоксальному православному богословию Бердяев утверждал, что Царство Божие означает не только искупление греха и возврат людей к первоначальной чистоте, но и творение ими нового мира. Ради его утверждения, говорил он, предстоит суровая борьба, требующая жертв и страданий, проявления активности всех творческих сил¹. Только за концом истории человек может войти в «новый эон» существования. Человек является соучастником божественного творчества и как таковой наряду с Богом выступает соучастником миротворения.

¹ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. С. 161—162.

Из трех сил, управляющих общественной историей, — Бог, историческая необходимость, человек, — главная роль принадлежит человеку.

Для Бердяева был одинаково неприслелем и капитализм и коммунизм. Преображенное общество, по его мысли, будет означать христианский *«персоналистический социализм»*, в котором закреплен примат личности над обществом. «В таком обществе за каждой человеческой личностью была бы признана абсолютная ценность и высочайшее достоинство как существа, призванного к вечной жизни, тогда как социальная организация обеспечивала бы каждому возможность достижения полноты жизни»¹. Персоналистический социализм может быть, согласно Бердяеву, только «коммунитарным» — миром глубоко духовного общения между людьми. Сформируется *соборность* — внутреннее духовное общество людей. При этом личности здесь совсем не обязательно будут объединены духовным единством, ибо оно — тоже проявление господства чего-то внешнего над человеком. Свободные духи будут пребывать в состоянии «духовного федерализма».

Бердяев ратовал за идущее рука об руку социальное и духовное освобождение человека. Более последовательно и настойчиво, чем кто-либо в XX в., этот мыслитель отстаивал идею самоценности каждой отдельной личности. Он подчеркивал, что нельзя допускать господства масс над человеческим индивидом. «Не только гений, — писал русский философ, — всякий человек выше общества, выше государства, и чисто человеческий интерес выше интереса общественного и государственного. Порядок целого нужен не для целого, не потому, что целое есть высшая ценность, а для личностей»². Бердяев считал непозволительным принесение людей в жертву каким-либо формам общественного устройства и идеям. «Живое конкретное существо, вот этот человек, выше по своей ценности, чем отвлеченная идея добра, общего блага, бесконечного прогресса и пр.»³. Отношение к личности как к высшей ценности должно подтверждаться признани-

¹ Бердяев Н.А. Мое философское мировоззрение // Философские науки. 1990. № 6. С. 88.

² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. С. 67.

³ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 314.

ем абсолютного характера прав человека. При этом Бердяев возражал сторонникам естественного права, которые считают, что права человека коренятся в его природной организации. Методологическое основание неотчуждаемого характера прав человека мыслитель видел в другом: в возвышении людей над природой, свободе и духовности личности, в богоподобии каждого отдельного человека. На этом же основании русский философ категорически возражал против смертной казни.

Экзистенциализм и персонализм Бердяева носят, как видим, историософский характер. Его воззрения оказали существенное влияние на развитие экзистенциалистских и персоналистических представлений во Франции и в Германии.

Глубокий гуманизм бердяевской философии заключен в утверждении мыслителя о том, что лишь под углом зрения каждой отдельной человеческой судьбы можно постичь мировую судьбу. Вся философия Н.А. Бердяева — это благородная попытка вдохновить человека на созидание, преображение мира и самого себя.

§ 6. Русский космизм

Через всю мировую культуру — как восточную, так и западную, начиная с древности, проходит понимание мира как *космоса* (т.е. гармонично организованной Вселенной), а также ощущение глубинной причастности человека космическому бытию. Космизм как способ философствования ярко представлен уже в древнегреческой философии, но в ней почти не была выражена идея о необходимости превращения человека в активную космическую силу. Между тем уже в магических ритуалах, мифах, фольклорных образах господства человека над стихиями выражалось стремление людей активно воздействовать на космические силы в желательном для них направлении.

Космизм антропологического характера оформляется начиная со второй половины XIX в. как сплав философии, мифа и науки. Это направление является международным: из зарубежных мыслителей его представляли Э.Леруа, Тейяр де Шарден. Начиная с середины прошлого столетия в России взрывает уникальное космическое направление научно-философской мысли. Оно ши-

роко развернулось в XX в. и представлено большой группой философов и ученых прошлого и настоящего.

Выделяются три течения в русском космизме: *естественнонаучное* (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный и др.); *религиозно-философское* (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Н.Н. Булгаков и др.); *поэтически-художественное* (В.А. Левшин, С.П. Дьячков, В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин и др.). Многие мыслители из числа отечественных космистов были репрессированы, их идеи были преданы забвению, а если и упоминались, то сопровождались ярлыками «идеалистические бредни» и «нелепые фантазии».

В последние десятилетия произошел активный поворот мировой и отечественной философской мысли к проблемам космизма. В России и за рубежом выходят публикации о русском космизме, в России основано Федоровское общество, президентом которого является доктор филологических наук С.Г. Семенова — автор трудов о Н.Федорове и космистах. Много лет в нашей стране проводятся ежегодные федоровские чтения, среди участников которых — и отечественные, и зарубежные сторонники идей его духовного наследия. В созданном федоровском музее проводятся ежемесячные федоровские семинары.

Интерес к космизму не случаен, он объясняется тем, что в современную эпоху нарастает угроза глобального экологического кризиса, все более актуальной становится проблема взаимоотношения общества и природы. Русский космизм есть, по существу, реакция философов на «опустынивание» земли и опустошение человека. Его цель — построение мировоззрения, способного выдвинуть на первый план связь между жизнью и разумом, человеком и космосом. Он ставит проблему единства человека и космоса, космической природы человека и космического масштаба человеческой деятельности.

Основные проблемы космизма: связь человеческого сознания (души) и космоса, место разума во Вселенной, новая космическая этика, множественность разумных миров и единство всех слоев бытия, целостность восприятия мира и проблемы понимания, тема «живого космоса» и «всюдности» жизни, тема кочующего человечества, развитие космонавтики и другие.

Основателем русского космизма как самостоятельного философского направления был **Николай Федорович Федоров**

(1829—1903). С юношеских лет он разрабатывал космополитическую антропологическую концепцию активного христианства. Основным труд Федорова — трехтомник «Философия общего дела» — так подготовлен и издан его последователями. В нем автор разрабатывает идею практического претворения догматов православия в образцы устройства человеческой жизни и преобразования космоса. Учение Федорова и других отечественных космистов — это менее всего бесстрастное повествование, это обоснованный призыв к активному действию, к достижению человеческого бессмертия.

В основе «философии общего дела» лежит специфическое понимание человека. Согласно космистам, истоки человеческого бытия коренятся во Вселенной и порывать с этими корнями нельзя. Федоров обращал внимание на то, что человек — существо *вертикальное*, и это не дар рождения, а сверхъестественное, сверхживотное требование перестройки человеческой природы. Из того, что человек обращен к небу, вытекает назначение человека стать свободным. Мыслитель подчеркивал также, что человек — существо *родовое*, и поэтому, чтобы выполнить свой долг, он должен осознавать, что является сыном *человеческим* (как называл себя Христос), т.е. потомком вереницы предков, вплоть до первоотца и первочеловека, которые дали ему *все*. Родовая солидарность людей — самая глубокая и неотменимая связь между людьми. «Если без восстановления (отцов. — *Прим. автора*) как сыновнего дела не может быть братства, то и без братства не может быть восстановления»¹.

Человек — и вершина эволюции, и вместе с тем существо ущербное, ибо он смертен и осознает свою смертность. Выход из этого трагического положения Федоров видит в указании Апокалипсиса — самой последней книги Библии, в напутственном Слове — «откровении святого Иоанна Богослова». В нем говорится не столько о «конце света» и «страшном суде», сколько о «новой земле» и «новом небе», о воскресении умерших людей, о «тысячелетнем царствии Божию на Земле». Апокалипсис — весть не о смерти, а о спасении, это *Благовест*.

¹ Федоров Н.Ф. Из материалов к третьему тому Философии общего дела // Вопросы философии. № 1. 1993. С. 138.

Счастье человека невозможно до тех пор, пока во Вселенной и обществе царит стихия, господствуют разрушительные процессы, люди разобщены друг с другом. Смерть — высшее выражение стихии и разрушения, зла во Вселенной. Устранив смерть, человек победит и зло. Одна из причин сохранения зла — неравномерность нравственного и научно-технического прогресса. Частая смена поколений не позволяет личности в полной мере освоить опыт и знания предшествующих (умерших) поколений, осознать предыдущие человеческие заблуждения. Поэтому только с продлением жизни человек разовьет свою нравственность и приступит к подготовке возможностей воскрешения предков. Практическая задача «философии общего дела» состоит в том, чтобы человек начал восхождение к высшей природе, стал спасителем мира и себя от неизбежного конца.

Благодаря чему же можно добиться органического вrastания в божественный порядок? Философия русского космизма обосновывает идею *активной* эволюции, в которой орудием сознательного совершенствования природы становится разум человека. Федоров писал: «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям»¹. Проект регуляции, по мысли Федорова, включает в себя как *внутреннюю* регуляцию процессов, протекающих в самом человеке, так и *внешнюю* регуляцию природных процессов. Постепенное распространение власти человека над Вселенной должно начаться с Земли (метеорическая регуляция), перейти на Солнечную систему (планетарная астрорегуляция) и затем — на Вселенную (космическая регуляция). Характеризуя метеорическую регуляцию, Федоров предсказывает, что в результате преобразования Земли будет изменен климат планеты, устранена засуха, повышена продуктивность биосферы, взяты под контроль сейсмические процессы. Полезные ископаемые и энергия начнут браться из космоса, а Земля будет превращена в космический корабль «земноход». Внутренняя регуляция, по мнению Федорова, должна победить смерть, воскресить всех мертвых, когда-либо живших на Земле. «Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся, — писал

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 278.

Федоров, — необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол, ибо, отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем и отказаться от разрешения экономического вопроса... и вообще от нравственного существования человечества»¹.

Федоров расценивал всеобщее воскрешение как победу над пространством и временем. В регуляции естественных сил природы он видит «внесение в природу воли и разума». Природа должна быть очеловечена как расселением людей в космосе, так и повсеместным внесением в него разумности. Согласно Федорову, активная эволюция знаменует новый тип прогресса — органический, который в отличие от технического осуществляется в самой природе средствами психофизиологической регуляции. Он полагал, что существует эволюционный закон восхождения (совершенствования) духа в лоне материи (то, что впоследствии В.И. Вернадский назовет «цефализацией»). Дух и должен вовлечь человеческую природу в новое онтологическое качество. Это выразится в обретении способа питания по типу растений (Вернадский называл это свойство автотрофностью); в естественном «тканетворении», т.е. наращивании у человека новых органов, вследствие чего он приобретет возможность бесконечного перемещения — «вездесущность».

Федоров ставил задачу не просто выявить наследственный генетический код всего человечества (это предварительное условие восстановления предшествующих поколений), но вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание. Эта задача разрешима на пути постепенного преобразования природы человека: создание долгоживущего поколения, приобретение автотрофности, постепенное самосозидание, регуляция космических сил и стихий и достижение бессмертия. Воскрешение — фундаментальный «антиприродный акт», обратный рождению.

Прообраз воскресительного акта Федоров видит в искусстве. Погребальные обряды, отпевание, попытки удержать умершего в живописном или скульптурном изображении и т.п. — все это

¹ Федорова Н.Ф. Философия общего дела // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 71—72.

свидетельство стремления сохранить, увековечить, обессмертить человека, потребности удержать, сохранить то, что перестало существовать, в социальной памяти, в музеях, книгах, искусстве в виде художественных образов, памятников, реликвий и т.п. Необходимо превратить воскрешение из художественного, духовного, культурного явления в факт действительный и индивидуализированный. Подчеркнем, что согласно Федорову развитое нравственное чувство требует спасения *всех* погибших, возвращения *всех* утраченных, а не только избранных. Автор «философии общего дела» считал человеческую личность высшей ценностью и такой же ценностью — ее бесконечную преображенную жизнь. Федоров считал, что вся современная ему цивилизация требует коренного преобразования, поскольку она основана на анализе и разложении. Так, производство убивает, расчленяет живые продукты природы, чтобы изготовить из них обилие мертвых, искусственных вещей. Воскрешение же есть обратный процесс воссоединения, воспроизведения сложного, цветущего из элементарного, простого.

Проекты Н. Федорова разворачиваются совсем не в ортодоксальном христианстве: фактически речь идет не о воскрешении людей Богом, а о *самовоскрешении* человека, о воскрешении не для будущей *потусторонней*, а ради *посюсторонней* жизни, в том числе и на других планетах. Превратить христианство из молитвы в Дело он призывал не ради стяжания Святого Духа, а ради восстановления ушедших из жизни уникальных личностей, превращения человека в господина Вселенной. Оно возможно лишь на основе развития науки и техники: «Неведомая сила, поскольку она неведома, есть палач; неведение же для существ, способных к знанию, есть величайшее преступление, наказуемое смертной казнью»¹.

Очевидно, что надежды Федорова на технический прогресс были излишне оптимистическими и утопическими (фантастическими), но отнюдь не мистическими. Он верил, что возвращение к жизни всех умерших, активное воскрешение, а не пассивное ожидание бессмертия, должно быть не только христианским делом, но и делом позитивно-научным. Автор расценивал учение «общего дела» не как собственное изобретение, но как доведение

¹ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 2. М., 1910. С. 278.

до внятности голоса веков и человеческих поколений. Уже поэтому его отличало абсолютное нежелание запечатлеть, увековечить себя в истории как мыслителя и культурного деятеля. В своей философии он осуществил *синтез космизма и антропологии*. В центре его воззрений стоит человек и человеческое творчество космического масштаба.

Идеи, выдвинутые в трудах Федорова, были впоследствии развиты его последователями. Так, в работах **А.А. Чижевского** (1897—1964) получила фундаментальное научное обоснование идея земнокосмической связи явлений. Космизм акцентирует внимание на этических и экологических последствиях распада связи человека и природы. В ряду космистов естественнонаучного направления выдающийся русский физик **Н.А. Умов** (1846—1915) в своих философских работах стремился осмыслить жизнь как природно-исторический феномен и из идеи борьбы со смертью вывести морально-практические руководства. Специфика жизни, согласно Умову, заключается в *антиэнтропийности*, т.е. борьбе с хаосом, распадом, беспорядком. Ученый считал, что жизнь организована и этически нагружена, так как в ней укоренены ведущие ценности человеческой деятельности: противостояние хаосу, любовь и творчество. Умову принадлежит фундаментальное исследование «О задачах развития техники в связи с истощением природных ресурсов». Развивая эти идеи, **А.Е. Ферсман** (1883—1945) ставил вопрос о пределах развития человеческой культуры в связи с ограниченностью природных ресурсов, опередив прогноз «Римского клуба» на 50 лет.

Глубокое обоснование идея активной эволюции получила в трудах **В.И. Вернадского** (1863—1945). Работая в области биогеохимии, он воспользовался догадкой американского ученого XIX в. Дж. Дана, которая осталась незамеченной при его жизни и которую Вернадский осмысливает применительно к эволюции в целом. Согласно «принципу Дана», основное направление эволюции животного мира — так называемая «цефализация», т.е. совершенствование нервной системы, в частности головного мозга. От моллюска до человека это нарастающее движение неизменно себя обнаруживает, что дает основание полагать: в эволюции заложена идеальная программа, стремящаяся к реализации. Вернадский считал, что использование энергии, связанной с разумом, является отличительным признаком человека, и эта энергия позволит людям преобразовать природу, одухотворить ее.

К идее цефализации примыкает и развиваемая Вернадским идея *ноосферы*, т.е. сферы разума. Он показал, что биосфера закономерно переходит в ноосферу, ибо человек все больше преобразует природу соответственно своим потребностям. Однако Вернадский справедливо полагал, что между идеалом ноосферы и реальностью существует разрыв, так как и биосфера, и ноосфера повреждены хищническим человеческим потреблением, антигуманными идеологиями, осуществление которых влекло социальные беды. Породив разум и наделив его свободой, эволюция как бы пошла на риск. Возникла реальная опасность родового самоубийства человечества, что может повлечь и космическую катастрофу, так как существует тонкая взаимосвязь происходящего на нашей планете с космосом. Осознавая эту опасность и обосновывая необходимость для человека овладения эволюцией, Вернадский выдвинул идею регуляции взаимодействия общества и природы.

Наряду с другими космистами Вернадский ставит вопрос о бесконечном продлении жизни во Вселенной и достижении бессмертия. Но бесконечное продление жизни должно быть одновременно творчеством принципиально новой нравственной и физиологической природы человека, который должен освободиться от качеств, заставляющих его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Вернадский полагал, что ничто в прошлом не указывает на то, будто бы человек как он есть — венец творения. Человек убивающий и смертный отдаленной перспективы не имеет. Вернадский одним из первых забил тревогу об истощении биосферы. С его точки зрения, влияние цивилизации на ход земных и космических процессов будет нарастать. Человечество должно стать автотрофным существом, т.е. от употребления в пищу других организмов перейти к непосредственной утилизации солнечной энергии, подобно растениям. Именно автотрофность, предполагал Вернадский, — путь к бессмертию человека.

Идея освоения космического пространства нашла свое развитие в трудах К.Э. Циолковского (1857—1935). Он не только предсказал грядущий выход человека из его «заключения на Земле» и расселение в космосе, но и создал необходимые научные предпосылки ракетостроения, в подробностях описав состояние невесомости, как если бы он сам его испытал. «Нельзя вечно жить в колыбели», — подчеркивал Циолковский. Однако

выход человека в космос Циолковский, как и Вернадский, связывал с восходящей направленностью всего живого, которая не может остановиться на человеке, как существе далеко не совершенном. За сознанием и жизнью в нынешней форме должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь» (в это верят многие активно-эволюционно мыслящие философы). Создатель космонавтики разрабатывал «космическую» философию *панпсихизма* и связывал ее с буддизмом. Он исходил из идеи одушевления Вселенной, допускал бессмертие «духовных» атомов, блуждающих в мире и переселяющихся в разные организмы. С точки зрения Циолковского, для этих атомов — «неразрушимых первобытных граждан», примитивных «Я» настоящая жизнь начнется в мозгу высших, бессмертных существ космоса. Циолковский искал пути преодоления смерти и человеческих страданий, а этику рассматривал как форму одухотворения природы. В качестве ведущего принципа этики он выдвигал требование, чтобы «все живое благоденствовало», поскольку, согласно буддизму, «жизнь непрерывна, а смерти нет».

Выдвигая положения о необходимости освоения людьми космоса, русские космисты вслед за Циолковским создают концепцию не просто антропокосмизма, а антропоэкокосмизма. Социум и космос (вся природа) должны развиваться, — пишет наш современник А.Д. Урсул, — не за счет друг друга, а взаимно. До сих пор каждая более высокая ступень развития оказывалась менее распространенной в природе, чем нижестоящая: физическая форма движения материи более распространена, чем химическая, химическая — более, чем биологическая, а на вершине этой своеобразной пирамиды находится социальная форма движения материи. Урсул считает возможным появление «обратной» пирамиды, когда расширение социальной формы движения повлечет за собой расширение биологической и химической форм, включенных в раздвигающуюся в пространстве социосферу. Урсул считает возможным также появление на базе космической деятельности людей более высокой, по сравнению с социальной, **постсоциальной** формы движения материи.

Достоинство взглядов космистов в том, что они показывают: ноосферное направление развития избрано самой эволюцией, соответствует глубинным закономерностям мироздания, выдвинувшего разум как свое орудие. В русле русского космизма возникает взгляд на человека не только как на общественное существо,

но и как на существо космическое, эволюционирующее вместе с космосом. Идеал преобразования мира и человека они выдвигают в качестве стоящей перед людьми практической задачи. Разум, наука должны руководствоваться нравственными критериями и не работать на разрушение. В русской космической философии отстаивается этическое положение о том, что высшим благом может быть *только жизнь*, озаренная высокой духовностью. Такое благо распространяется на всех без исключения. Поэтому наука, исследование и преобразование мира должны быть всеобщим делом. В современных условиях жизни общества, когда активно проявляют себя националистический и религиозный фанатизм и иные виды социальной вражды и нетерпимости, очень актуален призыв космистов к единению, сплочению людей на основе решения общечеловеческих, вселенских задач.

В настоящее время космизм рассматривается некоторыми отечественными и зарубежными философами как фундаментальное мировоззрение современной эпохи. Заслуги русского космизма неоспоримы: многие его идеи были сформулированы задолго до того, как человечество осознало их актуальность, многие — нашли свое практическое подтверждение, а некоторые разрабатываются современной наукой и философией.

* * *

Русская философия имеет ряд особенностей. В отличие от представителей классической немецкой философии, русские мыслители осознавали недостаточность отвлеченного мышления и *рассматривали философию как средство решения коренных проблем человеческого бытия*. Поэтому в центр своих размышлений многие отечественные философы (Чаадаев, Вл. Соловьев, Бердяев и др.) ставили индивидуальную и общественную человеческую жизнь, ее смысл, судьбу Родины, мира, человека.

