

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Учебное пособие содержит учебные материалы по курсу «История философии». Пособие рассчитано на учащихся духовных семинарий и академий, студентов классических университетов всех специальностей, педагогических вузов, учащихся колледжей, может быть полезно также и преподавателям данного курса.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Предмет истории философии.....	9
Причины многообразия философских школ и направлений.....	9
Глава 2. Философия античности	10
Семь мудрецов Древней Греции	10
Ионийская натурфилософия милетской школы.....	10
Философия Фалеса Милетского	11
Философия Анаксимандра.....	12
Философия Анаксимена.....	12
Философия Пифагора Самосского.....	13
Философия Гераклита «темного» из Эфеса	14
Философия Элейской школы	15
Учение Ксенофана о Боге	15
Метафизика Парменида Элейского	15
Философия Зенона Элейского	16
Философия Анаксагора, Левкиппа, Демокрита, старших и младших софистов	20
Учение Анаксагора Афинского	20
Учение Демокрита из Абдер.....	22
Теория Левкиппа и Демокрита	24
Философия софистов.....	25
Философия Сократа.....	26
Проблема Сократа по Платону, Ксенофону и Фридриху Ницше.	26
Учение Сократа (469-399г. до н. э.).....	27
Философия Платона Афинского	28
Жизнь и сочинения Платона (427-347гг. до н. э.).....	28
Учение о познании, изложенное в диалоге «Теэтет»	30
Диалог «Государство».....	33
Диалог «Пир».....	35

Диалог «Федон».....	36
Философия Аристотеля Афинского	38
Трактат «Метафизика».....	39
Проблема содержания метафизики Аристотеля	41
Смысл бытия по Аристотелю	42
Основное отличие метафизики Аристотеля от метафизики Платона	45
Этика Аристотеля.....	45
Философия эллинизма.....	48
Философия Эпикура.....	50
Философия стоицизма.....	53
Учение «средней» и римской Стои (II-I вв. до н.э.)	55
Возрождение философии стоицизма в Риме. Поздний стоицизм	56
Учение Луция Аннея Сенеки (5-65 гг. н. э.)	57
Философия неоплатонизма	58
Учение Плотина.....	58
Философия Филона Александрийского	61
Философия скептицизма	64
Глава 3. Философия средневековья	65
Введение в средневековую философию	65
Формирование Средневековой философии.....	68
Философия Климента Александрийского	68
(150-215).....	68
Тертуллиан.....	69
Философия Оригена	71
Философия Аврелия Августина	72
Философия средневековой схоластики	74
Учение Иоанна Скота Эриугены	74
Этика и учение о религии Фомы Аквинского	76
Глава 4. Философия эпохи Возрождения.....	79
Общая характеристика	79

Крупнейшие представители эпохи Возрождения в христианской философии	80
Учение Данте Алигьери	80
Метафизика Марсилио Фичино	81
Учение Пьетро Помпонацци	83
Философия Николая Кузанского (1401-1464)	84
Философия Возрождения на севере Европы	85
Эразм Роттердамский	86
Мартин Лютер	91
Глава 5. Философия XVII-XVIII вв.	96
Философские взгляды Бэкона	96
Метафизика Рене Декарта.	101
Философия Джона Локка	104
Философское учение Б. Спинозы	110
Учение Дэвида Юма (1711-1776)	111
Учение о познании Джорджа Беркли (1685-1793)	113
Философия Г.В.Лейбница (1646-1716)	114
Философия Т.Гоббса (1588-1679)	117
Философия французского просвещения и материализм XVIII века	119
Вольтер (1694—1778)	119
Философия Ж.-Ж.Руссо (1712-1778)	122
Французский материализм	Ошибка! Закладка не определена.
Глава 6. Немецкая классическая философия	131
Философская система Канта	131
Философия В.Й.Шеллинга (1775-1854)	142
Философская система И.Г.Фихте (1762-1814)	145
Система и метод философии Гегеля	146
Философская система Гегеля	148
Логика Гегеля	148
Философия природы Гегеля	159