Русским мыслителям *чужд холодный академизм*, свои взгляды они зачастую выражают в произведениях художественной литературы (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский), а образность, метафоричность, обращение к сюжетам и символам поэзии и литературы, христианской религии и мистических школ используются ими как средство философского осмысления мира.

В русле русской философской традиции были созданы **оригинальные историкофилософские концепции** (А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев и др.), в которых, в отличие от европейской традиции, история интерпретируется не как результат действия высших надчеловеческих сил, абсолютного Разума, а как историческое действие народа и личности. Этот взгляд проецируется и на поиск путей всечеловеческого спасения, зависящего, по мысли русских философов, от формирования нового человека.

Социальная направленность в решении проблемы человека проявилась у представителей материалистической и социалистической мысли: В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина. Они выдвигали положения об активной роли субъективного фактора в истории, призывали к активному социальному действию с целью преобразования общественного строя.

Своеобразна и **антропоцентрическая концепция человека**: в отличие от мыслителей Возрождения, понимавших человека как единство природного (земного) и святого (духовного), в противоположность нищенскому идеалу сверхчеловека — господина и повелителя — русские мыслители выдвигали идеал Богочеловека как нравственного абсолюта.

Русскую философию отличает специфический **панморализм**: в нравственности они видят путь всечеловеческого спасения, созидания нового образа жизни, духовного обновления человека и общества, особого типа отношений между людьми. Нравственный идеал русской философии получает свое законченное выражение в обосновании идеи непротivления злу насилием как важнейшей моральной максимы. Показательно, что, будучи выражением специфически русского религиозного миропонимания, этика ненасилия выросла в феномен мирового значения, была развита и практически реализована в деятельности Махатмы Ганди, А.Швейцера и многих выдающихся представителей мирового сообщества. Она нашла свое отражение в Уставе ООН, в правовых документах многих других международных организаций.

Русскую философскую мысль отличают некоторые **особенности отношения к религии и церкви**. Православная церковь была в России огосударствлена, и богословие практически совпадало с официальной идеологией и ортодоксальной религиозной философией. Свободная же философия была либо откρο-

венно атеистической (материалистические, нигилистические, марксистские школы), либо неортодоксально религиозной, что нашло свое выражение в проповеди идей Богочеловека, вольном толковании образов и сюжетов христианства, дистанцировании от классической теологии. Главное свое назначение русская религиозная философия видит в защите и обосновании общечеловеческих норм и ценностей, нашедших выражение в христианстве.

Среди названных ценностей центральное место занимает **идеал соборности, всеединства**. Для русской религиозной философии характерно стремление к единению религий, человечества, поколений, культур, человека и космоса. Впервые обоснованная В.С. Соловьевым идея всеединства получила в дальнейшем развитие в самых разнообразных философских системах, вплоть до такой экзотической, как теория «Общего дела», «воскрешения отцов» представителя русского космизма Н.Ф. Федорова. Отметим, что направление русского космизма является особым вкладом в мировую философскую культуру. Его представители рассматривали человека как микрокосм, подчиняющийся общественному порядку. Именно человек способен стать организующим началом космоса, если его деятельность будет органично вписана в природные закономерности, отвечать задачам сохранения природы. В этом смысле в отечественной философской культуре давно присутствуют экологические ориентиры.

Таким образом, русская философия вносит в мировую мысль самобытные и нравственные мотивы, способствует более глубокому проникновению в природу человека и выдвигает перспективы человеческого созидания. То, что в определенный момент кажется в ней утопичным, позже оборачивается достаточно реалистичным проектом человеческого выживания. Страстная проповедь мира и социальной справедливости, приверженность добру, подлинной духовности, вера в человека — таковы черты русской философии.

Западная философия второй половины XIX—XX веков

Классическая немецкая философия, последним представителем которой был Л. Фейербах, явилась теоретическим источником философии марксизма. Продолжая традиции классической философии с ее рационалистической ориентацией, верой в науку и прогресс, марксистская философия сформировалась как принципиально новое учение, преодолевшее абстрактный, умозрительный характер классической философии.

Наряду с философией марксизма формируются немарксистские течения неклассической философии. Возникают разнообразные сциентистские и антисциентистские течения. Если для сциентистских течений разрыв с классическими традициями связан с отрицанием философско-мировоззренческих проблем, с попыткой заменить философию специальными науками, то течения антисциентизма характеризуются иррационализмом и критикой интеллекта. Вместе с тем некоторые философские школы стремятся сохранить традиции классической философии, выступая под лозунгами «назад к Канту!» и «назад к Гегелю!». Заметное место в современной западной философии занимают религиозные философские учения: неотомизм, персонализм и др.

С середины XX в. возрос интерес философов к проблемам взаимодействия общества и природы, к осмыслению результатов и путей развития современной цивилизации.

В целом западная философия второй половины XIX—XX вв. представляет собой большое многообразие различных течений, школ, концепций, проблем и методов, нередко противостоящих друг другу.

В данной главе рассмотрены лишь некоторые, наиболее распространенные и влиятельные течения: позитивизм и его разновидности, прагматизм, философская герменевтика, «философия жизни», психоанализ З. Фрейда и неофрейдизм, экзистенциализм, религиозная философия XX в. Заключительный параграф посвящен философским концепциям научно-технического прогресса.

§ 1. Позитивизм, его исторические формы.

Позитивизм

Позитивизм (лат. *positivus* — положительный) — широко распространенное течение западной философии XIX — XX вв., выступившее в процессе своей эволюции в трех формах: позитивизм Конта — Спенсера — Милля; эмпириокритицизм, или махизм, Маха и Авенариуса; неопозитивизм, включающий школы: «логический атонизм», «логический эмпиризм», «логическая семантика», «аналитическая философия» и др.

Термин «позитивизм» был введен основателем этого течения французским философом **Огюстом Контом** (1798—1857), выступившим с идеей о неспособности «метафизики», т.е. традиционной философии, основанной на умозрительном, отвлеченном типе построения знаний, ответить на вопросы, поставленные развитием науки. Эта идея основывалась на учении Конта о трех стадиях развития познания: *теологической*, характеризующейся господством религии, объяснением явлений деятельностью сверхъестественных фантастических существ; *метафизической*, для которой характерно господство философии, объясняющей природу абстрактными «сущностями» и «причинами», и высшей и последней — *позитивной* стадией, отличающейся от двух предшествующих (донаучных) стадий отказом от теологии и метафизики, господством позитивных, т.е. положительных наук, научным объяснением всех явлений. Все положительные знания могут быть получены, согласно Конту, эмпирическими науками, опирающимися на опыт, поэтому философия с ее претензиями на исследование реальности не имеет своего предмета. Ее задача ограничивается обобщением результатов специальных наук.

Учение Конта означало разрыв с традиционной философией, прежде всего с философскими системами немецкого идеализма с их абстрактными, умозрительными построениями, ставящими себя над науками. А это означало, что все так называемые «метафизические», т.е. коренные философские проблемы объявлялись позитивистами пережитками «донаучных» представлений. И хотя Конт, продолжая традиции французского Просвещения, был убежден в способности науки к бесконечному развитию, в эффективности научного мышления он, как Юм и Кант, отрицал принципиальную возможность познания сущности явлений, объ-

являя бессмысленным исследование причин, заменяя познание причинности представлениями о последовательности явлений. Научное познание, с точки зрения Конта, должно не объяснять явления, а ограничиться их описанием.

Позитивизм Конта содержал материалистические положения. Он не отрицал существование внешнего мира. Плодотворна его идея классификации наук, основанной на изучении самих предметов и естественных связей между ними. Вместе с тем, ограничив научное познание областью явлений, он создал учение, характерной чертой которого является агностицизм.

Во второй половине XIX в. позитивизм становится влиятельным течением, особенно в Англии, где он получил развитие в трудах последователей О. Конта **Д.С. Милля** (1806—1873) и **Г.Спенсера** (1820—1903).

В конце XIX в. возникает *вторая форма позитивизма*, связанная с методологическим кризисом в физике. Этот кризис был порожден рядом крупных открытий (открытие электрона, явления радиоактивности и др.), которые привели к крушению старых представлений о строении материи и к отказу некоторых ученых от материализма. «Второй позитивизм» объединяет *махизм*, основателем которого является австрийский физик и философ **Эрнст Мах** (1838—1916) и *эмпириокритицизм* (критика опыта) швейцарского философа **Рихарда Авенариуса** (1843—1896). В связи со сходством этих учений их принято объединять под общим названием — махизм, или эмпириокритицизм.

В отличие от позитивизма Конта махизм окончательно порвал с элементами материализма, реанимировав субъективный идеализм Беркли. Основным принципом научного познания Мах провозгласил принцип *«экономии мышления»*. Подобный принцип у Авенариуса получил название *«наименьшей траты сил»*, суть которого состоит в том, чтобы освободить знания от «метафизических» допущений, к которым относится прежде всего признание объективной реальности. Понятия «движение», «пространство», «время», «причинность», «необходимость» рассматриваются махистами как продукты мышления, не имеющие смысла помимо человека и, следовательно, не имеющие объективного содержания. Мыслить «экономно», с «наименьшей тратой сил», значит, не объяснять, а описывать явления.

Претендуя на создание философии науки, свободной от односторонности материализма и идеализма, Мах вводит понятие

«нейтральных элементов мира». Эти элементы не являются ни физическими, ни психическими, они «нейтральны». Но так как элементы оказываются не чем иным, как ощущениями, мир представлен в философии махизма в виде комплексов ощущений.

Выступив против «метафизики» с ее «мнимыми» проблемами, махисты и эмпириокритики пришли не только к отрицанию возможности постижения сущности вещей, но и к отрицанию их объективного существования.

Критическая оценка философии махизма с позиций диалектического материализма была дана в работах Г.В. Плеханова и в основном философском труде В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

Неопозитивизм, или «третий позитивизм» сформировался в 20-х годах XX в. в Европе¹. В 40-х — 50-х годах это философское течение получило широкое распространение в США, куда в связи со второй мировой войной переместились многие его представители.

На формирование неопозитивистских идей значительное влияние оказали английский философ, логик и математик **Берtrand Рассел** (1872—1970) и австрийский философ и логик **Людвиг Витгенштейн** (1889—1951).

Применив метод логического анализа к понятиям математики и убедившись в его эффективности, Рассел пришел к выводу, что он может быть применен в любой области знания, в том числе в решении философских проблем. Логика была провозглашена сущностью философии. Философские проблемы, по мнению Рассела, сами сводят себя к проблемам логики, поскольку каждая философская проблема, если ее подвергнуть необходимому анализу и очищению, оказывается или вовсе не философской, или философской в том смысле, в каком мы употребляем это слово, т.е. логической.

Рассел и Витгенштейн поставили своей задачей построение логически совершенного языка науки из его элементарных составных частей — простых («атомарных») и сложных, состоящих из простых («молекулярных») суждений, назвав свою тео-

¹ Идеи неопозитивизма формируются почти одновременно в Австрии — Венский философский кружок (М.Шлик, Р.Карнап и др.), Германии — Общество эмпирической философии (руководитель — Г.Рейхенбах), Англии (А.Айер), Польше — Львовско-Варшавская школа логиков (Н.Твардовский, К.Айдукевич и др.).

рию *«логическим атомизмом»*. Эта идея оказалась плодотворной для конструирования искусственных, формализованных языков и развития символической логики, и в этой области познания достигли значительных результатов. Вместе с тем, рассматривая простейшие единицы мышления — *«атомарные» предложения* — как точное изображение простейших единиц бытия — *«атомарных» фактов*, совокупность которых составляет весь мир, а формализованную систему языка как картину мира, тождественную строению языка, Рассел и Витгенштейн заменили исследование реального мира исследованием мышления, построенного из логически первичных элементов. Онтология была сведена к логике.

Развивая идеи Рассела и Витгенштейна, **Рудольф Карнап** (1891—1970) ввел классификацию предложений, разделив их на три класса: *бессмысленные, научно-неосмысленные* (вненаучные) и *научно-осмысленные* (научные). К первому классу он отнес предложения, которые могут рассматриваться как таковые лишь по внешним признакам (*«Луна умножает четырехугольно»* — пример Карнапа), ко второму классу — все философские предложения, так как они не могут быть сведены к *«протокольным»* предложениям — они или непроверяемы, или в их состав входят *«псевдопонятия»* (например, *«абсолют»*, *«субстанция»* и т.п.), или потому, что непроверяем дедуктивный вывод, результатом которого являются некоторые предложения. И лишь предложения третьего класса являются научными.

Если Рассел и Витгенштейн рассматривали отношения между предложениями и фактами, то Карнап объявил понятия *«атомарный факт»*, *«простой объект»*, *«элемент мира»* и т.п. *«недопустимой метафизикой»*, ограничив задачу философии логическим анализом языка, его синтаксисом, ибо логика науки, с точки зрения Карнапа, есть не что иное, как *логический синтаксис науки*. С этих позиций он пришел к отрицанию возможности обсуждения вопросов, относящихся к природе реальных объектов и их отношения к языку.

Синтаксис (греч. *syntaxis* — построение, порядок) изучает внутреннюю структуру знаковых систем, правила их построения, безотносительно к выполняемым ими функциям. Философия оказалась, таким образом, сведенной к теории лингвистических форм, сводом формальных правил, независимых от значения слов и предложений.

В дальнейшем, убедившись в ограниченности синтаксического подхода, неопозитивисты пришли к выводу о необходимости семантического анализа языка. Формируется направление под названием «логическая семантика» (Р.Карнап, А.Тарский и др.).

Семантика (греч. *semantikas* — обозначающий) — раздел языкознания, в котором исследуются проблемы, связанные со смыслом, значением и интерпретацией знания и знаковых выражений. Как раздел современной логики семантика имеет своим предметом содержательную интерпретацию формализованных языков, формальных систем (исчислений). Семантические проблемы занимают видное место в философии; они связаны с выяснением вопросов о сущности и функциях языка, его соотношении с мышлением и роли в познании. Исследуя роль языка в познании и общении, а в связи с этим природу абстрактного мышления, уровни абстрагирования и другие гносеологические вопросы, а также проблемы социологии, логические семантики восстановили традиционные философские проблемы. Их исследования сыграли важную роль в развитии лингвистики и символической логики. Вместе с тем традиционные философские проблемы становились и решались в логической семантике с неопозитивистских позиций — как изучение не самого мира, а мышления о мире, т.е. той понятийной структуры, которая рассматривалась как структура самого мира. Объективная реальность зависит от интерпретации субъекта, она существует только благодаря его существованию. Объективный мир оказывается за пределами познания.

Один из основных принципов логического позитивизма — *принцип верификации* (лат. *verus* — истинный и *facio* — делаю), согласно которому критерием истинности и осмысленности предложений является их сопоставление с фактами чувственного опыта, т.е. с комбинацией простых и надежных («атомарных») фактов. А так как этот критерий может быть отнесен лишь к чувственно проверяемым предложениям, неверифицированными, т.е. неподтверждаемыми и, следовательно, бессмысленными оказываются законы и общие положения науки, составляющие фундамент любой специальной области научного знания, не говоря уже о положениях философии. Неверифицируемыми оказываются и все высказывания о прошлом и будущем.

Выход из этого затруднения неопозитивисты пытались найти в замене принципа верификации *принципом верифицируемости*:

предложение истинно и в том случае, если возможна его принципиальная проверка, затем — и этот принцип был заменен *принципом подтверждаемости*: возможна частичная эмпирическая проверка. Однако и это не спасло неопозитивизм от субъективизма и исключения из науки общих положений и в конечном счете — объективной реальности, так как эмпирическая проверка сводилась к соотношению предположений с фактами, которые трактуются как состояния сознания.

Расцвет неопозитивизма относится к 50–60-м годам, но уже с 50-х годов понятие «неопозитивизм» стало вытесняться понятием *«аналитическая философия»*, охватывающим разнообразие течения, сложившиеся в рамках аналитической традиции: «логический атомизм» Рассела и Витгенштейна, «логический позитивизм» Карнапа и другие школы неопозитивизма.

К аналитической философии относят также *постпозитивизм*¹. Этим термином обозначают различные концепции, возникшие *после* неопозитивизма, сохранившие с ним тесную связь, но выступившие с критикой основных его положений. Исследования постпозитивистов перемещаются с анализа языка науки и построения абстрактных логических моделей сложившегося знания к проблемам его изменения, истории возникновения, развития и смены научных теорий. Значительное внимание уделяется методологическим проблемам.

Основные идеи постпозитивизма выдвинул английский философ, логик и социолог Карл Поппер (1902–1994). В своей концепции *«критического рационализма»* он поставил проблему демаркации (разграничения) научного и ненаучного знания, т.е. эмпирических наук, с одной стороны, и математики, логики, философии, с другой. Критерием разграничения Поппер выдвинул *принцип фальсифицируемости*², согласно которому подлинно научная теория открыта для фальсификации (опровержения) ссылкой на эмпирические факты, противоречащие данной теории. Содержание эмпирической науки, считает Поппер, составляют не абсолютно достоверные, подтвержденные «чистым опытом» положения, а предположения, гипотезы, которые не могут быть верифицированы. И в этом несостоятельность принципа

¹ Post (лат.) — после, позади.

² Falsus (лат.) — ложный и facio (лат.) — делаю.

неопозитивистов. Нет и не может быть фактов, свободных от их теоретической интерпретации, все они опосредованы теорией, зависят от нее. Поэтому любое положение подвержено рациональной критике с позиций конкурирующей теории, фальсифицируется. В результате старая теория отвергается, заменяется новой, победившей в конкурентной борьбе.

Поппер поставил важную задачу — исследовать основания смены научных теорий. Однако, противопоставив неопозитивистскому принципу верификации принцип фальсифицируемости, он абсолютизировал этот принцип. Между тем реальное развитие науки свидетельствует, что не все положения старой теории отвергаются новой. Научное знание, развиваясь, сохраняет в своем содержании объективно истинные, достоверные знания, которые не могут быть фальсифицированы. Например, появление теории относительности показало не ложность, а ограниченность классической (ньютоновской) механики областью медленных движений. Отрицая достоверное, истинное знание, признавая его относительным, вероятным, концепция Поппера не отвечает на вопрос, дает ли новая теория более верную картину действительности по сравнению с отвергнутой. А это значит, что проблему развития научного знания Поппер решает с позиций релятивизма и фаллибилизма¹ — позиции, согласно которой все теории ошибочны.

Поппер не только исследователь проблем развития научного знания. В работах «Открытое общество» и его враги» (1945) и «Нищета историцизма» (1957) он выступает как социальный философ, отрицающий законы общественного развития и возможность социального прогнозирования. С этих позиций он подвергает критике «историцизм» как социально-философскую концепцию, основанную на признании объективных законов истории, имея в виду прежде всего исторический материализм Маркса. Отвергая «историцизм», Поппер выступает защитником «открытого», т.е. западного общества и критиком «закрытых», тоталитарных общественных систем.

К. Поппер сыграл важную роль в формировании так называемой «*исторической школы*», представители которой ставили своей задачей исследовать развитие научного знания. Эта про-

¹ Fallible (англ.) — подверженный ошибкам, ненадежный.

блема активно разрабатывалась его последователями и критиками. Одним из них является американский философ и историк науки Томас Кун (род. 1922). Для обоснования своей концепции, основные идеи которой изложены в его работе «Структура научных революций» (1966), Кун ввел понятие *парадигмы* (от греч. *paradeigma* — образец, пример). И хотя этот термин употребляется Куном в разных значениях, он может быть интерпретирован как принятый научным сообществом пример, образец постановки и решения научной проблемы. Парадигма включает совокупность суждений и оценок, методов и приемов научной деятельности, принимаемых определенной группой ученых без сомнений и разногласий. Парадигма — это и то, что объединяет научное сообщество, и вместе с тем это группа ученых, признающих данную парадигму (в дальнейшем под влиянием критики Кун ввел понятие *дисциплинарной матрицы*: принадлежность ученых к определенной дисциплине и система определенных правил их научной деятельности).

Согласно концепции Куна, научное знание развивается следующим образом. В период «нормальной науки» ученые действуют по определенной парадигме. Это период спокойного развития науки. Под влиянием «аномалий», т.е. проблем, которые не могут быть решены в рамках данной парадигмы, происходит «научная революция», в ходе которой формируются новые, конкурирующие парадигмы. Победа одной из них означает переход к новому периоду «нормальной науки».

Развивая идеи Поппера, Кун выступает с критикой эмпиризма неопозитивистов. Он считает, что фактов, независимых от теории, не существует. Ученый видит мир через «призму» парадигмы и в соответствии с этим видением включает в теорию те или иные факты. Но из этого следует, что смена парадигмы, а значит и теории ведет к исключению из нее содержания предшествующей теории. Поэтому научный прогресс имеет отношение только к «нормальной науке», он определяется количеством решенных проблем. Периоды «нормальной науки», разделенные «научными революциями», по существу не связаны друг с другом, они не включают в свое содержание результаты, добытые на предшествующих этапах развития научного знания. Теории, согласно Куну, несоизмеримы, поскольку общие стандарты их сопоставления отсутствуют.

Видным представителем «исторической школы» является американский историк науки Имре Лакатос (1922—1974), предложивший методологию *научно-исследовательских программ*. Каждая программа включает «позитивную» и «негативную» эвристику. Если первая определяет перспективные пути исследований, то вторая предостерегает от тупиковых путей развития науки. Научно-исследовательская программа содержит «жесткое ядро», оно представляет собой некоторые неопровержимые допущения, и «защитный слой», состоящий из вспомогательных гипотез и обеспечивающий сохранность «жесткого ядра» от критики. Критика может частично разрушить «защитный слой», но «жесткое ядро» программы сохраняется в сменяющих друг друга теориях, обеспечивая таким образом рост знания в пределах зрелой науки. Разрушение «жесткого ядра» означает переход к новой научно-исследовательской программе. А так как научно-исследовательская программа, согласно Лакатосу, содержит не одну, а несколько теорий, это создает условия для их сопоставления, оценки и выбора, делает невозможным догматическую приверженность к одной из них. Множество теорий порождает плюрализм мнений, оценок, свободу дискуссий, является стимулом развития науки.

Как и Поппер, Лакатос стоит на позиции фаллибилизма (все теории ошибочны), как и Кун, он не представил развитие научного знания во всей его сложности и противоречивости.

С концепцией, обосновывающей плюрализм в методологии познания, выступил американский философ Пол Фейерабенд (1924—1994). Одна из его работ имеет характерное название: «Очерк плюралистической теории познания и действия».

Фейерабенд подверг критике концепцию Поппера, в частности выдвинутый им принцип фальсифицирования. Строгое выполнение этого принципа, считает он, фактически уничтожает науку. Критикуя «историческую школу», Фейерабенд утверждает, что консерватизм «научного сообщества» в концепции Куна характерен лишь для начального и заключительного этапов развития теории; зрелая наука предполагает альтернативные точки зрения.

Основные идеи своей концепции Фейерабенд выдвинул в работе «Против метода. Очерк анархической теории познания» (1975). «Анархическая теория» основывается на единственном принципе, который «можно защитить при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, — *допустимо*

все»¹. Он вытекает, пишет Фейерабенд, из истории науки и методологии: реальность неисчерпаема и ходы человеческой мысли многообразны. Многие научные открытия стали возможными лишь потому, что они были сделаны благодаря нарушению методологических правил или вопреки им. Такая практика, подчеркивает Фейерабенд, является разумной и абсолютно необходимой для развития знания.

Опираясь вслед за Куном и Лакатосом на принцип несоизмеримости теорий, на их несводимость одна к другой, Фейерабенд считает их равноправными по своей познавательной ценности. При этом он устраняет границы не только между различными научными теориями, но и между научным и ненаучным знанием: «Не существует идеи, сколь бы устаревшей или абсурдной она не была, которая не способна улучшить наше познание»². Любые научные теории, мифологические представления, религиозные доктрины, астрологические прогнозы и изыскания алхимиков — все они равноправны и равноценны.

Разумеется, в мифах, легендах, традициях есть немало ценных идей, и Фейерабенд прав, считая, что наука всегда обогащалась за счет ненаучных методов и результатов. Его заслуга состоит в том, что он выступил против «единственной точки зрения, единственной процедуры, единственного способа мышления и деятельности»³. Он стоит на позициях свободы дискуссий, плюрализма мнений. Но это вовсе не значит, что между научным и ненаучным знанием нет никакой разницы, что свобода дискуссий, плюрализм мнений не имеет своей целью достижение объективно истинных знаний. Научное знание отличается от ненаучного и по методам, и по результатам, и по способам обоснования положений и выводов.

Значительно расширив область исследований, представители постпозитивизма поставили важные научные проблемы развития научного знания. Однако реальный процесс развития научного знания сложнее и многообразнее представленного в концепциях постпозитивизма.

¹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1996. С. 159. В этом издании работа «Против метода. Очерк анархической теории познания» озаглавлена «Против анархического принуждения».

² Там же. С. 179.

³ Там же. С. 511.

§ 2. Прагматизм

Прагматизм (греч. *pragma* — дело, действие) возник в 70-х годах XIX в. в США. Основные идеи этого учения выдвинул американский философ, логик и математик **Чарлз Пирс** (1839 — 1914). Главная его идея была сформулирована как прагматический принцип, или *«прагматическая максима»*, согласно которой все содержание наших понятий исчерпывается понятием о его возможных практических последствиях. Чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о каком-нибудь предмете, писал Пирс, разъясняя свой принцип в статье «Как сделать наши идеи ясными», мы должны рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т.е. каких мы можем ожидать от него ощущений и к какого рода реакция со своей стороны мы должны подготовиться. Наши представления об этих следствиях и есть все то, что мы можем уяснить для себя об этом предмете.

Пирс отрицает познавательное значение мышления, считая единственной его функцией преодоление сомнения, затрудняющее действия человека, и переход к «устойчивому верованию», к убеждениям, которые «суть фактические правила для действия». Успешные действия, польза — единственный критерий истины и по существу отождествляется с ней.

Однако широкое распространение прагматизм получил лишь в 90-х годах XIX в. благодаря трудам крупнейшего представителя американского прагматизма **Уильяма Джемса** (1842 — 1910). Джемс возродил и развил идеи Пирса, придав им более популярную форму. Он выдвинул концепцию *«радикального эмпиризма»*, суть которого заключалась в отождествлении опыта и реальности. Реальность — это хаос случайных событий, «плюралистическая вселенная». Тождественный ей опыт включает в качестве равноправных состояний сознания ощущения и эмоции, сны и галлюцинации, религиозные, спиритические и другие переживания. Опыт рассматривается, таким образом, в духе махизма как нечто «нейтральное». Это и состояние сознания познающего субъекта и вместе с тем познаваемый объект. И мысль, и вещь. Объект оказывается потоком сознания, объективированным в «плюралистическую вселенную». Человек действует в иррациональном и непознаваемом мире, и все попытки познать его бес-

смысленны. «Мы находимся в мире так же, как собаки и кошки в наших библиотеках; они видят книги и слышат разговор, чувствуя во всем этом никакого смысла»¹. А так как знания не имеют объективного содержания, теории, идеи, понятия должны оцениваться *прагматически*, т.е. не с точки зрения их истинности или ложности, а с точки зрения их практической пользы. Истинно то, что полезно, что приносит успех. Идеи, понятия — это орудия, необходимые человеку для достижения поставленной цели. «Истинной прагматизм признает то, — и это единственный его критерий истины, — что лучше всего подходит к каждой части жизни»².

Проблема истины — *главная в прагматизме*. отождествив истину с пользой, с практическим успехом, прагматизм оторвал ее от объективного содержания: идея согласуется не с реальностью, а с успехом действия. Между тем истина «полезна», когда она верно отражает предметы и связи реального мира, содержит объективные знания о действительности. Опираясь на эти знания, человек достигает успеха в своей деятельности. Но для прагматизма не существует объективной истины, общеобязательных моральных норм; истинно и нравственно лишь то, что выгодно.

В 20—30-х годах XX столетия основные идеи прагматизма получили развитие в *инструментализме* Джона Дьюи (1859—1952). Идею Пирса о преодолении сомнения и переходе к вере Дьюи развивает в учении о «*проблематической ситуации*». Это неопределенное, затруднительное положение, в котором оказывается человек и которое преодолевается благодаря мышлению. Основная и единственная задача мышления — преобразовать неопределенную («проблематическую») ситуацию в определенную, используя для этой цели наиболее полезные в данной ситуации «инструменты»: понятия, идеи, теории.

Важно, однако, отметить, что проблематическая ситуация трактуется в инструментализме не как объективные условия, в которых оказывается человек, а как внутренняя неуверенность, субъективное состояние человека, не зависящее от объективных обстоятельств. Понятия и теории — это не интеллектуальные средства, выполняющие познавательные функции, а «орудия»,

¹ Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 170.

² Джемс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 55.

«инструменты», используемые лишь для выхода из «проблематической ситуации».

Отождествив, как и Джемс, истину с пользой, Дьюи считает идею истинной, если она является «инструментом» успеха. Функции интеллекта, считает Дьюи, заключаются не в том, чтобы познавать объекты окружающего мира, а в том чтобы устанавливать пути, позволяющие создать наиболее эффективные и выгодные отношения к этим объектам.

Идеи прагматизма в течение нескольких десятилетий были широко распространены в США, где они оказали огромное влияние на науку, право, политику, образование. В начале XX в. американский прагматизм проник в Англию, где его лидером был **Ф. Шиллер**, а также в другие страны Западной Европы и в некоторые страны Азии, в том числе в Китай. После второй мировой войны это течение уступает место другим течениям, однако и сегодня оно остается одним из наиболее влиятельных в западной философии. Крупнейшим современным представителем прагматизма является американский философ **Ричард Рорти**, разработавший вариант прагматистской герменевтики.

§ 3. Философская герменевтика

Название этого течения связано с именем древнегреческого бога Гермеса — посланника богов и толкователя их воли. По римской версии мифа таким посредником считался Меркурий. Сам термин в переводе с греческого означает «разъясняю», «истолковываю».

В Древней Греции герменевтика представляла собой искусство толкования иносказаний, а позднее — поэтических произведений, особенно поэм Гомера. В средние века она рассматривалась как искусство толкования библейских текстов, а в эпоху Возрождения — перевода и интерпретации античных авторов. В Новое время методы интерпретации стали широко использоваться в классической филологии; тогда были систематизированы разнообразные приемы и правила интерпретации, относящиеся преимущественно к практике, а не к теории.

В самостоятельную область знания герменевтика оформилась лишь в XIX в. благодаря трудам немецких философов **Ф. Шлей-**

ермахера (1768—1834) и В. Дильтея (1833—1911). Ф. Шлейермахер и В. Дильтей входили в число тех мыслителей, которые были оппозиционно настроены по отношению к ценностям классической философии, ее рационализму и веру в возможности научного познания. Они противопоставляли естественные и гуманитарные науки, утверждая, что задача первых заключается в познании объективной истины, а вторых — в раскрытии «смысла», «истолковании» всего того, что связано с деятельностью человека, с его мотивами и целями.

Для Шлейермахера и особенно Дильтея герменевтические принципы становятся методологической основой гуманитарных наук и культурно-исторического исследования в целом. Согласно Шлейермахеру, цель герменевтического понимания заключается в том, чтобы как бы заново повторить творческий акт создания текста его автором, а понимание исторических событий возможно лишь на основе «вживания» во внутренний мир исторических деятелей. Дильтей, один из основателей «философии жизни», утверждает необходимость вхождения в историческую атмосферу, в которой творил создатель того или иного исторического памятника, путем «сопереживания», «вчувствования», «вживания». Он также полагал, что для понимания истории необходимо проникновение в субъективный мир исторических персонажей.

В настоящее время герменевтика представляет собой широкий спектр мнений, что позволяет говорить о различных направлениях герменевтических исследований. Распространена «понимающая» социология, появились современные формы теологической герменевтики, предприняты попытки «герменевтической методологизации» психоанализа. Герменевтические методы используются в искусствоведении, эстетических и этических учениях, а также в педагогике.

В середине XX в. большую популярность приобрела **философская герменевтика**, которую занимают не только методологические вопросы, связанные с анализом сущности и значения гуманитарного знания, но и онтологические проблемы.

Философская герменевтика интегрировала многие важнейшие философские тенденции современности: феноменологические, экзистенциалистские, позитивистские, психоаналитические и др., не утратив при этом своеобразия и самостоятельности своих теоретических позиций.

Одним из непосредственных источников философской герменевтики явилась феноменология Э. Гуссерля (1859—1938). Анализируя «чистое сознание», Гуссерль выделил в нем несознаваемый фон *интенциональных*¹ актов сознания, «нетематический горизонт», позволяющий иметь некоторые предварительные знания о предмете. Горизонты отдельных предметов сливаются в единый «жизненный мир», способствующий возникновению взаимопонимания между индивидами. Согласно Гуссерлю, при исследовании прошлой или чужой культуры необходимо реконструировать ее «жизненный мир», что дает возможность понять смысл отдельных памятников этой культуры.

Большое влияние на становление философской герменевтики оказали идеи М. Хайдеггера (1889—1976), выдвинутые им в так называемый второй период его творчества.

М. Хайдеггер положил начало повороту герменевтики к проблемам онтологии. Он трактует реальность преимущественно как языковую; единственный способ «прислушаться» к бытию — это герменевтика, истолкование того, что говорит сам язык. Однако язык не есть продукт субъективной деятельности сознания. Человек не творец языка, а скорее медиум, посредством которого говорит язык, т.е. само бытие. Хайдеггер онтологизировал язык, полагая, что язык это «дом бытия».

Признанным лидером философской герменевтики является немецкий философ Ханс Георг Гадамер (род. 1900 г.), ученик Хайдеггера, автор программного труда «Истина и метод. Очерки философской герменевтики» (1960). Гадамер считает, что герменевтика представляет собой универсальный аспект философии, а не только методологию.

Центральное место в его философии занимает *проблема языка*. Развивая идею Хайдеггера о самостоятельности, бытийности языка, Гадамер онтологизирует язык, трактуя его с позиций объективного идеализма. Он прямо говорит о том, что на место фундаментального представления классической, прежде всего гегелевской, философии о «мышлении, мыслящем самое себя», герменевтика ставит понятие языка. Язык — центр человеческого бытия. Мы окружены языком, мир языка — это мир,

¹ Интенциональность (лат. intentio — стремление). В феноменологии — направленность сознания на предмет, толкуемая как основополагающая характеристика сознания и его актов.

в котором мы живем. «Языковая интерпретация мира всегда предвосхищает любую мысль, любое познание... Язык всегда имеет нас уже над собой»¹.

Отдельное «Я» не является субъектом языка. Язык — это человеческая коммуникация, разговор, диалог, связывающие «Я» и «Ты». Смысл мира раскрывается не в монологе, а в *диалоге*. Диалог как сущность языка самостоятелен, непредсказуем; чем он подлиннее, тем менее зависит от воли собеседников, выступающих в диалоге не ведущими, а ведущими. Никто из них заранее не знает что получится из диалога. «Говорение принадлежит не сфере отдельной личности, а сфере общности, — утверждает Гадамер. — Духовная реальность языка является реальностью пнеума, духа, связывающего «Я» и «Ты». Язык действителен только в разговоре... В каждом разговоре господствует дух, добрый или злой, дух закоренелости и торможения, или дух откровенности и свободного обмена между «Я» и «Ты»².

Дальнейший анализ языка приводит Гадамера к мысли, что язык — *игра*³, потому что он, а не говорящий индивид, является субъектом говорения, и, следовательно, как и игра, имеет цель в самом себе. «Игра и разговор, который является действительностью языка, структурно родственны, — пишет Гадамер в эссе «Человек и язык». — Не воля личности решает начинать или не начинать разговор, продолжать его или нет; решает это закон вещи, о которой идет речь в разговоре, вещи, вызывающей каждое Да и Нет, и в конце примиряющей их с собой»⁴.

Язык *бесконечен*; его бесконечная универсальность определяет внутреннюю бесконечность диалога, который может быть всегда продолжен, ибо всегда существует возможность постановки вопроса, требующего ответа на него.

Особым видом диалога является *философия*, которая, с точки зрения Гадамера, не имеет ни начала, ни конца. Философия — это и вопрос, и диалог, ничего не оставляющие без внимания.

¹ Gadamer H. G. *Reason, word, and play. Essays in German Idealism*. New York, 1977. P. 51.

² Там же. С. 53.

³ Игра — термин, обозначающий широкий круг деятельности животных и человека, противопоставляемый обычно утилитарно-практической деятельности и характеризующийся переживанием удовольствия от самой деятельности.

⁴ Gadamer H. G. *Reason, word, and play*. С. 54.

Согласно Гадамеру, в языковой среде предстают *«Я» и мир*. Отношения «Я» и мира он трактует экзистенциалистски. Человек должен противостоять нажиму встречающихся в мире вещей, возвыситься над ними, обрести свободу от окружающего мира. Только тогда он будет иметь мир, а значит и язык.

Мысль Гадамера о том, что человеческое бытие-в-мире имеет языковой характер, принимает и развивает П. Рикёр (р. 1913), французский философ, представитель религиозно-феноменологической герменевтики. Характеризуя субъекта как субъекта говорящего, действующего, морального, Рикёр подчеркивает, что бытийность телесного воплощения человека без языковой артикуляции несостоятельна. В свою очередь человеческая личность может себя самообозначить, именовать себя как «Я» лишь в процессе диалога, где в зависимости от его контекста впервые возникают подразумеваемые самим процессом общения «Я» и «Ты»¹.

Отвергая возможность изучения человеческой и социальной проблематики с помощью естественнонаучных методов, Гадамер предлагает гуманитарным наукам новый метод исследования, основанный на принципах *понимания*. Сущность понимания заключается не в том, чтобы познать как развиваются народы, государства, люди, а в том, чтобы понять каков *этот* народ, *это* государство, *этот* человек. «То, что делает гуманитарные науки науками; — пишет Гадамер, — скорее можно постичь, исходя из традиционного понятия образования, чем из методических идей современной науки»².

Согласно Гадамеру, понимание возникает лишь в процессе диалога, основанием этого положения служит гадамеровская трактовка сущности языка.

Разрабатывая проблему *исторического* понимания, Гадамер придает большое значение *традиции*, носителем которой является язык: подходя к историческому тексту, историк уже имеет его предварительное понимание (или предрассудок), заданное ему той традицией, в которой он живет и мыслит. Гадамер реабилитирует предрассудки и авторитеты, которые, по его мнению, лежат в основе традиции, он считает, что в понятии «предрас-

¹ См.: Рикёр П. Каждого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991.

² Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 59.

судок» нет ничего отрицательного, так как оно означает лишь то, что всякому рассуждению или размышлению предшествует некая заранее сконструированная установка сознания. Что же касается правильно понятого авторитета, то он не имеет ничего общего с подчинением команде. «Авторитет личности имеет своим последним основанием вовсе не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания, — осознания того, что эта личность превосходит нас умом и остротой суждения, ...никто не приобретает авторитета просто так...его нужно завоевывать и добиваться...авторитет не имеет ничего общего с повиновением, он связан прежде всего с познанием»¹.

Проблема исторического понимания решается Гадамером с позиций субъективизма и отчасти релятивизма. Историческое исследование не может быть понято, если исходить только из объекта этого исследования. Историческое познание всегда ограничено *кругом*², имеющим онтологический характер и возникающим потому, что бытие есть время, а историк не может занимать вневременную позицию. Он не только анализирует историю, но и сам является историей. При подходе к любому историческому тексту исследователю всегда присущи определенные предрассудки, неразрывные с традицией. «Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста... всегда определяется исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а следовательно, и всем объективным ходом истории в целом»³, — утверждает Гадамер. В результате того, что позиция исследователя не может быть не обусловлена его историческим опытом, история всегда пишется заново.

Гадамер много внимания уделяет *юридической* герменевтике. Он приходит к выводу, что предрассудок играет значительную роль в деятельности как историка права, так и юриста-практика. В юридической практике он означает справедливое предварительное решение до вынесения подлинного окончательного

¹ Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 332.

² Понятие «герменевтического круга» было впервые четко сформулировано Шлейермахером. Оно выражает отношение части и целого в процессе интерпретации текста. Чтобы понять отдельные слова или фрагменты текста, нужно начать с предварительного, интуитивного понимания целого или предположения, опираясь на него, выясняют значение частей и достигают более точного и полного понимания целого.

³ Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 351.

приговора. Судья приспособливает донесший до него из прошлого закон к потребностям современности, исходя из собственного исторического опыта и опираясь на традицию. «Однако это вовсе не значит, уточняет эту мысль Гадамер, — что он его произвольно перетолковывает. И в данном случае понять и истолковать значит познать и признать действующий смысл закона. Судья стремится здесь соответствовать «правовой мысли» закона, опосредуя ее современностью»¹. Несмотря на то, что Гадамер подчеркивает необходимость следования смыслу каждого закона, он, как и в трактовке исторического понимания, не может избежать моментов субъективизма и релятивизма.

Проблема традиции явилась предметом острой дискуссии между Гадамером и Ю.Хабермасом (р. 1929), сторонником *«критической герменевтики»*. Хабермас считает язык не носителем традиции, а выразителем идеологического господства и социальной власти, служащим узакониванию отношений организованного насилия. Отсутствие взаимопонимания в обществе есть результат социальной патологии языка. Эмансипация человека и его сознания от «идеологических заблуждений» возможна на основе реконструкции языка.