Философия Гегеля о духе.....	161
Глава 7. Неклассическая философия XIX-XXI вв.	165
Философия А.Шопенгауэра (1788-1860).....	165
Философский атеизм XIX века	168
Учение Фейербаха о человеке	168
Трактовка проблемы Единого у Штирнера и К. Маркса	170
Интуитивизм религиозной философии XIX века	171
Сравнительный анализ религиозной философии С.Кьеркегора(1813-1855) и Б.Паскаля (1623-1662)	171
Философия А.Бергсона (1859-1941).	175
Основные проблемы западноевропейской философии XIX в.....	179
Философия сциентизма	180
Основные проблемы западноевропейской философии XX века	183
Психологическое направление (продолжение сциентизма)	183
Школа феноменологии.....	184
Принцип различения дискурса в феноменологии	185
Философская герменевтика	185
Антисциентизм	186
Экзистенциализм (философия существования).....	187
Философия персонализма	187

Глава 1. Предмет истории философии

Причины многообразия философских школ и направлений

1. Философские школы и направления сложились исторически, и мы не вправе их отбрасывать на основе своих симпатий и антипатий.
2. Рассматривая сходную проблематику, философские школы используют её по-разному, исходя из собственных мировоззренческих оснований.
3. История проблем может рассматриваться как своеобразный диалог историко-философских систем и философов, которые мысленно приравниваются к современникам.
4. Зачастую философские системы стремятся опровергнуть взгляды философов других направлений; тем не менее, нет ни одной философской школы, которая была бы полностью опровергнута. В результате они проделывают общую работу: развивают проблематику своих систем, а также учения противоположных школ.

Вывод. Итак, история философии предстает как множество «историй философии» и их интерпретаций. Здесь нет «общего знаменателя» проблем и решений – его необходимо искать и вычленять, что зачастую сопряжено с большими умственными усилиями и нетрадиционными «ходами мысли».

Глава 2. Философия античности

Семь мудрецов Древней Греции

Нет единого мнения у теоретиков, кого включать в список «семи мудрецов» (VII - VI вв. до н. э.) Древней Греции. Они писали в жанре поучения или «гном». Их изречения не были, с точки зрения философии, последовательным разбором каких-либо идей и строились в форме кратких высказываний, например: «Ничего слишком», «Соблюдай меру», «Сохраняй благочестие», «Чти отца». Одно из таких изречений было высечено над входом в Дельфийский храм: «Познай самого себя».

Обычно в число семи мудрецов включают четыре имени: Солон, Фалес, Биант, Питтак. Остальные присутствуют не во всех списках: Хилон, Клеобул и другие.

Знаменательно изречение, приписываемое Солону: «О тайном догадывайся по явному». Здесь закодирован принцип методологии научного знания, в том числе и философского. Но самой методологии здесь нет, а лишь ее возможность.

Ионийская натурфилософия милетской школы

Она называется «ионийская школа» по наименованию области Ионика, куда входил город Милет на западном берегу Малой Азии. Здесь жил родоначальник древнегреческой философии Фалес Милетский. Он занимался не только философией, но и астрологией, астрономией. Ему принадлежит заслуга предсказания солнечного затмения 585 г. до н. э.

Современные историки философии, в сотрудничестве с представителями естественных наук, смогли идентифицировать эту дату со временем жизни Фалеса Милетского. В силу ее бесспорности ею обычно открывают период развития античной философии.

Философия Фалеса Милетского

Основное положение: «Вода есть начало всех вещей». Здесь вода является некой универсальной текучей субстанцией, которая, в свою очередь, есть родоначальник всех других. В природе все влажное связано с проявлением жизни, в том числе и душа. Но у мудреца душа сухая; подразумевается, что мудрец превосходит обыденное понимание жизни. Мысль здесь понимается не как дискурс, то есть совокупность операций, связанных с процессом логического мышления. Фалес полагает, что мысль как дискурс – это течение универсальной субстанции – воды. Принципиально им еще не различается вещество и мысль, с точки зрения единого первоначала мира (архэ).