Продолжая тему историзма, Гадамер затрагивает проблему *причинности в истории*. В эссе «Причинность в истории» он критически оценивает фаталистические взгляды на историю, которые, с его точки зрения, ограничивают свободу и ответственность человека и приводят к аполитизму. Вместе с тем он отрицает и те исторические концепции, которые утверждают возможность человеческого воздействия на свою судьбу и прогнозирование будущего. Гадамер пытается найти «среднее» решение, которое, однако, не выходит за рамки индетерминизма: время и историческое будущее человеку не подвластны. Эта истина открывается человеку вместе с пониманием своей конечности и приобретением герменевтического опыта, основанного на традиции.

История, по Гадамеру, является дорогой познания истины. *Проблема истины* решается им с позиций ярко выраженного антисциентизма. Гадамер говорит о неспособности науки и разума познать жизнь, мир истории. То, «что является жизненным...

¹ Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 387.

в действительности никогда по-настоящему не познается при метным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтобы можно было извне достичь постижение жизненности. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри»¹.

Критически относясь к претензии науки на возможность исторического познания, на истину (ибо наука тенденциозна и исключает вопросы), Гадамер не приемлет подхода сциентической философии к проблеме истины и ее проверяемости. В частности, он резко критикует неопозитивистский принцип верификации, считая, что истина есть несокрытость вещи, и, следовательно, языка. Она раскрывается лишь в диалоге, коммуникации. Огромную роль в процессе нахождения истины играет *вопрос*, так как некая ситуация вопроса, имеющая в основе традицию, определяет смысловой горизонт каждого высказывания. «Заметить вопрос, это значит пробить брешь в плотной стене предубеждения, которые доминируют в нашем мышлении и познании. Тот, кто не умеет продираться через эту стену, и, благодаря этому приобретать возможность задавать новые вопросы и давать новые ответы, не является настоящим исследователем»².

В результате размышлений над проблемой истины, Гадамер приходит к выводу, что мы каждый раз открываем для себя истину заново, ибо то, что называется истиной, всегда имеет свою собственную временность и свою собственную историчность. Бесконечность языка определяет бесконечность истины.

Констатируя ограниченность научных методов познания, Гадамер отвергает утилитарный подход к науке, ориентацию некоторых ученых на «голую» эффективность полученных результатов. Он считает, что наука не может быть нейтральной, что ученый несет ответственность перед обществом за свои открытия и их результаты. В то же время, Гадамер довольно часто не различает и смешивает такие понятия, как «достижения и возможности науки» и «использование научных результатов».

Таковы основные положения философии Гадамера. При внимательном рассмотрении становится ясно, что центральные по-

¹ Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 304.

² Gadamer H. G. *Ratio, slowo, dzieje*. С. 42.

нения его философии — язык, бытие, время, историчность выступают как синонимы.

Философская герменевтика получила широкий резонанс в обществе и имеет многих последователей. Это объясняется прежде всего тем, что в эпоху индустриализации и технократизации она воспринимается как учение, защищающее традиционные гуманистические ценности. Распространение идей философской герменевтики связано также с тем, что она сумела объяснить возникший в середине XX в. плюрализм мировоззрений, поставивший на место единого смысла множество смыслов, смысловых допущений и толкований.

§ 4. Философия жизни

В 60—70-х годах XIX в. в Германии, Франции и некоторых других европейских странах возникает широкое философское течение, получившее название «философия жизни». Представители этого течения рассматривали все существующее как проявление некой первоначальной реальности — жизни, недоступной ни чувственному, ни рациональному познанию и постигаемой лишь интуитивно, в результате непосредственных переживаний.

Философия жизни сформировалась как течение, оппозиционное философским системам XVII—XIX вв. с их культом науки и разума, а также механистической картине мира, оказавшейся несостоятельной в связи с развитием биологии, психологии и других наук. Противопоставляя науке и разуму интуицию и инстинкт, философия жизни представляет собой антисциентистское, иррационалистическое направление западной философии.

Непосредственным идейным источником этой философии явилось иррационалистическое и волюнтаристское¹ учение немецкого философа **Артура Шопенгауэра** (1788—1860), главное сочинение которого называется «Мир как воля и представление».

На формирование взглядов Шопенгауэра оказали влияние идеи Платона и Канта, но в большей степени философия и ре-

¹ Волюнтаризм (лат. *voluntas* — воля) — философская концепция, признающая волю основой всего существующего.

лигия Древней Индии. Он ссылается на Веды, Упанишады, буддизм, использует термины «майя» (видимость, иллюзия), «нирвана» (остывание, утасание) и др. Шопенгауэр переосмысливает кантовскую «вещь в себе», представив ее как *волю к жизни* — некую недоступную познанию сущность мира. Воля первична, она ничем не обоснована, не имеет ни причины, ни цели. Проявляясь в живой и неживой природе, воля не «раскалывается» на множество волей, а представляет собой единую мировую волю. Являясь в человеке, она подчиняет его себе, от нее зависят все его поступки. Мир существует в сознании субъекта как *представление*, он обусловлен субъектом и без субъекта немислим. Человеку, познавшему истину, пишет Шопенгауэр, «станет ясно и несомненно, что он не знает никакого солнца, никакой земли, а только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю; что окружающий его мир существует только как представление»¹. Он ссылается на мудрецов Индии, на их учение о покрывале обмана — майе, застилающем глаза смертным и заставляющем их видеть мир, о котором нельзя сказать ни то, что он существует, ни то, что он не существует. Мир подобен сновидению, отблеску песка, который путник принимает за воду, или брошенной веревке, которая кажется ему змеей.

Интеллект человека, порожденный волей к жизни, ограничен целями самосохранения, борьбы за существование, удовлетворением потребностей. Мир, также порожденный волей, недоступен интеллектуальному познанию. Он может быть постигнут лишь внутренним опытом, сверхразумной интуицией, основанной на воле.

В этом противопоставлении мистической интуиции чувственному и рациональному познанию проявился антиинтеллектуализм и иррационализм философии Шопенгауэра, характерные для всех направлений философии жизни.

Философия Шопенгауэра пессимистична. Воля к жизни — это злая, сатанинская сила, источник страданий. Мир, которым она правит, подчинен случайностям; он не имеет ни смысла, ни ценностей, ни целесообразности. Человек ничего не может в нем изменить. Однако если причина страданий — напряжение воли, значит, возможно прекращение страданий, и жизнь обретает

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1914. С. 1.

смысл, если разум откажется от услужения воле и поставит своей целью подавление своей индивидуальной воли, бегство от нее в аскетический образ жизни, в нирвану. Это единственный способ спастись от горестей и мучений и тем самым сократить мировое зло.

Волонтаризм и иррационализм учения Шопенгауэра были восприняты *философией жизни*, крупнейшими представителями которой являются Фридрих Ницше в Германии и Анри Бергсон во Франции.

В творческой деятельности немецкого философа **Фридриха Ницше** (1844—1900) принято выделять три периода. К *первому периоду* (1870—1876) относятся работы по греческой культуре: «Рождение трагедии из духа музыки», «Философия в трагическую эпоху Греции», «Несвоевременные размышления». В этот период в поисках идеала Ницше обращается к мифологии Древней Греции. Он вводит понятия двух противоборствующих начал бытия и культуры: *дионисийского* — темного, хаотичного; иррационального и *аполлоновского* — просветленного, рационального, гармоничного¹. И хотя идеал искусства Ницше видел в определенном равновесии двух начал, однако во всем его творчестве преобладает дионисийское начало. Дионисийство как изначально жизненное лежит в основе бытия, его стихийного становления. В произведениях *второго периода* (1876—1882) — «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря», «Веселая наука» — Ницше выступает как философ-скептик, критик европейской культуры, искусства, религии. Однако основные философские сочинения написаны им в *третий период* — с 1883 г. до конца 1889 г., когда прекратилась его творческая деятельность в связи с тяжелой психической болезнью. К этому периоду относятся «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», а также ряд произведений, изданных посмертно, в том числе «Воля к власти».

Произведения Ницше написаны в форме афоризмов и мифических иносказаний, что послужило причиной их неоднозначного понимания и вольной интерпретации.

¹ В древнегреческой мифологии Дионис — бог виноградарства и виноделия (в древнеримской мифологии ему соответствует Вакх). В его честь справлялись Дионисии (Вакханалии). Аполлон — бог пелитель и прорицатель, покровитель искусств.

Несмотря на различия в содержании произведений, Ницше на протяжении всего творчества развивает свое основное учение о воле к власти.

Это учение имеет непосредственным источником волюнтаризм Шопенгауэра. Воля — основа жизни, инстинктивное иррациональное начало, которое находится во всех ее проявлениях. Но это не единая мировая воля, как у Шопенгауэра, а конкретная воля к власти, множество волей. Такую волю Ницше определяет как «ненасытное стремление к проявлению власти или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт и т.д.»¹.

Мир, в учении Ницше, — это вечное, без начала и конца, становление, в основе которого борьба «центров сил», или «пунктуаций воли». Становление не подчинено никаким законам, не имеет направления и цели. В нем нет ни единства, ни порядка, ни смысла. Это — «процесс, ведущий в никуда». Становящийся мир непознаваем, он недоступен разуму и о нем можно сказать лишь то, что он результат состязания между волями, борющимися за превосходство. Это — факт, исключаящий какие-либо объяснения и указания на его происхождение.

Прогрессивное, поступательное развитие Ницше считает иллюзией, основанной на иллюзии мировой цели. Но так как у мира нет конечной цели, он не может приближаться к состоянию какого-то совершенства; настоящее не может существовать для будущего.

Хаос становления как проявление воли к власти порождает практически несоборимое, но тем не менее конечное число комбинаций. А так как время бесконечно, все, что происходило раньше, бесконечно повторяется в вечности. Эту идею Ницше воплощает в учении о *вечном возвращении*, выражая его в форме мифа — как обращение орла и змеи к Заратустре².

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., Refi-Book, 1994. С. 291. О Шопенгауэре Ницше в этой книге пишет: «...то, что он называет «волей», это просто пустое слово. Еще меньше может быть речь о «воле к жизни», ибо жизнь только *частный случай* воли к власти; совершенно произвольно было бы утверждать, что все стремится к тому, чтобы перейти в *эту* форму воли к власти» (там же. С. 329).

² Заратустра — реформатор древнеиранской религии (предположительно VII в. до н.э.). Орел и змея — любимые звери Заратустры.

«Вот мы знаем, чему учились ты: что все вещи вечно возвращаются, а с ними и мы сами, что мы существовали уже несчетное число раз, а с нами и вещи.

Ты учишь, что есть Великий Год становления, необычайный, величайший год исполнения; подобно песочным часам, должен он обращаться снова и снова, чтобы заново наполниться и снова течь...

...И если бы захотел ты теперь умереть, о Заратустра, то знаем мы и то, что стал бы ты тогда говорить о себе...

«Вот я умираю и исчезаю, — таковы были бы слова твои, — и во мгновение ока обращусь в ничто. Души так же смертны, как и тела.

Но связь причин, в которую вплетен я, вновь возвратится и вновь создаст меня! И сам я — одна из причин Вечного Возвращения.

Я возвращаюсь — вместе с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом и змеей — не для какой-то новой, или лучшей, или похожей жизни: я вечно возвращаюсь к этой же самой жизни, как в самом великом, так и в самом малом, чтобы снова учить о Вечном Возвращении всех вещей...»¹.

И хотя идея возвращения, или круговорота не нова, ее развивали еще в Древней Греции Пифагор, стоики и другие философы, Ницше придавал своему учению особое значение, считая идею вечного возвращения переворотом, лучезарным озарением, великой победоносной, пророческой. Учение о вечном возвращении было выдвинуто Ницше как стремление найти нечто устойчивое в хаосе бытия. «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул идею «вечного возвращения»².

Важным и, пожалуй, наиболее спорным в философии Ницше является его *учение о сверхчеловеке*, выраженное словами Заратустры:

«Я учу вас о Сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что сделали вы, дабы преодолеть его?

Доныне все существа создавали нечто, что выше их; вы же хотите стать отливом этой великой волны и скорее вернуться к зверям, чем преодолеть человека?

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Ин-тербук, 1990. С. 197.

² Ницше Ф. Воля к власти. С. 185—186.

Что такое обезьяна по сравнению с человеком? По сравнению либо мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для Сверхчеловека — посмешищем либо мучительным страхом...

...Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же и воля наша скажет: *Да будет Сверхчеловек смыслом земли*»¹.

«Человек, — говорит Заратустра, — это канат, протянутый между животным и Сверхчеловеком, это канат над пропастью... Величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви к нему достойно лишь то, что он — *переход и уничтожение*»².

Что означает «преодолеть человека» во имя сверхчеловека? Почему человек — это и переход и уничтожение? Какими чертами Ницше наделяет сверхчеловека? Ответы на эти вопросы следует искать в учении Ницше о *переоценке всех ценностей*.

Книга «Воля к власти» имеет подзаголовок «Опыт переоценки всех ценностей». В этой книге Ницше подверг критике «европейский нигилизм», порожденный бедственным состоянием общества, физиологическим вырождением, испорченностью людей³. Высшие ценности теряют свою ценность, пишет Ницше, нет веры в определенные цели, поставленные мировому процессу, в ценность мира, в истину. В обществе господствует пессимизм и разочарование. Выход из этого состояния — переоценка всех «прежних высших ценностей» — ценностей пришедшей в упадок «декадентской» культуры, господствующей в обществе морали, христианской религии.

Особенно резкой критике Ницше подвергает христианство. Он исходит из предпосылки, что хорошо все то, от чего исходит в человеке чувство силы, воля к власти, могущество. Плохо то, что идет от слабости. «...Больше силы, больше власти! *Не мир — война; Не добродетель, а доблесть*...

Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь *нашего* человеколюбия. Надо еще помогать им гибнуть.

Что вреднее любого порока? — Сострадать слабым и калекам... христианство...»⁴.

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 10.

² Там же. С. 11–12.

³ См.: Ницше Ф. Воля к власти. С. 35.

⁴ Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов. М., 1990. С. 19.

Ницше осуждает христианство как религию слабых, униженных, рабов. Христианство, говорит он, проповедовало ложные идеи смирения, покорности, сострадания, оно подавляет волю к власти, «принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свой идеал оно составило *по противоположности* инстинктам сохранения жизни, жизни в силе; христианство погубило разум даже самых сильных духом натур, научая чувствовать заблуждение, искушение в самых высших ценностях духовного»¹.

В ницшеанской критике христианства, декаданской культуры буржуазного общества, его лицемерной морали есть немало верных мыслей. Вместе с тем эта критика ведет к отрицанию общечеловеческих ценностей и нравственных принципов, к аморализму. Важно в связи с этим отметить, что Ницше делит людей на «высших» — аристократическое меньшинство, элиту, противостоящую большинству — «недоделанным и неполноценным». Это низший вид («стадо», «масса», «общество»), который разучился скромности и раздувает свои потребности до размеров космических и метафизических ценностей. Масса, толпа властвует и тиранизирует тех, кто является исключением². «Жизнь — источник радости; но всюду, где пьет толпа, родники отравлены»³.

В этом делении людей на «низших» и «высших», рабов и господ ярко проявился антидемократизм ницшеанства.

Ницше отказывает «низшим» в качествах, которые возможны только у аристократического меньшинства. Представители «низшего рода» могут быть только средством для возвышения меньшинства. Именно аристократы призваны преодолеть в себе человека, послужить переходом к сверхчеловеку.

В книге «*Esse homo*» Ницше писал: «Слово «сверхчеловек» для обозначения такого человеческого типа, который во всем уродился на славу, в противоположность «современным» — добрым людям — христианам и прочим нигилистам, — это слово звучит задумчиво в устах Заратустры, *уничтожителя* морали, — оно повсюду понимается со всей невинностью в смысле тех ценностей, противоположность которым явлена в образе За-

¹ Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства. // Сумерки богов. С. 20.

² Ницше Ф. Воля к власти. С. 46.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 84.

ратустры: это «идеалистический» тип человека, полу «святости», полу «гения»¹.

Таким образом, сверхчеловек — это представитель «высших людей», которые должны преодолеть господство «низших», проповедующих смирение, скромность, прилежание, осмотрительность и прочие заповеди «молчаливой, ничтожной добродетели». Для лучшего в сверхчеловеке необходима прежде всего сила, воля к власти. Это — противоречивое сочтание идеи личности, стоящей «по ту сторону добра и зла» и романтической идеи человека будущего, преодолевшей ограничения морали буржуазного общества.

Это противоречие послужило неоднозначной интерпретации ницшеанского сверхчеловека. Вл. Соловьев отмечает «дурную сторону» ницшеанства: «Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного человеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т.е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства»².

Но именно эта «дурная сторона» оказалась привлекательной для идеологов фашизма, истолковавших по-своему идеи Ницше, объявив войну «слабым», т.е. тем, кого следовало бы поработить или уничтожить ради «высшей», арийской расы.

Таким образом, волюнтаризм и иррационализм, ярко выраженные антидемократические идеи, аморализм — таковы основные черты философии Ницше.

Крупнейшим представителем философии жизни во Франции был Анри Бергсон (1859—1941). Как и философия Ницше, его учение характеризуется иррационализмом и антиинтеллектуализмом. Поставив своей основной задачей «подняться над точкой зрения разума» и обосновать особый вид познания — сверхразумную интуицию, Бергсон в своем учении развертывает концепцию жизни.

¹ См.: Вопросы философии. 1989. № 5. С. 115—116.

² Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 626.

Жизнь — это *поток переживаний*, непрерывное изменение психики — смена мыслей и образов, ощущений и эмоций, настроений и желаний. Поток переживаний — единственная реальность, неоспоримый факт, представляющий собой исходный пункт философского исследования. Однако было бы неправильно рассматривать этот поток только как состояние психики субъекта; в учении Бергсона он приобретает космическое значение. Поток переживаний расширяется до масштабов Вселенной, уподобляясь мировой воле Шопенгауэра. Жизнь рассматривается как мировой процесс, великая иррациональная творческая сила, могучий «*жизненный порыв*» (*elan vital*), непрерывный поток, который «проходя через организуемые им по очереди тела, переходя от поколения к поколению, разделенный между видами и раздробленный между индивидами, ничего не теряя в своей силе, а скорее усиливаясь по мере движения вперед»¹.

Важно отметить, что это «движение вперед», непрерывное изменение — не свойство реальных предметов, а нечто, существующее самостоятельно. Изменения, утверждает Бергсон, и есть сама действительность; есть изменения, но нет изменяющихся вещей. Движение не предполагает собой движущегося тела, изменчивость и есть сама субстанция тела. Это — движение без того, что движется.

Для обоснования данной концепции Бергсон развивает свое понимание времени, вводя с этой целью понятие *длительности*, занимающее в его философии одно из центральных мест. Длительность — это время жизни, ее сущность. Но это не конкретное время как форма бытия материи, последовательность существования сменяющих друг друга состояний. Это субъективное переживание времени, в котором наши состояния растворяются друг в друге, являясь непрерывными и неделимыми. Длительность представляет собой материал, находящийся в вечном становлении, никогда не являясь чем-то законченным. «Длительность, — пишет Бергсон, — это непрерывный прогресс прошлого, пожирающего будущее и растущего по мере движения вперед. Если же прошлое непрерывно растет, то оно бесконечно и сохраняется»². И при этом сохраняется автоматически.

¹ Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч. СПб., 1916. Т. I. С. 28.

² Там же. С. 10.

Длительность обнаруживает себя в *памяти*; в ней прошлое продолжает существовать в настоящем, состояние сознания продолжается одно в другом в бесконечном потоке. «Моя память переводит часть прошлого в настоящее, мое душевное состояние, подвигаясь во времени, постепенно расширяется длительностью, которую оно в себе накапливает. Можно сказать, что оно растет, как снежный ком»¹. Развитие личности тождественно ее длительности и представляет собой непрерывное созидание нового, чередование творческих актов, не подчиняющихся никаким закономерностям. Это царство индетерминизма и свободы.

Но длительность, как и поток переживаний, выводится Бергсоном из субъективного и привносится в объективный мир; между ними нет принципиальной разницы, поскольку жизнь, длительность, память принимают вселенские масштабы. Длительность, пишет он, мы воспринимаем как поток, который не может быть пройден в обратном порядке или повторен снова. Она является основой нашего существа и самой сущностью вещей.

Жизнь, развертывающуюся в длительности, Бергсон противопоставляет материи, представляя ее как нечто инертное, мертвое, косное. Это тела, имеющие лишь пространственные, но не временные характеристики, область повторяемости, однообразия, механистического детерминизма. И хотя в бергсоновской критике механистической картины мира, которую дала метафизическая философия, есть рациональное зерно, Бергсон использует ее для критики интеллекта. Он считает, что интеллект неспособен познать жизнь. «Текущие элементы действительности отчасти ускользают от него, а то, что в живых существах есть живого, ускользает от него совершенно. *Наш интеллект в том виде, как он выходит из рук природы, имеет своим главным объектом неорганические твердые тела*». Интеллект, утверждает Бергсон, чувствует себя хорошо, «вполне как дома», только тогда, когда он оперирует с неодушевленными предметами и, в частности, с твердыми телами, он ясно представляет себе только непрерывное и характеризуется «природным непониманием жизни»².

¹ Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч. СПб., 1916. Т. I. С. 8.

² Там же. С. 135.

Единственная функция интеллекта и основанной на нем науки — ориентироваться в мире твердых тел для практических действий с ними и обеспечить нашему телу его пребывание в среде. Наши понятия, пишет Бергсон образованы по форме твердых тел, наша логика — это логика твердых тел и поэтому наш ум одерживает свои лучшие победы в геометрии, где открывается родство логической мысли с неодушевленной материей¹.

Разумется, если иметь в виду метафизическое мышление, оперирующее жесткими, неподвижными понятиями, не способное познать движение, развитие, взаимосвязь явлений, то Бергсон в определенной степени прав. Действительно, метафизическое мышление «останавливает движение, разлагает его на моменты покоя». Однако он критикует *любое* мышление, интеллект вообще, ограничивая его возможности неорганической природой, а основанную на нем науку — геометрией. Поэтому его критика интеллекта служит определенной цели: обосновать другой, сверхразумный, внеинтеллектуальный метод познания, превосходящий интеллект по своим возможностям.

Таким методом, по словам Бергсона, является *инстинкт* и его высшее проявление — *интуиция*. Инстинкт, утверждает он, отливается в форме жизни. И если интеллект трактует все вещи механически, инстинкт действует органически. Он мог бы раскрыть нам самые глубокие тайны жизни. Но инстинкт не может быть постигнут интеллектом, так как существенное в инстинкте невыразимо в терминах интеллекта, а значит, не может быть анализировано. Сравнивая различные формы инстинкта у различных видов перепончатокрылых — пчел, ос, муравьев, — Бергсон подчеркивает совершенство инстинкта. И если интеллект есть несчастье человека, то инстинкт, как иронически замечает Б. Рассел, в своем лучшем проявлении виден у муравьев, пчел и у Бергсона².

В отличие от инстинкта, утверждает Бергсон, интуиция — это инстинкт, сознающий самого себя, способный размышлять о своем предмете. Интуицией он называет «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносится внутрь предмета, чтобы

¹ Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч. СПб., 1916. Т. I. С. 1.

² Рассел Б. История западной философии. Т. II. М., 1993. С. 308.

слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»¹.

Условиями интуитивного познания являются, во-первых, полное отрешение от любого интереса, «бескорыстие» и, во-вторых, огромное напряжение воли, в результате которого границы нашего «Я» расширяются до масштабов Вселенной. Интуиция, таким образом, отождествляется с волей, космическим усилием, «жизненным порывом». В процессе *творческой эволюции* жизненный порыв гонит организмы вперед, создавая качественно новые формы. «Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животные опираются на растения, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет одну громадную армию, движущуюся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас; своею тяжестью оно способно победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»².

Социальное учение Бергсона характеризуется иррационализмом и биологизмом. Отношения между людьми определяются биологическими причинами, прежде всего — инстинктом. Инстинкт — основа совместной жизни в человеческом обществе, организация которого принципиально не отличается от организации муравейника или пчелиного улья, также основанной на инстинкте.

Бергсон различает два типа общества — «закрытое» и «открытое». «*Закрытое общество* — это замкнутое единство, национальное государство. В нем господствует социальный инстинкт, подчиняющий личность коллективу, истину — пользе. Этот инстинкт выражается в «закрытой» морали и «статической» религии, предназначение которых — сохранение и укрепление «закрытого» общества, поддержание в нем «социального порядка». «Закрытое» общество враждебно к другим людям и всегда готово нападать и защищаться. Оно должно быть организовано для войны, источник которой Бергсон видит в самой природе, создавшей для этого соответствующие условия (расширение территорий путем завоеваний и т.п.), а также в инстинкте войны, присущему каждому человеку.

¹ Бергсон А. Собр. соч. СПб., 1914. Т. 5. С. 6.

² Бергсон А. Творческая эволюция. // Собр. соч. Т. 1. С. 240.

Считая войны естественными и неизбежными, Бергсон не является их апологетом. Он призывает к их прекращению, предлагая такие трудно осуществимые меры, как ограничение деторождения и сокращение потребностей.

«Открытое» общество, по Бергсону, охватывает все человечество, в его основе лежит любовь ко всем людям. Такое общество возможно потому, что человек — не только биологическое, но и духовное существо, его духовное начало находится в мистическом родстве с «жизненным порывом»; мораль «открытого» общества преодолевает национальные и государственные интересы, выдвигает принципы приоритета личности, ее свободы, равенства. Открытая мораль сливается с «динамической» религией, провозглашающей идеалы человеколюбия, коренящейся в глубине души, вступающей в соприкосновение с «жизненным порывом». Но такое соприкосновение и любовь ко всему человечеству, считает Бергсон, противоречит природе и доступно только святым и пророкам.

Бергсон — сторонник элитарного устройства общества. Подобно Ницше он делит общество на привилегированное меньшинство, элиту и подчиненное ей большинство, массу, считая это деление естественным и необходимым. Отвергая демократическую форму правления, лучшими политическими системами он считает монархию и олигархию. «Абсолютная власть на одной стороне, абсолютное повиновение на другой... Один или несколько индивидов должны повелевать, а остальные подчиняться»¹.

Интуитивизм Бергсона оказал большое влияние на последующее развитие философии, прежде всего на такие ее течения, как прагматизм и экзистенциализм. Его метод, основанный на потоке сознания, был применен в творчестве многими крупными представителями культуры — писателями, драматургами, деятелями театра и кино. Достаточно привести имена М.Пруста, Б.Шоу, У.Фолкнера и Ф.Феллини.

Достигнув наивысшего влияния в 20—30-х годах XX столетия, философия жизни уступает место другим философским течениям.

¹ Bergson H. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1937. P. 239—240.

§ 5. Психоанализ З.Фрейда. Неофрейдизм

Как психологическое и философское учение фрейдизм возник и развивался на основе *психоанализа* — метода лечения нервных болезней, разработанного австрийским психиатром **Зигмундом Фрейдом** (1896—1939).

Занимаясь клинической практикой, Фрейд пришел к выводу, что причина нервных расстройств (неврозов) находится за порогом сознания, в бессознательной сфере человеческой психики. Неприемлемые для сознания влечения, помыслы и переживания (преимущественно сексуальные) подавляются и, вытесняясь в бессознательное, проявляются в сновидениях, гипнотических состояниях, непроизвольных действиях, ошибках и обмолвках. Конфликт между осознанием и бессознательными влечениями и является причиной неврозов и психических болезней. Задача психоанализа заключается в том, чтобы с помощью свободных ассоциаций, толкования сновидений и других приемов установить причину болезни, помочь пациенту осознать ее и таким образом освободиться от комплекса переживаний.

Основной предпосылкой психоанализа является выделение в психике человека трех уровней: 1) *сознательное* — то, что осознается личностью, 2) *предсознательное* — то, что неосознанно, но при известных легко осуществимых условиях может снова вернуться в сознание, и 3) *бессознательное* — представления, которые не могут быть осознаны, так как этому противится известная сила.

Развивая учение о трех уровнях психики, Фрейд выдвигает идею о «связной организации психических процессов личности», включающей «Я» личности, «Оно» и «Идеал Я», или «Сверх Я». К «Я» (Ego) «прикреплено сознание», контролирующее все психические процессы. От него исходит вытеснение; «Оно» (Id) — бессознательное, сфера инстинктов, страстей, переживаний. Контролируя все психические процессы, «Я» вытесняет в «Оно» инстинкты и страсти и все вытесненное противостоит «Я», стремится преодолеть его сопротивление. «Я» в своем отношении к «Оно», пишет Фрейд, «похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего по силе коня; разница

в том, что всадник пытается судить это собственными силами, а Я — заимствованными»¹.

Кроме «Я» и «Оно» в психике человека есть еще одна ступень — «Идеал Я», или «Сверх Я», область социальных норм и нравственных установок, возникающих под влиянием авторитета, религии, обучения, чтения и т.п.

Главное внимание в учении Фрейда уделено бессознательному. Содержанием этой глубинной области психики являются два вида первичных влечений — сексуальные инстинкты — *либидо*², цель которых — продолжение рода, и *влечение «Я»*, имеющее своей целью сохранение индивида. Впоследствии оба влечения Фрейд объединяет в одно: влечение к жизни (Эрос), противоположностью которого является влечение к смерти (Танатос).

Оба влечения Фрейд выводит из комплекса Эдипа, который формируется в раннем детстве и проявляется у мальчиков в любви к матери и ревности к отцу. У девочек подобное чувство проявляется в виде комплекса Электры — в любви к отцу и ревности к матери³.

Отношение к отцу, согласно Фрейду, *амбивалентно* (лат. *ambo* — оба и *valentia* — сила, двойственность переживаний). Отец вызывает противоположные чувства: стремление устранить отца как своего соперника и вместе с тем чувство преклонения перед ним, ибо отец может наказать и защитить.

Бессознательное Фрейд рассматривает как сферу психики, возникшую раньше других ее сфер. Из бессознательного берут начало процессы, происходящие в предсознании и в сознании. А это значит, что сознание, а следовательно, личность и ее поведение определяются внутренними бессознательными влечениями и инстинктами. Таким образом, в учении Фрейда очевидна тенденция преувеличения роли бессознательного в структуре психики, недооценка значения сознания в деятельности человека

¹ Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 363.

² Libido (лат.) — влечение, желание, страсть.

³ В греческой мифологии Эдип — сын фиванского царя Лая и Иокасты. Дельфийский оракул предсказал, что Эдип станет убийцей своего отца и супругом своей матери. Брошенный по приказанию отца ребенком на съедение зверям, Эдип был спасен пастухами и впоследствии, не зная этого, убил Лая и женился на Иокасте. Узнав истину, он ослепил себя. Электра — дочь мифического царя Агамемнона. Когда мать Электры и ее любовник убили отца Электры, она побудила брата Ореста к мщению убийцам отца.

и социальных условий в формировании сознания и психики человека.

Разработав психоанализ как теорию происхождения и метод лечения неврозов, Фрейд распространил эти идеи на объяснение различных областей культуры: мифологию, религию, мораль, искусство, создав таким образом философско-психологическое учение.

Важную роль в этом учении играет понятие *сублимации* (лат. *sublimo* — возвышаю), означающее в фрейдизме переключение энергии с социально неприемлемых, низменных целей на социально-приемлемые: творчество в области науки, искусства, социальной деятельности. Это, по Фрейду, перенесение либидо на несексуальную деятельность в качестве замещающего удовольствия. Религия, мораль, социальное чувство есть не что иное, как результат преодоления комплекса Эдипа. «В эдиповом комплексе, — пишет он в работе «Тотем и табу», — совпадают начала религии, нравственности, общественности и искусства в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов...»¹. Тоска по отцу, отношение к которому амбивалентно, содержит зародыш, из которого образовались все религии. Образ земного отца, сурового и заботливого, трансформировался в грозного отца небесного. «...Способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии»².

Всю историю человечества, общественные структуры Фрейд рассматривает с позиций психоанализа. Бессознательное — источник нравственности, религии, творчества. Сублимация — основа культурного развития, благодаря ей становится возможной научная, художественная, идеологическая деятельность.

Рассматривая культуру, Фрейд приходит к выводу, что она, обуздывая естественные влечения, порождает конфликт между природным и социальным в человеке. Человек — психосоциальное существо, он принадлежит природе и обществу. По своей природе он стремится к удовлетворению своих влечений, культура с ее социальными нормами и моральными установками по-

¹ Фрейд З. Труды разных лет. Кн. 1. С. 345.

² Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 113.

давляет их. Выход из конфликта между природным и социальным Фрейд видит в сублимации влечений, в творческой деятельности, где человек получает психическое и интеллектуальное удовлетворение.

С позиций психоанализа Фрейд пытается объяснить всю историю человечества. Бессознательное — это основа всей психической жизни человека; сублимация, комплекс Эдипа — основа культурного развития, научной, художественной и иной деятельности.

Учение Фрейда получило широкую поддержку многих психиатров и психологов. В Австрии, Швейцарии, Германии и других странах Европы и Америки возникают психологические общества, объединяющие учеников и соратников Фрейда. Некоторые из них, прежде всего А. Адлер и К.Г. Юнг, подвергают критике ряд положений учения Фрейда, отходят от него, создают собственные психоаналитические школы.

Австрийский психиатр и психолог **Альфред Адлер** (1870—1937), считая, что Фрейд преувеличил роль сексуальности в поведении человека, создает концепцию *«индивидуальной психологии»*, согласно которой основным фактором развития психики является преодоление изначально присущего человеку чувства неполноценности, порождающего стремление к самоутверждению и превосходству, компенсирующее чувство неполноценности. Под влиянием учения Ницше это стремление Адлер называет также «стремлением к власти».

Впоследствии, развивая свою концепцию, Адлер пересматривает ряд ее положений, выдвигая на первый план «чувство общности», которое выражается в стремлении человека сотрудничать с другими людьми для достижения общей цели.

В отличие от Фрейда, по-существу игнорировавшего роль социального фактора в поведении человека, Адлер трактует влечения как явления социальные по своей природе; они вырастают из «жизненного стиля» человека как системы его целенаправленных стремлений.

Швейцарский психолог и социолог **Карл Густав Юнг** (1875—1961), начав свою деятельность в Цюрихе, перешел на позиции психоанализа и стал единомышленником и ближайшим соратником Фрейда. Однако в дальнейшем он подверг критике ряд положений его теории, считая, что все проявления бессознательного нельзя объяснить вытеснением сексуальности, а происхождение культуры комплексом Эдипа и сублимацией. Юнг создает

собственную концепцию бессознательно, назвав ее *аналитической психологией*.

Не ограничиваясь исследованием индивидуального бессознательного, которое «всецело состоит из личностных элементов, составляющих человеческую личность как целое», Юнг выявил **коллективное бессознательное** — более глубинный слой психики, несущий в себе «свойства *всего человечества, как некоего общего целого*»¹. Этот слой не имеет своего источника в отдельном индивидууме, он принадлежит всему человечеству в целом, являясь коллективным по природе.

Содержанием коллективного бессознательного являются образы, символы, названные Юнгом **архетипами**. Архетипы — это праобразы, изначальные врожденные психические структуры, определенные образования архаического характера, включающие мифологические мотивы. Они проявляются в сказках, мифах, легендах и фольклоре разных народов, а также в снах, фантазиях, галлюцинациях. Таковы образы Героя, Освободителя, Дракона (всегда сражающегося с Героем, который должен победить его), Кита или Чудовища. Архетип — в высшей степени концентрированный фундамент психики.

Обосновывая свою позицию, Юнг подчеркивает, что в его теории нет никакой мистики. Речь идет о новой области науки. Мозг человека рождается с определенной структурой, работает современным образом, но формируется в течение миллионов лет, имеет свою историю, является ее результатом. Он функционирует со следами этой истории, поэтому в основах мозговой структуры содержатся следы архаического разума².

Мифотворчество, считает Юнг, свойственно не только людям далекой древности, оно присуще человеку во все времена. Современные мифы создаются посредством того же механизма, что и мифы древности. Взаимодействуя с глубинными архетипическими структурами коллективного бессознательного, сознание создает новые мифы, иррациональные идеи.

Одной из них является идея национал-социализма в Германии, основанная, как считает Юнг, на архетипе-образе мифологического древнегерманского бога «грозы и неистовства» — Вотана.

¹ См.: Юнг К.Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 31.

² См. там же. С. 34.

Боги — это результат персонификации психических сил, которые не имеют ничего общего с сознательным разумом. Появление в Германии национал-социализма — это пробуждение в коллективном бессознательном Вотана.

«Мы прочно убеждены в том, что современный мир — это разумный мир; наше мнение основывается на экономических, политических и психологических факторах». Однако «ненасытные глубины вогановского характера способны объяснить национал-социализм лучше, чем все три названных выше фактора в совокупности»¹. Как самостоятельный психологический фактор, Вотан воздействует на коллективную жизнь народа и тем самым выявляет свою собственную природу. Но это воздействие спровоцировано одержимым человеком (имеется в виду Гитлер. — Ред.), который «заразил весь народ до такой степени, что все пришло в движение навстречу неминуемой гибели»².

К современным мифам Юнг относит также миф о неопознанных летающих объектах. «Небесные знамения» принимают форму НЛО. Они являются людям наяву, во сне; находят проявление в живописи. Бессознательное использует отдельные обрывки видений и образов, сопоставимые с НЛО. Юнг не отрицает возможности их реального существования, но и в этом случае их образы не создаются ими, а лишь возбуждаются и провоцируются и, следовательно, имеют мифологическое происхождение. В любом случае «НЛО явилось поводом, благодаря которому смогло проявиться содержимое сферы бессознательного»³.

Неофрейдизм

В конце 30-х годов XX в. на основе психоанализа формируется течение, получившее название *неофрейдизма*, представители которого — Э.Фромм, К.Корни, Г.С. Салливен и др. — соединили идеи психоанализа с социологическими

¹ Юнг К.Г. Вотан // «Карл Густав Юнг о современных мифах». М., 1994. С. 219. Статья опубликована в 1936 г. в швейцарской газете. В этой статье Юнг, в частности, пишет: «Когда Гитлер пришел к власти, для меня стало ясно, что в Германии разразился массовый психоз» (с. 243).

² Там же. С. 21.

³ Юнг К.Г. Современный миф. О небесных знамениях // «Карл Густав Юнг о современных мифах». С. 178.

теориями. Крупнейший представитель этого течения немецко-американский психолог и социолог **Эрих Фромм** (1900—1980)¹ создает социально-философскую концепцию личности, используя плодотворные, с его точки зрения, положения Фрейда и Маркса. Фромм отвергает как односторонний биологизаторский подход к объяснению природы человека, так и социологизаторские концепции личности: «Человеческая натура, — пишет он в работе «Бегство от свободы», — это не сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами»².

В отличие от индивидуального бессознательного классического психоанализа Фромм вводит понятие **социального бессознательного**. Это вытесненный психический материал, который является общим для большинства членов данного общества; он социален по своей природе и представляет собой **социальный характер** и лежащие в его основе психологические механизмы поведения. Социальный характер — ключевое понятие в концепции Фромма. Это совокупность черт характера, общая для большинства членов данной социальной группы, возникающая в результате общих переживаний и общего образа жизни. Представляя собой специфическую форму человеческой энергии, социальный характер определяет чувства и действия индивида. Разные общества или разные классы внутри одного общества имеют специфический характер, на основе которого развиваются и обретают силу разные идеи. Социальный характер, считает Фромм, не является результатом пассивного приспособления к социальным условиям, он формируется на основе неотъемлемых свойств человеческой природы, заложенных биологически, либо в ходе истории³.

В зависимости от типа общества Фромм выделяет четыре типа социального характера: **рецептивный** (пассивный), типичный для феодального общества, **накопительский** и **эксплуаторский**, распространенные в период становления и развития капиталистического производства, и **рыночный**, порожденный обществом «тотального отчуждения» — капитализмом XIX в. и

¹ После прихода к власти в Германии Гитлера Фромм в 1933 г. эмигрировал в США.

² Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 28.

³ Там же. С. 247.

господствующий в современном западном обществе, в котором не только вещи, но и человек становится товаром. «Один и тот же принцип определения стоимости действует на рынке личностей и на товарном рынке: на первом продаются личности, на втором — товары»¹.

Фромм подвергает резкой критике капиталистическое общество, где условия существования человека не совместимы с требованиями человеческой природы. Они формируют большую личность и, следовательно, больное общество, нуждающееся в серьезном лечении. В этом диагнозе Фромм опирается на понятия «*обладание*» и «*бытие*», трактуя их как «два основных способа существования, два разных вида самоориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает»².

Если человек существует по принципу обладания, его отношение к миру выражается в стремлении владеть этим миром, в стремлении превратить все и всех в свою собственность. И хотя владение вещами представляется нормальным (жить, ничего не имея, невозможно), тем не менее в обществе, высшей целью которого является *иметь*, и иметь как можно больше, сущность бытия заключается именно в обладании.

Современное производство, утверждает Фромм, ориентированное на безграничное потребление, формирует человека, стремящегося потреблять как можно больше. А это ведет к углублению экономических и экологических проблем и в конечном счете — к катастрофе. Торжество ориентации на обладание породило деструктивные тенденции не только в экономике, но также в развитии культуры, политической и повседневной жизни. Патологическое потребительство привело к крайней ущербности духовному миру человека.