В этой связи можно поставить проблему: понималась ли Фалесом вода как «αρχή» (архэ) или как субстанция. Субстанция – это универсальный онтологический носитель всего сущего. В философии, например, либо одна субстанция, либо две, либо множество субстанций. Соответственно эти учения получили названия: «монизм», «дуализм» и «плюрализм». Так, религиозная христианская философия может быть отнесена к монизму, где субстанцией выступает духовное начало – Бог. Примером дуалистических систем может служить философия Декарта, где резко обособляются «вещи мыслящие» и «вещи пространственные». Примером плюрализма может служить система Лейбница, где мир представляется состоящим из множества субстанций – монад, которые не имеют «окон» и находятся в иерархическом подчинении. Материалисты считают, что субстанцией является материя, и проводят принцип материального единства мира. Можно ли к Фалесу применить принцип «водного единства мира»? Ответ будет отрицательным. Он не считал, что мир состоит только из воды или текучих процессов. Причем под словом «мир» Фалес понимал не только вещества, но и душевные движения человека. В силу этого бесспорно можно утверждать лишь следующее: Фалес учил о воде, как о архэ, то есть первооснове мира. Под водой Фалес не понимал ничего вещественного, а также и того, что отличается от вещества. Вода, по мнению большинства исследователей древнегреческой философии, здесь выступает как

stoiheion (стойхейон) и как исток или первооснова мира. Древнегреческая философия учит о пяти stoiheion: вода, земля, огонь, воздух и эфир.

Второе утверждение Фалеса: «Все полно богов». Душа у Фалеса приписывается не только живым, но и неживым существам. Отсюда вселенная имеет душу, которая прекрасна. Душа всегда предполагает ум, следовательно, у космоса есть свой ум, который творит мир.

Философия Анаксимандра

Анаксимандр (610 - 545 гг. до н. э.) знаменит своим трактатом «Перифьюсеон» («О природе»). Он уже учит о другом «архэ», чем Фалес. Анаксимандр говорит о категории философии, которую назвал «απειρον» (апейрон) – беспредельное. Принцип вещей, согласно Анаксимандру, аналогичен принципу морального и правового воздаяния: «А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправдой в назначенный срок времени». Здесь заложен принцип онтологического воздаяния мира или принцип санкций по отношению к несовершенному бытию мира, причиной которого служит сам мир. Отсюда делается утверждение, что мир не вечен, в противном случае процесс воздаяния длится бесконечно.

Философия Анаксимена

Анаксимен был преемником Анаксимандра в Милетской школе, но, в отличие от него, жил позже и скончался около 525 г. до н. э. Также, в отличие от Анаксимандра, Анаксимен в качестве «архэ» полагал не только «απειρον», но и воздух. В частности он заметил, что воздух нагревается или наоборот остужается в зависимости от преграды, через которую он проходит. «Если мы сложим губы в трубочку, то выдыхаемый воздух выйдет с силой и будет холодным. Если мы раскроем рот шире, то будет теплый воздух». (Цит. по «Фрагментам древнегреческих философов», изложенных в переводе немецких

ученых Дильса и Кранца). Анаксимен считал, что *αἰθήρ* может быть сведен к воздуху, согласно следующим его характеристикам: невидимое (*stoiheion*), бесформенное, безграничное. Если человек выдыхает воздух, то в этом присутствует его душа – *πνεῦμα*. И так как сущность души проявляется в дыхании, а мировой души – в мировом дыхании, следовательно, воздух является началом и космоса, и индивидуальной души. Значит, воздух лежит в основе богов, которые из него и произошли, согласно Анаксимену. «Из воздуха произошли все другие виды протовещества, путем его либо разряжения, либо, наоборот – сгущения». (Цит. по «Фрагментам древнегреческих философов»). Получается, что все элементы мира и человеческая душа имеют первоначалом воздух и возвращаются к нему. Воздух понимается здесь как *πνεῦμα*, то есть как универсальное дыхание мира и человеческая душа одновременно. Здесь, в силу этих положений, у Анаксимена объединилась и натурфилософия, и философия человека (антропология). «Апейрон» он оставил только из уважения к Анаксимандру. Тем не менее, этим он сделал шаг назад в развитии метафизики, сведя бесконечность к воздушной стихии. Этим снижается категориальный уровень философствования.