Альтернативой обладания является *бытие*, т.е. истинная природа личности, имеющая в качестве своих предпосылок независимость, свободу, критический разум. Ее основная черта — «внутренняя активность». «Быть активным, — пишет Фромм, — значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми — хотя и в разной степени — наделен каждый человек»³. Быть — это зна-

¹ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1990. С. 152.

² Там же. С. 30—31.

³ Там же. С. 94.

чит также «общаться с другими людьми, вырваться из тьмы своего одиночества и эгоизма»¹. Ориентация на бытие исключает такие качества личности, как потребность отдавать, делиться с другими, стремление к сдвинению. Ориентация на бытие, утверждает Фромм, характерна для общества, которое он называет «демократическим», «гуманным» социализмом. Такое общество отличается «как от современного капитализма, так и от советского централизованного государственного капитализма и от шведской бюрократической системы всеобщего благоденствия»².

Для перехода к такому обществу, считает Фромм, необходимо изменить характер человека, т.е. осуществить переход от доминирующей установки на обладание к господству установки на бытие.

Решению этой задачи должен помочь психоанализ. Но если Фрейд ставил своей целью помочь индивиду осознать причину его стадий, то цель, которую ставит Фромм, — лечить не индивида, а общество; его члены должны осознать необходимость переориентации на принцип бытия.

Фромм осознает всю трудность достижения этой цели, не случайно называя ее «утопической». Но «утопическая» цель, пишет он, «более реалистична, чем «реализм» сегодняшних руководителей». Ориентация на бытие — огромная потенциальная сила человеческой природы. Ее необходимо осознать, и в этом надежда на создание Нового Человека и Нового Общества.

Назвав свою программу деятельной гуманистической утопией, Фромм по существу свел ее к «революции сознания». Программа ориентирована на моральное обновление и духовное возрождение человека и как следствие — обновление общества. Больное общество, по Фромму, нужно лечить путем изменения социального характера. Однако эффективность такого лечения, во всяком случае в обозримом будущем, представляется весьма сомнительной.

Идеи психоанализа, выдвинутые Фрейдом, прошли сложную эволюцию от односторонней биологизаторской трактовки человека к признанию роли социальных условий его существования. А. Адлер выдвигает идею о социальной природе влечений, Э. Фромм вводит понятия «социальное бессознательное» и «со-

¹ Фромм Э. Иметь или быть? С. 107.

² Там же. С. 185.

циальный характер», уделяет значительное внимание обусловленности психики социальной структурой общества.

Концепции психоанализа оказали определенное влияние на некоторые философские течения, на различные области культуры.

§ 6. Экзистенциализм

Экзистенциализм (лат. *existentia* — существование), или философия существования, — одно из главных направлений в философии XX столетия. Предшественниками экзистенциализма считают датского философа С.Кьеркегора, немецкого философа Ф.Ницше, а также Ф.М. Достоевского. В России идеи экзистенциализма содержатся в произведениях Л.И. Шестова (1866—1938) и Н.А. Бердяева (1874—1948). Наибольшее распространение экзистенциализм получил в Германии — М.Хайдеггер (1889—1976), К.Ясперс (1883—1969) и во Франции — Г.Марсель (1889—1973), Ж.П. Сартр (1905—1980), А.Камю (1913—1960). Экзистенциализм делится на религиозный (Ясперс, Марсель) и атеистический (Хайдеггер, Сартр), но различия между ними незначительны. Экзистенциализм оказал большое влияние на художественную литературу, театр, кино. Некоторые философы этого направления с успехом выступали в качестве романистов и драматургов.

Экзистенциализм — философия особого рода. Она подчеркнуто не претендует на научность и общезначимость, отрицает возможность создания целостного научного мировоззрения.

Предметом философии является человек, его существование, бытие. Однако наука о человеке, по мнению экзистенциалистов, невозможна, поэтому философия представляет собой вненаучное, внетеоретическое рассмотрение человеческого бытия, интимные переживания отдельного индивида.

А что такое человек? Вслед за Достоевским экзистенциалисты утверждают, что человек есть тайна, и философия должна заниматься не проблемами, а тайнами, она не дает решения каких-то вопросов, ведет поиски не в сфере рационального сознания, а в сфере эмоций, переживаний. Экзистенциализм — философия ярко выраженного иррационализма и антиинтеллектуализма.

Изучение эмоций, переживаний, подсознательного ведут психология, психоанализ при помощи научных методов. По мнению экзистенциалистов, это дело бесполезное, ибо наука не только беспомощна, но и вредна. Истина есть зло, она делает более тяжелым человеческое существование. Мифы и иллюзии, напротив, помогают человеку жить. Здесь экзистенциализм опирается на религиозно-мистические высказывания Кьеркегора: «Существование нельзя мыслить», «невинность — это незнание» (что соответствует евангельскому — «Блаженны нищие духом»), «Глупость всегда нужна, чтобы стать счастливым и быть правильно понятым другими» и т.п. Это говорилось в первой половине XIX в. малоизвестным, непризнанным при жизни философом. А вот что говорил в 1933 г. в речи при вступлении на престижную должность ректора Фрейбургского университета Хайдеггер: «Существование науки никогда не является безусловно необходимым». Для Ясперса наука необходима, но она бессильна вскрыть экзистенцию. Поскольку человек становится свободным, он приходит к обладанию *своей* истиной. Истина — творческий акт индивида; общезначимой, универсальной истины нет. Свобода порождает истину, но не наоборот. Истина, знание не ведут к свободе. Чем больше возрастает объем знания, тем больше остается непознанного. Незнание есть предпосылка свободы. Следовательно, чем меньше человек знает, тем он свободнее.

Итак, каждый человек обладает своей собственной истиной, у каждого есть своя философия, так сказать, индивидуального пользования. Это точка зрения абсолютного релятивизма, гносеологического анархизма, разрушающих само понятие истины и свободы. Основоположники классической философии Нового времени Бэкон, Декарт, Спиноза провозгласили, что знание есть сила, а свобода есть осознанная необходимость, т.е. закономерность объективного мира. Современные западные философы в лице экзистенциалистов и других сторонников иррационализма отказываются от классического наследия.

Если философия сугубо индивидуальна и в ней нет ничего общезначимого, как утверждает Ясперс, то каким образом может усваиваться любая философская система или учение, в том числе и его собственное? Экзистенциалисты попадают в ту же парадоксальную ситуацию, в какой находится любой солипсист, утверждающий, что существует только одно-единственное, его собственное Я, а весь окружающий мир — это его собственные ощу-

щения и восприятия. И он пишет трактат, приглашая присоединиться к его теории читателей, которые также принадлежат к продуктам его Я.

Есть ли у философии экзистенциализма существенные и общие признаки, позволяющие отличать ее от других философских школ и направлений? Разумеется, есть. Они принадлежат не одному какому-то мыслителю, а многим, входящим в объем общего понятия «философ-экзистенциалист». Правда, выделить эти признаки достаточно трудно, во-первых, из-за нарочитой усложненности и туманности изложения и, во-вторых, из-за разницы в частных вопросах у представителей этой школы. Есть в экзистенциализме и свой специфический набор категорий и понятий, а также тем и сюжетов, образующих основное содержание этого философского направления.

Центральной категорией выступает *экзистенция*, или существование. Под этим понимается переживание субъектом своего бытия в мире. Это бытие, направленное к ничто и сознающее свою конечность. «Все, что существует, сосредоточивается в человеке и исходит из него. Исключить человека означало бы для нас погрузиться в ничто», — говорит Ясперс¹.

Экзистенциализм сводит проблему бытия к человеческому бытию, а последнее истолковывается с позиций субъективного идеализма. По словам Ясперса, «субъект творит свой мир таким, каким его хочет видеть»². Хайдеггер в свою очередь утверждает, что вся предшествующая философия была не способна понять бытие, сводя его к совокупности вещей. Что же такое бытие? «Понятие «бытие» не может быть определено. Это вытекает из его высшей всеобщности»³. Бытие неопределенно, но вопрос о нем не лишен смысла. Это смысл человеческого бытия. Проблема бытия есть проблема человека, который вопрошает о бытии, переживает бытие.

По Сартру, есть «бытие в себе», противостоящее «бытию для себя» (сознанию). Между ними абсолютная противоположность, но одно не может существовать без другого. В экзистенциализме есть элементы и объективного идеализма: признается существование независимой от человека действительности, но она имеет

¹ Jaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München, 1951. S. 344.

² Jaspers K. Philosophie, B.I. Berlin, 1956. S. 76.

³ Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen, 1957. S. 4.

не материальный, а идеальный характер. Религиозный экзистенциализм называет эту объективную реальность Богом, атеистический экзистенциализм (например, Сартр) «бытием в себе», или «ничто».

Объективная реальность у экзистенциалистов иногда именуется *трансценденцией*, и она неразрывно связана с экзистенцией. Получается, что объект не может существовать вне и независимо от субъекта. Таким образом, в экзистенциализме преобладает тенденция субъективного идеализма.

Еще Кьеркегор говорил о «разбитом» и бессмысленном бытии мира, которое внушает индивиду страх и отчаяние. Попытка опереться на внешний мир опасна и бессмысленна, спасение следует искать в воле Бога. Следуя ему, Ясперс считает экзистенцию не только самоотношением человеческой личности к самой себе, но и отношением к трансценденции, т.е. к Богу. Общество враждебно индивиду, оно нивелирует личность, превращает ее в винтик, стандартную деталь, не имеющую своего лица. Массификация личности означает отчуждение ее от самой себя.

Во всех этих рассуждениях проглядывает *индивидуализм* философии экзистенциализма. В пьесе Сартра «Запреты» трое преступников после смерти попадают в ад. Но не в традиционный ад, а в комнату в дешевой гостинице, которая имеет три особенности: 1) в ней все время горит яркий свет и трудно уснуть, 2) нет зеркала, 3) невозможно остаться одному. Нет нужды в жаровне, ад — это другие, заявляет один из грешников.

Спасение человека в окружающем его кошмарном мире — только он сам, его неповторимая *Самость* (Selbst), или ядро таинственной и непознаваемой экзистенции. Человек должен сам спасти себя, прийти к своей свободе. Самость может реализоваться только в свободном решении и выборе человека.

Здесь мы подходим к самому важному пункту экзистенциализма — к концепции *свободы* и «пограничной ситуации». Суть этой позиции такова. Жизнь бессмысленна, абсурдна, от существования человек испытывает отвращение и страх, и поэтому стремится к небытию, смерти как высшей свободе. Только бытие, свободное для смерти, дает существованию цель и приводит экзистенцию к ее завершению. Как полагает А. Камю, «имеется только один действительно серьезный вопрос — это вопрос о самоубийстве. Суть о том, что жизнь стоит или не стоит того, чтобы жить, — это значит отвечать на основной вопрос филосо-

фии... Все остальное — это шутки, так как прежде всего надо отвечать на основной вопрос»¹.

Апология смерти, понимание свободы как самоубийства встречаются в некоторых произведениях Достоевского, например в романе «Бесы». Один из персонажей этого романа — Кириллов — говорит: «Вся свобода будет тогда, когда будет все равно жить или не жить. Вот всему цель... Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен... Жизнь дается теперь за боль и страх и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому все равно жить или не жить, тот будет новый человек»².

Было бы на наш взгляд, неправомерным приписывать эти мысли самому автору, который весьма критически и даже негативно относится к большинству персонажей романа, в том числе и к Кириллову.

На пути к смерти человек попадает в пограничную ситуацию — понятие, которому экзистенциалисты также придают немалое значение. Это ситуация, в которой человеческая экзистенция познает себя как нечто безусловное. «Мы всегда в ситуации, — пишет Ясперс. — Я могу работать, чтобы изменить ее. Но существуют пограничные ситуации, которые всегда остаются тем, что они есть; я должен умереть, я должен страдать, я должен бороться, я подвержен случаю, я неизбежно становлюсь виновным. Пограничные ситуации наряду с удивлением и сомнением являются источником философии. Мы реагируем на пограничные ситуации маскировкой или отчаянием, сопровождающими восстановление нашего самобытия (самосознания)»³.

Вступление в пограничную ситуацию неизбежно. Вступив в нее, человек приобретает высшую свободу и умирает, что одно и то же. Неудовлетворенность самим собой — это вечное, неистребимое чувство, незаживающая рана, с которой живет человек. Избавиться от страдания невозможно, можно только притерпеться к нему, не замечая душевного дискомфорта. Как говорит Ясперс, «я избегаю страдания в себе самом тем, что я не охватываю факты, и поэтому в качестве экзистенции не испытываю их касания, не перевожу их в деятельность, а только переносу; ин-

¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe. Paris, 1942. P. 19.

² Достоевский Ф. М. Собр. соч. Т. 8. М., 1982. С. 113.

³ Jaspers K. Einführung in die Philosophie. 1950. S. 81.

стинктивно ограничиваю свое поле зрения, не хочу, например, знать правду от врача, признавать свою болельщицу, видеть свои телесные и духовные недостатки, объяснять себе свое действительное общественное положение»¹.

Более привлекательной кажется нравственная позиция Сартра. Правда, он разделяет общую для всего экзистенциализма пессимистическую установку и считает, что история любой жизни есть история поражения, а если так, то все абсурдно: абсурдно рождение, абсурдна смерть, абсурдна жизнь человека. Но человек, без всякой опоры и без всякой помощи в каждый момент осужден «изобретать человека». Человек несет ответственность перед самим собой, для него «нет алиби». Трус ответствен за свою трусость, предатель — за свое предательство. Человек не задан кем-то, он постоянно «проектирует» сам себя и выбирает возможности.

Самоценность человека требует от него свободы выбора из наличных возможностей и ответственности за этот выбор. Как считает Сартр, ход вещей кажется фатально неотвратимым лишь тому, кто *капитулировал перед объективными обстоятельствами* и предал свои убеждения: «Человек несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и за самого себя как определенный способ бытия... Поэтому в жизни нет случайности. Ни одно общественное событие, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован на войну, это есть моя война, я виновен в ней, и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой. Раз я этого не сделал, значит, я ее выбрал, стал ее соучастником»².

Личность должна противостоять собственной, возможно, врожденной боязливости, осторожности. Как участник французского Сопротивления в годы второй мировой войны Сартр высоко ценил стихийный, пусть безрассудный протест. Эти бойцовские качества у Сартра проявились и после войны, когда он стал идейным вдохновителем студенческого бунта в Париже, теоретиком молодежного радикализма «новых левых».

¹ Jaspers K. Philosophie, B.I. Berlin, 1956. S. 231.

² Sartre J. P. L'Être et le Néant. P. 639—640.

Философия экзистенциализма является выражением глубокого кризиса буржуазной цивилизации в XX в. Именно экзистенциализм вскрыл абсурдность существования человека в современном мире. Трагический пессимизм этой философии далеко не случаен. В центре внимания оказался человек, не познающий и преобразующий мир, а человек страдающий, одинокий, глубоко несчастный и в то же время стремящийся к свободе и отвечающий за все свои поступки.

Была предпринята попытка создания «позитивного», или оптимистического варианта экзистенциализма, который бы помог найти руководящую нить, обрести ориентацию для упорядоченного, здорового человеческого существования. Однако эту попытку нельзя признать удачной. Критикуя «классический» экзистенциализм, представители позитивного экзистенциализма в конце концов приходят к тем же выводам, которых придерживались критикуемые ими мэтры. После смерти классиков экзистенциализма это течение пошло на убыль и потеряло свою привлекательность в среде западной интеллигенции.

§ 7. Религиозная философия XX века

Характерной чертой распространенной на Западе религиозной философии является стремление осмыслить проблемы современного человека в свете христианской веры. Это осмысление принимает различные формы в зависимости от конфессиональных и национально-культурных особенностей.

Существует несколько основных направлений религиозной философии XX в.: неотомизм, христианский персонализм, религиозный экзистенциализм, религиозный эволюционизм П.Тейяра де Шардена, радикальные лево-католические течения в философии — «теология освобождения», «теология революции» и некоторые другие.

В данном параграфе будут рассмотрены наиболее влиятельные течения: неотомизм (в его французском варианте) и философия французского персонализма.

Среди различных направлений современной западной философии видное место занимает философия неотомизма. Это объясняется, в частности, тем, что за ней стоит мощный социальный институт — римско-католическая церковь. После I Ватиканского Собора (1870) Папа Римский Лев XIII своим распоряжением (энциклика «Aeterni Patris» — «Вечному Отцу») ввел обязательное преподавание в католических школах философии Фомы Аквинского, признав тем самым ее статус как официальной доктрины римско-католической церкви. Томизм, или «вечная философия», как часто ее называют, преподается в сотнях учебных заведений стран с католическим вероисповеданием. Ее академическим центром является еще с 80-х годов XIX в. Высший институт философии при Лувенском университете в Бельгии.

Бурные события XX в. — войны, революции, борьба идеологий, наконец, угроза ядерной катастрофы — все это способствовало новому осмыслению «вечной философии», выдвижению новых акцентов и приоритетов. По многим положениям философия томизма сблизилась с другими направлениями религиозной философии, и прежде всего, с экзистенциализмом, в его религиозном варианте, и персонализмом. Возник тесный контакт неотомистов с группой философов, объединившихся в 30-е годы вокруг журнала «Эспри» («Дух») во главе с Э.Мунье, представлявших философию персонализма.

Среди многих философов, приверженцев философии Фомы Аквинского выделяются имена **Этьена Жильсона** (1884—1978) — академика, профессора многих учебных заведений Франции, крупнейшего авторитета в области средневековой философии, в течение долгого времени возглавлявшего Институт средневековых исследований в Торонто (Канада) и **Жака Маритена** (1882—1973) — профессора Католического университета в Париже, а в 1940—1945 гг. Принстонского и Колумбийского университетов (США). Эти философы представляют наиболее значительную разновидность философии неотомизма — так называемый *экзистенциальный неотомизм*.

Открытость миру, стремление рассматривать проблемы, беспокоящие современный мир, с одной стороны, и пристальное внимание к внутреннему миру человека, с другой, — вот, пожа-

луй, наиболее характерные черты неотомизма, связывающие его с современностью. Главные идеи философии Ф.Аквинского — основа онтологии, гносеологии, антропологии неотомизма. Вместе с тем под влиянием «философии жизни», экзистенциализма и философии персонализма неотомисты внесли изменения и дополнения в учение средневекового философа.

Следуя за Фомой Аквинским, неотомисты рассматривают **бытие** в двух аспектах — как **сущность** (бытие единое и определенное) и как **существование**, которое возможно благодаря сопричастности божественному акту творения. Однако внимание неотомистов концентрируется главным образом на акте существования, переживания человеком своей конечности, бренности.

Неотомизм принимает все пять рациональных доказательств бытия Бога. Но в понимании отношения Бога и человека, в понимании познания Бога им отдается предпочтение экзистенциальному опыту, который подводит к выводу о «предсуществовании» человеческой мысли в разуме Бога.

Многообразие вещного мира (мира субстанций, состоящих из материи и формы), по Маритену, — это многообразие субъектов. Субъекты, — пишет Маритен, — занимают все пространство томистского универсума. Акт существования осуществляют только индивидуальные субъекты. Каждый человек — это центр мироздания, бесконечности. И, кроме Бога, только самому человеку его субъективность раскрывается как субъективность. Другими он познается лишь как объект.

Высшим типом **познания**, по Маритену, является чувственное познание, именно оно дает возможность охватить вещь всю целиком и сразу в ее экзистенциальной неповторимости.

Маритен хотел бы восстановить утраченную, по его мнению, гармонию человеческого познания. Поэтому выделяемые им ступени познания (естествознание, философия природы, математика, метафизика) соединены в субъекте посредством действия его познавательных способностей — **интеллекций**. Высшая интеллекция — сверхрациональная, интуитивная. Она соединяет метафизику с теологией и обращена к божественному бытию. Интуиции как сверхразумному озарению Маритен уделяет особое внимание (в этом усматривают влияние философии А.Бергсона). Интуиция — в основе творчества человека, какую бы форму оно ни принимало: познания, создания произведений искусства или

морального выбора. Это — сфера субъективности человека, и именно в этой сфере осуществляется, для Маритена, смысл чело века с Богом.

В основе *антропологии* неотомизма — в согласии с традицией — представление о человеке как сложной субстанции, состоящей из двух простых — души и тела. Этому сопутствует различное толкование личности и индивида. Рассматриваемый как индивид (единица человеческого рода) человек не обладает свободой, как не обладает свободой растение или животное. Свобода — атрибут личности. Сущность свободы, — отмечает Жильсон, — совпадает с сущностью личности. Свобода понимается неотомистами как свобода выбора и как свобода от внешнего принуждения. Чтобы придать свободе человека онтологический статус, Маритен, рассматривая один из основных принципов учения Аквината — принцип причинности, отходит от крайнего провиденциализма и вводит вторичные причины, которые связаны уже не с волей Бога, как первичные, а со свободой человека. Бессмертные души и возможность свободного выбора (т.е. осуществления акта свободной воли) делает человека сопричастным Богу и онтологически обуславливает его творчество в сфере культуры.

Вопросы *культуры*, культурного творчества человека — в центре внимания философии неотомизма. Для представителей этой философии очень важно присутствие в ней христианских ценностей. С этих позиций оцениваются различные периоды в развитии европейской культуры. Э.Жильсон связывает судьбу современной Европы с ценностями средневековья, Ж.Маритен, хотя и высоко оценивает христианское средневековье, все же «хочет нового будущего, а не вновь оживленного прошлого»¹.

В творении культуры мобилизуются все возможности человека — его разум, нравственные устои, интуиция. Человек реализуется в этом процессе. Маритен очерчивает основные цели культурного творчества. Это — освоение природы и завоевание автономии для человека; совершенствование знания, искусства, морали; наконец, стремление к полной реализации личности. Человек может это осуществить, но не один, а в единении с Богом, с трансцендентным. Создавая культурные ценности, человек во-

¹ Хьюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 22.

площадает в них основы божественного бытия — Истину, Красоту, Благо, и в этом — совершенствуется сам.

Будущее европейской культуры Ж.Маритен связывает с **интегральным гуманизмом**, общий смысл которого — единение христианских и гуманистических начал в истории.

Гуманизм, по Маритену, предстает в двух разновидностях: теоцентрической и антропоцентрической. **Теоцентрический гуманизм**, основанный на христианской концепции Бога и человека, — гуманизм средневековья. Этот период истории, как уже отмечалось, очень высоко оценивался и Жильсоном, и Маритеном. Мир средневековья, как они считали, был ближе всего к Христу. «Крушение средних веков открывает дверь новому гуманизму... Человек переходит от культа человека-Бога... к культу чистого человека». Исток этого Маритен видит в эпохе Ренессанса, когда было, по его мнению, гипертрофировано одно из положений христианства — убеждение в ценности собственно человеческого бытия. В Новое время центр смещается от Бога к человеку, меняется отношение к Богу. В XVI—XVII вв. Бог еще гарант власти человека над материей, гарант науки. В XVIII—XIX вв. Бог — идея в концепциях метафизиков-идеалистов. Ф.Ницше пишет о смерти Бога. А XX в. — это уже период материалистического низвержения духовных ценностей, когда человек видит собственную конечную цель в себе самом. Завершением этой исторической тенденции выступает социалистический гуманизм, основной чертой которого Маритен считает атеизм.

Однако теоцентрический гуманизм, как он сложился исторически, не принимается целиком Маритеном. Он находит в нем изъяны, ошибки. Одна из них — мысль о то, что история «града земного» идет в направлении, противоположном направлению, заданному церковью. Мир оставлен Богом, и человек как таковой не может получить оправдания. Эта ошибка, пишет Маритен в работе «Интегральный гуманизм», и до настоящего времени проявляется в протестантской теологической школе Карла Барта.

Другая ошибка — теократическая — мысль о том, что миром управляет Бог. Эта ошибка направлена против евангельских слов: «Мое царство не от мира сего». Это — теократическая утопия. Согласно этой утопии, во «граде земном» должно быть реализовано царство Бога.

Но в большей степени ошибочным представляется Маритену **антропоцентрический гуманизм**. Суть такого гуманизма,

объясняет Маритен, в видении мира и «града земного» как царства человека и природы без какой-либо связи со священным, с Богом. Антропоцентрический гуманизм исходит из того, что сам человек есть центр человека и, следовательно, всех вещей. Наиболее полным («чистым») проявлением такого гуманизма является атеистический гуманизм. Атеизм Маритен связывает с коммунизмом, считая коммунистическую идеологию, как и Бердяев, особым видом секуляризованной (обмирщенной) религии.

Что же собой представляет интегральный гуманизм, являющийся идеалом для Маритена? Концепция интегрального гуманизма противоположна как «либерализму и гуманизму антропоцентричной эпохи», так и «средневековой Святой Империи». От средневекового идеала ее отличает открытость к диалогу с другими мировоззрениями, признание возможности общих этических ценностей, а также возможности секуляризованных форм государственности.

В отличие от антропоцентрического гуманизма, личность, по Маритену, в полном согласии с философией Св. Фомы, рассматривается в своем «духовном бытийствовании», в постоянной связи с тем, кто создал все вещи, и определена к существованию для вечной судьбы. Такая личность наделена как свободой выбора, так и свободой от внешнего принуждения. Поэтому личность является независимым целым по отношению к миру. Ни природа, ни государство не могут покушаться на этот универсум без его согласия. Новый гуманизм не требует того, чтобы люди жертвовали собой ради расы, нации или класса. Человеческая индивидуальность не должна быть подчинена «коллективному человеку», идее коллективности.

Интегральный гуманизм — это гуманизм, ориентированный на реализацию заботы о человеке. Идя вслед евангельским требованиям, невозможно спокойно принимать несправедливость этого мира. Маритен стоит в оппозиции к «духу капитализма», в котором ощущается «преклонение перед активными, изобретательными силами, перед динамизмом и инициативами индивида — и в то же время — ненависть и презрение к бедному... бедняк воспринимается лишь как орудие, приносящее плоды, а не личность»¹.

¹ Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 126.

Социальные интересы чрезвычайно важны для христианского мира. Маритен формулирует смысл и содержание «собственной миссии мирской христианской деятельности». Это, прежде всего, — разработка принципов социальной, политической и экономической философии, которые могут быть связаны с конкретными проблемами. Обновить социальный порядок можно, лишь стимулируя и самом себе, прежде всего, обновление духовной и моральной жизни. Маритен пишет о необходимости христианского социального обновления, о повороте христианского сознания к переменному, секулярному.

Интегральный гуманизм возможен, считает Маритен, именно как объединение ценностей христианства и современного человека, как создание единства Истины, Красоты и Блага. Эта мысль Жака Маритена весьма популярна, она воспринята многими современными философами религиозной ориентации.

Персонализм

Персонализмом (лат. *persona* — личность) нередко называют религиозную философию, в центре которой — личность, ее свобода. В более узком смысле о персонализме XX в. можно говорить как о влиятельном философском течении, возникшем во Франции в 30-е годы. Основные его представители — Э.Мунье, Ж.Лакруа, М.Недонсель, П.Тибо и др. — объединились в свое время вокруг журнала «Эспри» («Дух») и представляют французский персонализм (в отличие от американского конца XIX в., сконцентрировавшегося на религиозно-этической проблематике).

Персонализм испытал воздействие экзистенциализма, философии А.Бергсона, неотомизма, идей католического мыслителя и поэта Ш.Пегги.

Философия персонализма выступает за обновление христианства в сторону большей открытости миру с целью более активного на него (мир) воздействия, поскольку христианин призван быть вовлеченным в мирские дела.

Этой философии близка доктрина «открытого католицизма». Она предполагает признание автономии от религии и церкви многих сторон общественной жизни — государства, политики, культуры; толерантность (терпимость) к иным мировоззрениям, стремление к конструктивному диалогу с ними.

Теологическим основанием такой социальной позиции, с точки зрения персоналистов, являются христианские догматы воплощения (вочеловечение Бога) и искупления (искупительная жертва Христа).

Центральным положением в философии персонализма является **проблема человека** (что, впрочем, нашло отражение и в самом названии философии).

Две мировые войны, социальные революции, экономические кризисы, потрясшие европейскую цивилизацию, выдвинули эту тему на первый план. Французские персоналисты ощутили необходимость переориентировать католическую мысль в сторону человека.

Персонализм рассматривает человека включенным в реальный мир, в конкретную жизненную ситуацию (семья, окружение, принадлежность к определенному классу, родила, определенная эпоха). В конкретных обстоятельствах происходит процесс становления личности — персонализация. Степень персонализации личности определяется свободой. Свобода (вслед за экзистенциализмом) понимается как прорыв рамок наличного бытия, выход за его пределы. Главное в свободе — выбор.

Личность для Мунье и его единомышленников — не замкнутое нечто. Сущность человека — его постоянный контакт с миром, с людьми, что было определено персоналистами как **вовлечение**. Вовлечение — это активная деятельность человека, служащая основой самопроявления личности и ее развития. Человек является человеком, — замечает Мунье, — только благодаря вовлечению.

Понятие «вовлечение», которым персоналисты пользуются весьма активно, включает в себя **экстериоризацию** (взаимодействие с внешним миром) и **интериоризацию** (сосредоточение личности на внутреннем мире). Внешний мир человека и его личностная жизнь — едины, взаимосвязаны. «...Внутренний человек крепко стоит на ногах, если только опирается на человека внешнего; внешний человек крепко стоит на ногах благодаря силе человека внутреннего», — пишет Мунье¹. Основой вовлечения является труд, дающий человеку опору, чувство уверенности в себе. Высший тип человеческой деятельности — творчество.

¹ Мунье Э. Что такое персонализм. М., 1994. С. 75.

Вовлечение невозможно без коммуникативности личности — как внутренней способности человека открывать в себе другого. Личность *существует* только в других, она *познается* только через других, она *не существует* вне других.

Проблема «Другого» — влияние экзистенциализма, но в отличие от опущенного в экзистенциализме индивидуализма, персоналисты считают коммуникативность онтологическим свойством личности. В человеке происходит совпадение «Я» и «Ты», когда человек рассматривает другого «как цель моего бытия», и между «Я» и «Ты» существуют отношения творческого взаимодействия. Основанием человеческих коммуникаций является любовь. Любовь есть тогда, когда другой воспринимается как внутреннее существование, как совершенная субъективность.

Вовлечению личности сопутствует *трансцендирование* — внутреннее самопреодоление. Трансцендирование — это опора на Абсолют и движение к Абсолюту (Богу). В вовлечении, коммуникации и творческой деятельности человек поддерживается этим трансцендентным источником. Приобщение к Богу осуществляется через личностный неповторимый опыт. Преодоление предстает как собственно человеческий способ бытия, с ним связаны перспективы жизнедеятельности человека.

С концепцией вовлечения связана и *теория познания* персонализма. Познание внешнего мира и внешних объектов, — замечает Мунье, — коль скоро они сопряжены с жизнью человека, протекает только в вовлечении. Вовлеченное познание и есть подлинная объективность. Не безразличие, а заинтересованность, постоянная борьба могут привести к пониманию. По замечанию Ж.Лакруа, вовлечение — это взаимопроникновение субъекта и объекта, при котором субъект играет решающую роль. Вовлеченность часто интерпретируется как вера, уверенность, которая включается в акт выбора.

В своих *социальных программах* французский персонализм придерживается левой ориентации. В полной мере это относится к идеям и деятельности основателя этого течения в философии — Э.Мунье. Еще в 30-е годы Мунье выдвинул концепцию «*персоналистской и общинной революции*», сопровождавшуюся резкой критикой капитализма. Критикуя бесчеловечность, безудержное стремление к наживе, Мунье основное острие своей критики направляет против отчуждения человека, в чем сказалось влияние философии К.Маркса. «Персоналистская и общинная революция» виделась Мунье революцией, прежде

всего, духовной, основной целью которой является духовное преобразование личности.

Позднее на смену программе Мунье пришла теория «единства индустриального общества» и кризиса цивилизации (Ж.Дюжак), затем — теория самоуправления (П.Тибо), а с 1977 г. — теория постиндустриального общества.

Основные теоретические разработки и практические рекомендации главных представителей философии неотомизма и персонализма оказали весьма существенное воздействие на позицию и основные ориентации в современном мире римско-католической церкви. Это влияние проявилось уже в документах II Ватиканского Собора (1962—1965 гг.), прежде всего, в апостольской конституции Собора «О церкви в современном мире». Именно в это время возникает широкое церковное движение, названное Папой Иоанном XXIII обновлением («аджорнаменто»). Обновление коснулось в основном социальной доктрины римско-католической церкви. Стремясь к универсальному присутствию в нынешнем «бренном» мире, церковь изменила свое отношение ко многим проблемам и реалиям мира в сторону их современного осмысления, терпимости, готовности к диалогу, рассмотрения возможности сотрудничества.

Проблемы личности, ее автономии, достоинства и путей развития, прав человека и социальной справедливости; новая оценка «технической цивилизации», политической и идеологической дифференциации; проблемы войны и мира, борьба с нуждой и экономической отсталостью, вопросы культурной деятельности — подверглись значительной модернизации. Во всем этом проявилась, безусловно, и заслуга рассматриваемой философии.

§ 8. Философские концепции научно-технического прогресса

История развития философии тесно переплетается с развитием науки. Во все времена, если не прямо, то косвенно философия отражала (а зачастую и предвляла) важнейшие научные открытия. Это также относится и к научным результатам, воплощенным в практику, и к достижениям людей в

области развития техники. Философское осмысление, обоснование таких результатов было тем более необходимо, если дело касалось явлений уникальных, которые коренным образом влияли на ход исторических событий, меняли судьбы многих народов. Научно-технический прогресс, переросший со временем в научно-техническую, а затем и компьютерную (информационную) революцию, относится как раз к разряду таких явлений, которые на определенном этапе своего развития объективно становятся предметом философского анализа. Но прежде чем рассмотреть соответствующие философские концепции, кратко сформулируем суть перемен, вызванных научно-техническим прогрессом.

Значительные успехи в развитии естествознания, в особенности механики в XVII—XVIII вв., обусловили то обстоятельство, что во второй половине XIX в. достижения человечества в области науки и техники стали уже не только заметными, но и внушительными. Уже к началу XX в. эти достижения, постоянно нарастая, настолько изменили экономическую деятельность людей, затронули такое количество стран и народов, что вся планета по существу стала одной системой, единым целым. Между крупнейшими странами и регионами к тому времени возникли геополитические противоречия из-за сфер влияния, источников сырья и рынков сбыта, которые привели к Первой мировой войне. Война еще больше стимулировала развитие науки и техники, а возросшая на их основе в послевоенный период мощь крупнейших государств мира и их стремление к господству предопределили очередное противостояние различных стран в борьбе за новый передел мира.

Вторая мировая война оказала еще большее воздействие на темпы научно-технического прогресса. Начавшись с конфликтов, опиравшихся на техническую оснащенность противоборствующих сторон (танки, пушки, авиацию), она окончилась ядерными бомбардировками Хиросимы и Нагасаки, которые стали результатом фантастических достижений в науке и революционных преобразований в технике. Это был поворотный момент в истории человечества. С тех пор оно перешло в качественно иное состояние — стало смертным, получив никогда не существовавшую до этого возможность полностью уничтожить себя и все живое на планете. «Когда исчезает один индивид, путь даже преждевременно, на смену ему всегда приходит другой индивид.

Потеря индивида для продолжения жизни не непостижима. А если речь идет о всем человечестве?...»¹. Этот вопрос, сформулированный в конце 40-х годов известным французским теологом и философом П.Тейяром де Шарденом, со временем обнаружил еще большую актуальность. Сегодня он является одним из самых обсуждаемых в современной мировой философии.

Со времени окончания Второй мировой войны до середины 70-х годов развитие науки и техники получило дополнительное ускорение и носило уже взрывной характер. В это время шло бурное освоение новых областей научного знания: теории информации, кибернетики, теории игр, генетики и др. Резко сократились сроки воплощения теоретических идей в практику. Так, вслед за испытанием ядерного оружия было создано еще более мощное — термоядерное, осуществились проекты мирного использования атома. Теоретически и практически реализовывались идеи освоения космического пространства: на орбиту были выведены искусственные спутники Земли, человек вышел в космос и высадился на Луну, космические аппараты стали исследовать глубины Вселенной.

В указанные десятилетия телевидение, космические линии связи стали составной частью жизни большинства людей во многих странах мира, коренным образом изменив не только их возможности, но и менталитет, социальную и политическую жизнь. Эти и многие другие достижения человека за столь короткий период времени в научной и философской литературе получили название научно-технической революции (НТР). По мнению многих ученых, эта революция связана в первую очередь с тем, что **наука стала непосредственной производительной силой**, чего никогда не было раньше. НТР продолжается и сегодня, ассоциируясь теперь уже с прогрессом в области информатики и микроэлектроники. Сущность этой информационной революции, начавшейся в 80-е годы с появления первого персонального компьютера, состоит в том, что к настоящему времени объем информации в мире удваивается уже каждые пять лет, а сама **информация стала важнейшим ресурсом**, практически для всех сфер общественной жизни.

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 216.

Отмеченные тенденции в развитии научно-технического прогресса, а также его результаты оказали фундаментальное влияние на жизнь отдельных людей и человечества в целом, многократно увеличили экономическую мощь людей и создали множество проблем как и самом обществе, так и в отношениях общества с природой. Поэтому вполне естественно, что такие проблемы, затрагивающие основы человеческого бытия и получившие за свою актуальность для всего человечества название «глобальные» оказались в центре внимания современной мировой философии.

Поскольку названные проблемы отразили различные аспекты жизни человека и его взаимоотношения с природой, то границы философского знания, направленного на их понимание, тесно переплелись с другими многочисленными дисциплинами, исследующими эти же вопросы. Поэтому, рассматривая историю современной философии в выбранном аспекте, мы можем и должны, помимо собственно философов, работающих в данной области, с полным основанием назвать имена и работы философствующих социологов, писателей, представителей конкретных дисциплин, внесших значительный вклад в разработку философских аспектов научно-технического прогресса.

* * *

У научно-технического прогресса с самого начала появились не только сторонники, но и противники. Так, например, в эпоху Просвещения Вольтеру, возлагавшему большие надежды на науку, технику и связанный с ним прогресс, резко возражал Руссо, считавший их губительными для человека. В XX в. оптимистические взгляды на прогресс развивали Гегель, Маркс. Пессимистическая линия была продолжена, в частности, Шопенгауэром. Целостные же *технократические (сциентистские) социальные теории* появились лишь в 20-е годы нашего столетия под влиянием впечатляющих результатов в области науки и техники.

Основной смысл подобных теорий состоит в том, что научно-технический потенциал и его влияние на жизнь общества *абсолютизируются*. При этом с его ростом связываются надежды на преодоление всех социальных и экономических проблем.

Практическое подтверждение технократическим концепциям в 20-е годы видели в автоматизации производства и внедрении точных (конвейерных) линий, в 50-е годы — в использовании ядерной энергии, в 60—70-е годы — в освоении космического пространства, а в настоящее время — в компьютеризации. Автором одной из первых таких теорий был американский экономист и социолог **Т.Веблен** (1857—1929), который попытался философски обосновать ведущую роль промышленного производства и технического прогресса в развитии общества. По его мнению, управление современным государством должно находиться в руках инженеров и техников, так как развивать производство в интересах общества (а в этом был пафос технократической теории Т.Веблена) смогут только они, и политическая власть им нужна для реализации именно этой цели. Аналогичные идеи тогда развивал и его соотечественник **Г.Скотт**.

К тому же времени относится появление и других концепций, в которых отражалось серьезное беспокойство по поводу опасностей, таившихся в новых тенденциях. На такой риск во взаимоотношениях общества с природой обратил внимание **В.И. Вернадский**, отмечавший, что если общество не будет развиваться на разумных началах, согласуясь с естественными законами природы, то гибель всего живого на Земле неизбежна. Человек может и должен предвидеть негативные последствия своей деятельности, считал В.И. Вернадский. Оптимистически оценивая будущее, он видел возможность преобразования биосферы в *ноосферу* — сферу разума на Земле. Ноосфера понималась им как определенная ступень, этап в развитии биосферы, когда сознательная, преобразующая деятельность людей становится реальной движущей силой этого развития.

Философскую концепцию ноосферы развивал и упоминавшийся уже **П.Тейяр де Шарден** (1881—1955). Но пытаясь обосновать уникальность человека в качестве составной части биосферы, он понимал ноосферу как идеальное образование, как особую, внебиосферную «оболочку мысли» планеты. На основе этих представлений он строил концепцию гармонизации отношений человека с природой, призывая при этом к отказу от эгоистических устремлений во имя объединения всего человечества. «Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед и не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под

напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли»¹. Таким образом, среди философов, ученых уже тогда было понимание не только того, что наступает новая эпоха — эпоха планетарных явлений, но и того, что в этих новых условиях люди смогут противостоять природной и социальной стихии только сообща. Концепция ноосферы и сегодня не утратила своей привлекательности, являясь предметом обсуждения многих философских конференций и публикаций.

В 1955 г., когда все больше стала раскручиваться и набирать темпы гонка вооружений, Б. Рассел выступил инициатором активной борьбы за мир и ядерное разоружение. Совместно с А. Эйнштейном они опубликовали знаменитый манифест, поддержанный крупнейшими учеными: Ф. Жолио-Кюри, М. Борном, С. Пауэллом, Л. Инфельдом и многими другими. В этом манифесте звучало серьезное предупреждение человечеству о грозящей ему опасности, а также говорилось о необходимости «научиться мыслить по-новому» в ядерный век, чтобы сохранить цивилизацию. Б. Рассел не только предупреждал об опасностях, но и предлагал пути их преодоления. Так, ему принадлежит идея создания всемирного правительства, которое должно было бы положить конец всем войнам. Основой такого правительства, по его мнению, могла бы стать ООН. Он также настаивал на созыве всемирной конференции для поиска мирных путей решения спорных вопросов между государствами.