Философия Пифагора Самосского

Пифагор Самосский (VI в. до н. э. – нач. 5в. до н. э.) является основателем пифагорейского союза, где его сторонники занимались особого рода духовными упражнениями. Он считал первоосновой мира «число», впервые открыл закон пропорциональных отношений, впервые составил таблицы соответствия высоты тона и удара молота о наковальню. Он сделал вывод: качество всех вещей мира зависит от количества этих вещей и их соразмерности. Он открыл также десятичную систему счисления. Число 10 он выводил как «1+9». Он является создателем учения о мистическом характере чисел (нумерологии). Пифагор открыл операцию умножения, считал, что музыка равна математике. Под это он подводил целую космологию. Все небесные тела образуют сферы, которые звучат по-разному, но вместе

образуют дивную симфонию или гармонию сфер. Услышать ее может не каждый, а лишь тот, кто настроил свою душу гармонически. Последнее возможно сделать, изучив математику и музыку. Он открыл связь трех вещей: образа жизни, математики и музыки и назвал их одним словом – гармония. Мы знаем, что гармония – это эстетическая категория. Следовательно, заслуга Пифагора в том, что он связал космологию, онтологию и эстетику в вопросе о человеческом познании. Пифагор прожил по античным меркам очень долго – около 80-ти лет.

Философия Гераклита «темного» из Эфеса

Гераклит Эфесский (541- 484гг. до н. э.) прозван «темным», так как он не общедоступно излагал свое учение. Доксограф Диоген Лаэртский в своем трактате «О жизни, учении и изречениях знаменитых философов» вывел образ Сократа, который якобы читал книгу Гераклита. Сократ отозвался о ней так: то, что я понял – прекрасно, то, что я не понял – еще более прекрасно. Для того, чтобы понять всю книгу Гераклита, по мнению Сократа, нужно быть «делосским ныряльщиком». Этим Сократ подчеркивал сложность понимания текстов Гераклита.

Сам по себе, без посторонних влияний, Гераклит сформулировал принцип тождества противоположностей: «Бессмертию смертных бессмертные умирают, а смертью бессмертных смертные оживут». Здесь прослеживается определенное предвосхищение Воскресения Христа и появления христианства. Он писал: «Все течет», – то есть ничто не есть в постоянстве, или: нет неподвижного бытия, если оно, все-таки, есть. Он считал, что мир есть огонь, «мирами возгорающий и мирами потухающий». Мир есть постольку, поскольку он течет. В противном случае его нет. В течении, то есть в движении, мир одновременно присутствует и не присутствует: одновременно он есть, и его нет. Если мир движется, то он не есть в полной мере. Отсюда Гераклит выводит положение, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, так как в самом этом вхождении есть и движение, и покой. Вхождение само противоречиво: человек

движется как входящий и покоится как входящий, но это единство движения и покоя является уникальным и отражается категорией «мера». Мера предстает здесь как единство противоположностей по аналогии с натянутым луком. Поэтому, человек лишь один раз может войти в реку.

Гераклит является создателем диалектики как учения о противоположностях и их единстве. Он также впервые учит, что огонь есть некий логос. Огонь, остывая, превращается в другие элементы мира. Основное произведение Гераклита – «О природе».

Философия Элейской школы

Элейская школа учила в основном о бытии. (Ксенофан, Парменид, Зенон Элейский).

Учение Ксенофана о Боге

Годы жизни Ксенофана примерно датируются 580 – 473 гг. до н. э. Он считал, что Бог вечен, так как не мог возникнуть, потому что то, что возникает, переходит из несуществования в существование. Но из Бога не может возникнуть то, что не существует, тем более Он, как Существующий, не может возникнуть из несуществующего. Бог вечен, так как он существует. Из небытия бытие не происходит. По признаку могущества если Бог есть, то он может быть только один. Если предположить, что Он не один, то равенство тех могущих опровергало бы их могущество. Все эти доказательства свойств Бога, которые аргументировал Ксенофан, проводятся с точки зрения учения о бытии. Основной тезис Ксенофана, который следует из его аргументации таков: существование есть, а несуществующего нет, или по-другому – не может что либо быть и не быть одновременно.