Однако отмеченные взгляды к началу 60-х годов были оттеснены на второй план новой волной технократических настроений и почти на два десятилетия утратили свое влияние на массовое сознание. Причиной этого стал промышленный подъем, охвативший в послевоенный период практически все экономически развитые страны мира. Перспективы общественного прогресса в 50—60-е годы казались безоблачными для многих как на Западе, так и на Востоке. В общественном сознании утверждались *технооптимистские* настроения, создававшие иллюзию возможности решить любые земные и даже космические проблемы с помощью науки и техники. Эти позиции нашли отражение в многочисленных теориях, в которых целью общественного развития

¹ *Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 194.*

объявлялось «общество потребления». В это же время активно разрабатывались различные концепции «*индустриального*», «*постиндустриального*», «*технотронного*», «*информационного*» и т.п. общества.

В 1957 г. известный экономист и социолог Дж. Гелбрейт опубликовал книгу «Общество изобилия», основные идеи которой он развил несколько позже в другой своей работе «Новое индустриальное общество». В его произведениях, названия которых уже сами говорят за себя, давалась высокая и исключительно позитивная оценка научно-техническим достижениям человека, справедливо обращалось внимание на глубокую трансформацию экономических и социальных структур общества под влиянием этих достижений.

Еще более полное обоснование теория «индустриального общества» получила в работах видного французского философа Р. Арона (1905—1983), в частности, в его лекциях, прочитанных в 1956—1959 гг. в Сорбонне, а также в напумевшей в свое время книге американского политолога У. Ростоу «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест», опубликованной в 1960 году. По мнению этих ученых, под влиянием НТР «традиционное» аграрное общество сменяется промышленно развитым «индустриальным» обществом, где на первый план выходит массовое рыночное производство. Главными критериями прогрессивности такого общества становятся достигнутый уровень развития промышленности и степень использования технических нововведений.

Появление в 1968 г. первого компьютера на интегральных схемах было важным шагом на пути к персональному компьютеру, давшему в 80-е годы мощный импульс развитию микрокомпьютерной индустрии и еще больше увеличившему возможности человека в изменении условий своего существования и окружающего мира. Широкое внедрение компьютеров во все сферы общественной жизни породило новые теории «постиндустриального», «информационного» (Д. Белл, Г. Кан, Ж. Фурастье, А. Турен), «технотронного» (З. Бжезинский, Ж. Ж. Серван-Шрайбер), «сверхиндустриального», «компьютерного» (А. Тофлер) общества. В них основным критерием общественного прогресса выступали уже не технические достижения, точнее не столько они, сколько развитие науки и образования, которым отводилась ведущая роль. Важнейшим критерием прогресса

стало считаться внедрение новых технологий на базе компьютерной техники.

Так, видный американский философ и социолог Д.Белл, определяя контуры будущего общественного устройства, говорит: «Я стою на том, что информация и технологическое знание суть стратегические ресурсы постиндустриального общества. Кроме того, в новой роли они представляют собой поворотные пункты современной истории»¹. В качестве первого такого поворотного пункта он выделяет изменение самого характера науки, которая как «всеобщее знание» в современном обществе стала основной производительной силой. Второй поворотный пункт обусловлен появлением новых технологий, которые в отличие от технологий времен промышленной революции мобильны и легко поддаются перепрофилированию. «Современная технология открывает множество альтернативных путей для достижения уникальных и вместе с тем разнообразных результатов, при этом неимоверно возрастает производство материальных благ. Таковы перспективы, вопрос лишь в том, как их реализовать»², — считает Д.Белл, отстаивая технократические взгляды.

Хотя отдельные сторонники рассматриваемых теорий и предавали некоторое значение отрицательным последствиям НТР, в частности, проблемам загрязнения окружающей среды, в целом же серьезной озабоченности этим в их высказываниях до 80-х годов не наблюдалось. Слишком велики были надежды на всемогущество научно-технического прогресса самого по себе.

В то же время, с конца 60-х годов помимо экологических трудностей все более остро стали обнаруживать себя и другие проблемы, представлявшие опасность для многих государств и даже континентов: неконтролируемый рост народонаселения, неравномерность социально-экономического развития различных стран, трудности в обеспечении сырьевыми ресурсами, продовольствием и многие другие. Очень скоро они стали предметом острых дискуссий, оказавшись в центре внимания науки и философии. За ними с тех пор закрепилось название «глобальные проблемы современности»; а в науке сложилась новая сфера научных знаний — глобистика, в рамках которой различные

¹ Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 342.

² Там же. С. 342.

научные дисциплины и философия в тесном взаимодействии друг с другом исследуют различные аспекты глобальных тенденций.

Уже первые попытки дать философский анализ упомянутых проблем выявили противоположные технократическим тенденциям взгляды, названные впоследствии *«технологическим пессимизмом»*.

Многие известные ученые и философы, такие, как Г.Маркузе, Т.Роззак, П.Гудмен и др., выступили против научно-технического прогресса, обвинив своих предшественников в бездушном сциентизме, в стремлении поработить человека посредством науки и техники. Накатывалась новая волна протеста — протеста как против научно-технического, так и против общественного прогресса вообще. Появившиеся на этой волне новые идеи обосновывали общество «антипотребления» и были направлены на то, чтобы убедить «среднего человека» довольствоваться малым. В попытках отыскать виновника появления глобальных проблем главные обвинения были выдвинуты против «современной технологии». Под сомнение были поставлены не только достижения науки, но и сама идея прогресса в целом, появились неоруссоистские призывы «назад к природе», предлагалось «заморозить», «остановить» экономическое развитие на достигнутом уровне и т.п.

В этой связи значительное внимание стало уделяться будущему, возможным сценариям общественного развития. Среди работ, посвященных этой тематике, широкую известность получили публикации видного американского философа А.Тоффлера, в частности его книга «Футурошок», ставшая бестселлером. В ней он исследовал стресс и дезориентацию, которые возникают у людей, подверженных слишком большому количеству перемен за слишком короткий срок, и пришел к выводу, что по этой причине они испытывают шок от столкновения с будущим. В итоге он выступил против технократических взглядов и связанных с ними методов управления обществом. Для технократа, говорит Тоффлер, как в Детройте, так и в Киеве экономические достижения являются основной целью, а технология — основным инструментом. Но, замечает он, мы являемся свидетелями начала окончательного распада индустриализма и, как следствие, разрушения технократического планирования, под которым он понимает «попытки систематического управления изменениями»

с помощью жестких централизованных структур. В то же время перспективу для человечества Тоффлер видит в планировании, но таком, которое не абсолютизирует возможности науки и техники, т.е. «выходит за пределы технократии». В разделе «Смерть технократии» он прямо заявляет: «Если мы хотим предотвратить футуришок или контролировать население, остановить загрязнение или затормозить гонку вооружений, мы не можем позволить, чтобы решения всемирной важности принимались бездумно, небрежно, без планирования»¹. При этом Тоффлер подчеркивает, что такое планирование станет более гуманным, более дальновидным и более демократическим, если будет опираться на «сильную новую стратегию», которую он определяет как «социальный футуризм».

Отмеченные повороты во взглядах многих философов в значительной мере произошли и под влиянием деятельности *Римского клуба*, который, возникнув в 1968 г. как авторитетнейшая международная организация ученых, философов и общественных деятелей, поставил своей задачей подготовку и публикацию докладов по самым животрепещущим общечеловеческим проблемам современности. Уже первый доклад этой организации «*Пределы роста*», опубликованный в 1972 г., вызвал эффект «разорвавшейся бомбы», так как показал, что человечество, не осознавая того, «играет со спичками, сидя на пороховой бочке». Предваряя указанное исследование, основатель Римского клуба А.Печчеи отмечал: «Ни один здравомыслящий человек больше не верит, что старая добрая матушка Земля может выдержать любые темпы роста, удовлетворить любые человеческие капризы. Всем уже ясно, что пределы есть, но каковы они и где именно находятся — это предстоит еще выяснить»².

Таким выяснением и занялись авторы первого доклада. Кратко суть полученных результатов сводилась к тому, что конечность размеров планеты с необходимостью предполагает и пределы человеческой экспансии, что материальный рост не может продолжаться до бесконечности и что истинные пределы общественного развития определяются причинами не столько физического, сколько экологического, биологического и даже культурного характера. Построив компьютерную модель основных тенденций мирового развития, они пришли к выводу, что при

¹ Тоффлер А. Футуришок. СПб., 1997. С. 369.

² Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 123—124.

сохранении этих тенденций уже в начале третьего тысячелетия человечество может полностью утратить контроль над событиями и в результате прийти к неизбежной катастрофе. Отсюда делается вывод, что необходимо «заморозить» производство, сохранить его рост на «нулевом уровне», а быстро увеличивающуюся численность населения стабилизировать с помощью соответствующей социальной политики.

Доклад стал одной из самых популярных публикаций на Западе и вызвал бурную реакцию как сторонников, так и противников «нулевого роста». Затем последовала серия очередных докладов (теперь их уже более двадцати), которые раскрыли многие аспекты общечеловеческих проблем и привлекли к ним пристальное внимание ученых и философов всего мира, что является весьма актуальным, так как преодоление одних трудностей, чаще всего ведет к появлению других. Как справедливо отмечается в одном из последних докладов: «Человечество всегда будет сталкиваться с проблематикой своего времени независимо от того, насколько эффективным было решение проблем в прошлом. Любые изменения, особенно возникающие в результате решения вчерашних проблем, приводят к новым трудностям, которые как всегда взаимосвязаны... В определенной степени это происходит потому, что некоторые явления становятся для нас более понятными, а новые знания вскрывают новые опасности»¹.

Следует заметить, что, хотя доклады Римского клуба и направлены на анализ сложнейших, трудноразрешимых вопросов, общая тональность их остается по большей части оптимистической. Наиболее характерным в этом отношении является только что опубликованный новый доклад «В два раза больше богатства из половины ресурсов», в котором утверждается, что современные технологии уже сегодня позволяют осуществлять рост производства, не только не привлекая дополнительные материальные и энергетические ресурсы, но даже сократив их потребление в два раза. Авторы доклада Э.Вайцзеккер, А. и Х. Ловинс так и заявляют: «Это амбициозная книга, цель которой — изменить направление технологического процесса»².

¹ Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция. Доклад Римского клуба. М., 1991. С. 13.

² См.: Вопросы философии. 1997. № 11. С. 186.

Значительный вклад в понимание и разработку обсуждаемой темы внесли и отечественные философы, взгляды которых в основном отражают позицию «умеренных», или *«сдержанного технооптимизма»* (И.Т. Фролов, Э.А. Араб-оглы, Э.В. Гирусов, Г.Г. Гудожник, Г.С. Хозин и др.).

Отмечая актуальность рассматриваемых вопросов, достаточно сказать, что последние Всемирные философские конгрессы, которые с 1900 г. регулярно проводятся один раз в пять лет, были посвящены в основном именно им. Так, уже названия «круглых столов» и секций XVIII Конгресса, состоявшегося в 1988 г. в Брайтоне (Англия), говорят за себя: «Глобальные проблемы экологии и будущее жизни на Земле», «Опасность ядерной войны: мир как условие человеческой жизни», «Человек и природа: проблемы коэволюции», «Роль философии в постановке мировых проблем» и другие.

Еще большее внимание этой теме было уделено на XIX Всемирном философском конгрессе, который проходил в Москве в 1993 г. и назывался «Человечество на переломном этапе: философские перспективы». Здесь данным вопросам были посвящены уже не столько секции, но и пленарные заседания с основными докладами ведущих современных философов: «Философия и образ будущего» Р.Рорти (США), «Судьба технологической цивилизации: цена прогресса» Х.Ленк (Германия) и другие.

XX Всемирный философский конгресс (Бостон, США, 1998 г.) «Философия в воспитании человечества» также поставил в центр внимания одну из важнейших глобальных проблем современности — образование и воспитание, которые имеют фундаментальное значение в условиях продолжающегося роста научно-технического и информационного потенциала человечества.

Если принять во внимание, что в тематике Всемирных философских конгрессов отражаются основные тенденции развития мировой философии, что эти конгрессы являются квинтэссенцией современной философской мысли, то можно сказать, что наряду с традиционными «вечными» философскими вопросами у философии со второй половины XX в. появились новые и не менее актуальные, чем все остальные, проблемы, о чем и шла речь в этом заключительном параграфе.

Литература

Ко всем темам

- Антология мировой философии*: В 4 т. М., 1969–1971.
История философии в кратком изложении. М., 1991.
Краткий философский словарь / Под ред. А.П. Алексеева. М., 1997.
Рассел Б. История западной философии. М., 1993.
Современный философский словарь. М., 1996.
Философский энциклопедический словарь. М., 1997.
Хрестоматия по истории философии. М., 1997.

К главе 2

- Дао и даосизм в Китае*. М., 1982.
Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972.
История китайской философии / Пер. с кит. М., 1989.
Степанянец М.Т. Восточная философия. М., 1997.
Четтерджи С. и Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

К главе 3

- Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М., 1989.
Платон. Соч.: В 4 т. 1990–1994.
Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
Богомалов А.С. Античная философия. М., 1985.
Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

К главе 4

- Августин А.* Исповедь. История моих бедствий. М., 1992.
Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.

К главе 5

- Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979—1980.
Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
Соколов Н.Н. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.

К главе 6

- Бэкон Ф.* Новый Органон // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978.
Гольбах П. Система природы // Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1963.
Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989—1994.
Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982.
Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957.
Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. М., 1981.
Соколов В.В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.

К главе 7

- Гегель.* Энциклопедия философских наук. Наука логики. Т. 1. М., 1974.
Кант И. Прологомены // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1963—1966.
Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1955.
Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989.

К главе 8

- Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18.
Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3.
Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.
Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.
Освобождение духа / Под ред. А.А. Гусейнова и В.И. Толстых. М., 1991.

К главе 9

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
Герцен А.И. Письма об изучении природы // Соч.: В 2 т. М., 1985—1986. Т. 1.

- Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988.
- Чаадаев П.Я.* Философические письма и статьи // Соч. М., 1989.
- Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1986—1987.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
- Русский космизм.* Антология философской мысли. М., 1993.
- Философы России XIX—XX столетий* (биографии, идеи, труды). М., 1993.

К главе 10

- Гадамер Х.Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Мунье Э.* Что такое персонализм. М., 1994.
- Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П.* Сумерки богов. М., 1990.
- Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
- Зотов А.Ф., Мельвилл Ю.К.* Западная философия XX века. М., 1998.
- История современной зарубежной философии.* СПб., 1997.
- Современная западная философия: Словарь.* М., 1991.
- Чумаков А.Н.* Философия глобальных проблем. М., 1994.

Содержание

Предисловие	5
Глава 1. Философия, ее проблемы и функции	7
§ 1. Мировоззрение, его структура и основные типы	7
§ 2. Предмет, проблемы и функции философии	12
§ 3. Философия, наука, культура	21
Глава 2. Философия Древнего Востока	25
§ 1. Древнеиндийская философия	26
<i>Санкхья (28) Веданта (30) Буддизм (32) Локаята (35)</i>	
§ 2. Древнекитайская философия	38
<i>Даосизм (39) Конфуцианство (42) Моизм (44)</i>	
Глава 3. Античная философия	48
§ 1. Становление древнегреческой философии	49
<i>Милетская школа (49) Пифагорейская школа (53) Гераклит (54) Элеаты (56) Эмпедокл (59) Анаксагор (61) Атомистика Демокрита (62)</i>	
§ 2. Сократ. Платон. Аристотель	65
<i>Софисты (65) Сократ (66) Сократические школы (69) Платон (70) Аристотель (75)</i>	
§ 3. Философия эллинизма	79
<i>Эпикур (80) Скептики (82) Стоики (83) Неоплатонизм (88)</i>	
Глава 4. Средневековая философия	90
§ 1. Основные принципы формирования философии средневековья	90
§ 2. Патристика	92
<i>Апологетика (92) Классическая патристика (94) Заключительный период патристики (98)</i>	

§ 3. Схоластика. Философия Ф. Аквинского	101
<i>Основные этапы развития (101) Борьба номинализма и реализма (103) Восток и его влияние на развитие схоластики (105) Фома Аквинский — систематизатор средневековой схоластики (108) Поздняя схоластика (113)</i>	
Глава 5. Философия Возрождения	118
§ 1. Основные идеи раннего итальянского Возрождения	120
§ 2. Философия Высокого Возрождения	121
<i>Философские взгляды Николая Кузанского (122) Лоренцо Валла, его этические взгляды (128) Платоновская Академия во Флоренции (129) Пьерро Помпонати: учение о смертности души (131)</i>	
§ 3. Философия позднего Возрождения	135
<i>Бернардино Телезио и Франческо Паторици (137) Джордано Бруно: учение о природе, пантеистические и диалектические идеи (138)</i>	
Глава 6. Философия Нового времени	145
§ 1. Философские взгляды Бэкона и Гоббса	146
<i>Ф.Бэкон — основатель опытной науки и философии Нового времени (146) Философские взгляды Т.Гоббса (151)</i>	
§ 2. Дуализм и монизм: Декарт, Спиноза	153
<i>Дуалистическая философия Декарта (153) Монизм Спинозы (157)</i>	
§ 3. Монадология Лейбница	161
§ 4. Джон Локк: теория познания и критика учения о врожденных идеях	164
§ 5. Субъективный идеализм и агностицизм: Беркли, Юм ..	166
<i>Д.Беркли (166) Д.Юм (168)</i>	
§ 6. Философия французского Просвещения и материализм XVIII века	170
<i>Французский материализм XVIII века (174)</i>	
Глава 7. Классическая немецкая философия	180
§ 1. Философская система Канта	181
<i>Этическое учение Канта (189)</i>	
§ 2. «Наукоучение» Фихте	191
§ 3. Натурфилософия Шеллинга	196

§ 4. Система и метод философии Гегеля	199
Философская система (201) Диалектический метод (214)	
§ 5. Антропологический материализм Фейербаха	215
Глава 8. Марксистская философия	222
§ 1. Единство материализма и диалектики	223
§ 2. Теория познания и логика	226
§ 3. Материалистическое понимание истории	229
§ 4. Марксистская философия в России: Г.В. Плеханов, В.И. Ленин	236
Г.В. Плеханов (236) В.И. Ленин (239)	
Глава 9. Русская философия	247
§ 1. Философские идеи XVIII века: М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев	248
М.В. Ломоносов (248) А.Н. Радищев (249)	
§ 2. П.А. Чаадаев. Западники и славянофилы	252
§ 3. Русская материалистическая философия XIX века	261
А.И. Герцен (261) Н.Г. Чернышевский (267)	
§ 4. Философия всеединства В.С. Соловьева	271
§ 5. Философские воззрения Н.А. Бердяева	278
§ 6. Русский космизм	287
Глава 10. Западная философия второй половины XIX—XX веков	299
§ 1. Позитивизм, его исторические формы. Постпозитивизм	300
§ 2. Прагматизм	310
§ 3. Философская герменевтика	312
§ 4. Философия жизни	320
§ 5. Психоанализ З.Фрейда. Неофрейдизм	333
Неофрейдизм (338)	
§ 6. Экзистенциализм	342
§ 7. Религиозная философия XX века	348
Неотомизм (349) Персонализм (354)	
§ 8. Философские концепции научно-технического прогресса	357
Литература	369

Учебное издание

Коллектив авторов

ФИЛОСОФИЯ

Часть первая

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Под редакцией

проф. В.И. Кириллова

проф. С.И. Попова

проф. А.Н. Чумакова

**Книги Издательской группы «Юристъ»
можно приобрести или заказать**

107082, Москва, ул. Ф.Энгельса, д. 75, стр. 10
(ст. метро «Бауманская»)
Тел.: (095)261-9624, 267-7650. Факс: (095)261-6010
Опт, розница, доставка, книга — почтой

Москва, ул. Знаменка, д. 10
(ст. метро «Арбатская»)
Розница

Санкт-Петербург, Невский проспект, д. 85/11
(вход с ул. Гончарной, д. 11)
Тел.: (812)168-4928
Опт, розница

Редактор *Н. А. Баранова*

Корректор *О. В. Мехоношина*

Художественный редактор *Е. Ю. Молчанов*

Компьютерная верстка *И. В. Клименко*

ЛР 071461 от 26.06.97
Подписано в печать 28.08.98. Формат 60 x 90 ¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,5.
Доп. тираж 5000 экз. Заказ № 1521

Издательская группа «Юристъ»
107120, Москва, Мельницкий пер., д. 8/1.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Щербинской типографии
113623, г. Москва, ул. Типографская, д. 10