Метафизика Парменида Элейского

Известно, что он родился, согласно Платону, ок. 515 г. до н. э., а по другим источникам – на 30 лет раньше. Основное произведение Парменида называется «О природе». Основные положения его философии содержатся в

следующем изречении: «мыслить, то же самое, что и быть». Иными словами: «То, что есть – есть, то чего нет – нет». Дважды повторенные «есть» и «нет» означают совершенно разные ипостаси этого «нет», а именно, «то, что есть в бытии – то есть и в знании», – это первая формулировка, относящаяся к философии тождества мышления и бытия. Тогда первый тезис можно разделить по принципу дихотомии: а) мыслить и быть онтологически одно и то же; б) мыслить и быть гносеологически одно и то же. Парменид полагает здесь принцип монизма бытия: если есть бытие, то оно одно, и его можно мыслить только как одно бытие. Бытию противостоит только небытие, то есть, никаких других состояний бытия нет. Некоторые историки философии анализируют следующее доказательство Парменида, что если Бог есть Бытие, то Он либо не мог творить мир, либо Его нет. Этот тезис содержит скачок в аргументации: если Бог есть, то Он есть Бытие с парменидовской точки зрения, и только. Этой характеристики бытия недостаточно для понимания бытия Бога, в силу недостаточности нашего опыта Бога или понимания «бытия» Парменидом. С точки зрения Парменида, Бог есть и Бытие и небытие одновременно. С Православной точки зрения это можно трактовать так: катафатические имена Бога не отвергают Его апофатических характеристик.

Философия Зенона Элейского

Зенон (ок. 490 – ок. 430 гг. до н. э.) также из Элей. Источники говорят, что он был приемным сыном Парменида. Вообще информации о его жизни крайне мало. Известно лишь то, что он был политическим деятелем, сторонником демократии и участвовал в борьбе с тираном Неархом. Борьба его закончилась неудачно. Сам Зенон был схвачен, его долго пытали, чтобы он выдал своих сообщников. Зенон, как указывает Диоген Лаэртский, сделал вид, что поддался на пытки и попросил тирана, присутствовавшего при пытках, подойти к нему поближе. Тиран подошел к Зенону, приблизил свое ухо к его устам, Зенон вцепился в ухо тирана и держал до тех пор, пока слуги не

закололи Зенона. По другим данным, Зенон откусил свой язык и выплюнул его в лицо тирана. И тогда его истолкли в ступе на мелкие куски.

Зенон был непосредственным учеником Парменида. И если Парменид доказывал свои положения прямо, то Зенон прибег к другому способу доказательств – от противного. Видимо, поэтому Аристотель считает Зенона первым зачинателем диалектики. Под диалектикой в античной Греции понимали не то, что сейчас, не учение о борьбе противоположностей, не учение о развитии, а искусство спора (от греческих слов *lego* – говорю, *duo* – два, т.е. разговор двоих, беседа). Действительно, каждый из вас согласится, что в споре часто бывают решающими аргументы, доказывающие несостоятельность точки зрения собеседника изнутри. Таким же образом и Зенон пытался доказать справедливость положений своего учителя о бытии, показав, что противоположная точка зрения абсурдна.

Аргументация Зенона сводится к следующему: допуская, что движение и множественность вещей существуют, мы приходим к абсурдным выводам. Эти его рассуждения получили название «апорий»; всего их насчитывают около 47. До нас дошло лишь немного, около 9, а наиболее часто упоминаются в силу своей необычности, парадоксальности около 5 апорий.

Апории делятся на две группы. Первая группа — апории против множественности, и вторая — против движения. Аргументируя против множественности вещей, Зенон говорит: давайте допустим, что сущее, действительно, множественно, т.е. сущее состоит из частей. Если есть части, то мы можем делить сущее на еще более мелкие части, а те, в свою очередь, на еще более мелкие и т.д. Если мы можем делить их до бесконечности, то, в конце концов, получим, что сущее состоит из неделимых далее элементов. А если неделимый далее элемент умножить на бесконечность, то мы получим бесконечное, бесконечно большое тело, т.е. каждое тело получается бесконечным, что невозможно. А если, с другой стороны, мы будем делить до бесконечности, не до каких-то определенных, неделимых далее вещей, не до атомов, а до бесконечности, то, в конце концов, мы разложим все в небытие, а

небытие не существует, как об этом говорит само это слово. Поэтому в любом случае частей у сущего нет, т.е. нет множественности вещей, поскольку получается, что всякая величина или бесконечно велика, или бесконечно мала. Конечной вещи быть не может. Апория относительно пространства: если вещь существует, то она существует в пространстве. Это пространство существует, соответственно, в другом пространстве. Это пространство, в свою очередь, существует в третьем пространстве и т.д. до бесконечности. Но принимать бесконечное количество пространств невозможно. Поэтому нельзя сказать, что вещь существует в пространстве.

Однако наибольшую известность получили не его апории о множественности вещей, а апории против движения. Всего этих апорий существует четыре, и каждая из них имеет свое заглавие. Это «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий». Апория «Дихотомия» говорит следующее, движение никогда не сможет начаться. Допустим, телу нужно пройти какой-то путь. Для того, чтобы ему дойти до конца, ему нужно сначала дойти до половины, а для этого нужно дойти до четверти. Чтобы дойти до четверти, нужно дойти до восьмой части пути и т.д. Деля все время до бесконечности, мы получаем, что тело не сможет дойти ни до конца, ни даже начаться. Ведь за конечное время невозможно пройти бесконечный участок пути, т.е. участок, состоящий из бесконечного числа точек (ср. апорию против множественности).

Другая апория, «Ахиллес и черепаха», – может быть, самая парадоксальная, также свидетельствует о том, что движения не существует. Допустим, что движение существует, и представим себе, что наиболее быстрый бегун Греции Ахиллес пытается догнать черепаху. Ахиллес бежит за черепахой и приходит в ту точку, где была черепаха в момент начала им движения. Но черепаха за это время тоже прошла какое-то расстояние. Ахиллес опять приходит в ту точку, где находилась черепаха, но она уходит еще дальше. Ахиллес приходит и в эту точку, но черепаха опять продвинулась вперед и т.д. Ахиллес, в конце концов, черепаху никогда не догонит. Он все время будет

стремиться к той точке, в которой только что находилась черепаха, а она с меньшей скоростью, но будет уходить.

Третья апория, «Стрела», утверждает, что поскольку летящая стрела в каждый момент времени занимает какое-то место в пространстве, т.е. в каждый момент времени покоится в каком-то месте пространства, то и состояние движения есть смена состояний покоя. Поэтому можно сказать, что за все время полета стрела покоилась, а не летела.

И четвертая апория — «Стадий». Представим себе, что существуют три тела одинаковой длины. Одно тело движется в одну сторону, другое — в другую, а третье покоится. За одно и то же время движущиеся тела прошли какое-то расстояние, т.е. каждая точка первого тела прошла одно расстояние относительно неподвижного и в два раза большее расстояние относительно движущегося. То есть тело движется одновременно с двумя разными скоростями. Но этого не может быть.

Трудно сосчитать, сколько произведений написано на тему апорий Зенона. Кто только не размышлял над ними! Действительно, Зенон нащупал такие моменты в нашем мышлении, которые показывают противоречивость мышления о чувственном мире. Так что познание чувственного мира при помощи понятий отнюдь не столь простой и не всегда объективный процесс. Известно опровержение апорий Диогеном Синопским, который ничего не сказал, а просто встал и прошелся по комнате, показав, что все аргументы разбиваются об этот чувственный неоспоримый факт. Пушкин по этому поводу написал такое стихотворение:

«Движенья нет», сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами Солнце ходит,

Однако ж прав упрямый Галилей.

Таким образом, наш российский гений соглашается с Зеноном во мнении, что не во всем следует доверять чувствам. Разум, как бы ни парадоксальны были его утверждения (то, что Земля движется, для человека Средних веков также было парадоксальным утверждением), часто оказывается более прав, чем чувства. И вывод Зенона о парадоксальности движения также не лишен основания и имеет глубочайший философский смысл. Но имеют ли они смысл физический? Если делить вещь до бесконечности, то мы в конце концов уйдем в область микромира, в котором действуют другие физические законы, другие системы измерений. И при очень небольших расстояниях, при очень небольших скоростях, в квантовой механике действует соотношение неопределенностей Гейзенберга: $\Delta p \times \Delta q < h$, где h – постоянная Планка. Если тело покоится, т.е. $\Delta p = 0$, то $\Delta q = \infty$, т.е. границы тела размываются, что означает, что абсолютный покой невозможен. Таким образом, не зная квантовой механики, Зенон показал, что покой и движение противоречивы.

Относительно апории «Стрела» Аристотель высказал следующее замечание: Зенон неправомерно останавливает время. Он говорит, что существует момент времени, но момент времени не существует, можно говорить лишь о промежутке времени. Но понятие момента времени, тем не менее, все же широко используется, в том числе и в точных науках. Следовательно, апория Зенона «Стрела» также находит действительные противоречия в познании.

Философия Анаксагора, Левкиппа, Демокрита, старших и младших софистов

Учение Анаксагора Афинского

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 Эмпедокл, он был «физиком» - плюралистом. Он впервые ввел термин «νοῦς» (нус) – ум, который существует сам по себе, ни от чего не зависит и осуществляет все во всем, так как всем управляет. Все в мире упорядоченно, а так как порядок вещи не случаен и сам по себе не возникает, то получается, что все вещи причастны к единому упорядоченному началу – уму, причем этот ум является и умом человека, и вселенским умом. В этом принципиальное отличие Анаксагора от других философов, учивших до него. 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 возрасть в силу прибавления одного качества к другому. Таким образом, качественное многообразие 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».

Гомеомерий 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.

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.

Неоплатоническая философия развивает понятие «ума» Анаксагора применительно к «единому» и «многому».

Итак, по учению Анаксагора, в каждом веществе есть свои элементарные частицы ума – гомеомерии, которые, содержат в себе все. Например, если из семян моркови вырастает вся морковь, то это значит, что в каждом семени содержится вся морковь. Отсюда принцип: «Все во всем».

Анаксагор отрицал реальность греческих богов и утверждал, что солнце – это раскаленный камень, за что был изгнан из Афин. В начале требовали его казни, но за него вступился Перикл.

Учение Демокрита из Абдер

Демокрит (ок. 460 - 371 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, составлявшие в то время области философии (физика, астрономия, этика, медицина, география,

математика и др). Из этих многочисленных работ до нас дошли только некоторые отрывки и пересказы других античных философов.

Основные произведения Демокрита: «Об уме, о природе, о чувствах», «Большой и малый мирострой».

Его неправомерно обвиняли в материализме так называемые представители современной философии XX века. Ленин называл материалистическое понимание философии линией Демокрита и приписывал ему выдающееся открытие начала XX века, а именно, открытие атомной теории вещества. Атомы Демокрита не равны атомам ядерной физики.

Основная философская проблема, которую решал Демокрит: «Бесконечно ли делимо все, или существует ли нечто мельчайшее, что не позволяет далее разделять все?» – это один из основных вопросов: предельный. Иначе: «Возможно ли человеку с помощью собственного разума разделить мир на бесконечное количество отрезков, величина которых бесконечно мала?» Этот вопрос у Демокрита возникает не случайно. Причиной этому было учение элейцев и, в частности, апории Зенона. Пример Ахиллеса и черепахи. Если мы примем бесконечное количество процедур деления того расстояния, которое отделяет Ахиллеса от черепахи, то у нас нет никакого основания утверждать, что он ее когда-либо догонит (см. апории Зенона). Следовательно, если движение мыслить только как непрерывный процесс, никаких событий в мире вообще не произойдет. Демокрит делает вывод: в мире есть дискретность, помимо непрерывности, следовательно, есть прерывность, и лишь единство прерывности и непрерывности может привести к каким-либо событиям. Прерывность – делимость на ограниченный элемент. Иначе: существуют какие-то элементарные неделимые отрезки мира; они конечны. Неделимый по-гречески «ατομ». В этом и состоит принцип атомизма Демокрита из Абдер. Бытие, следовательно, он понимал как атом и пустоту, а все остальное – лишнее. Он считал, что атомы постоянно движутся, но в этом прослеживается влияние Гераклита «темного». Демокрит идет в русле парменидовской теории тождества мышления и бытия. Таким образом, атомы причастны не только

веществу, но и мысли, а значит, материалистом Демокрита называть нельзя! 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 выступает 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.

Понятие «материи» – другая причина фактора физического характера – отсутствовало в древнегреческой философии как «ὑλη» (гилэ) до Аристотеля Афинского (IV в. до н. э.).

Теория Левкиппа и Демокрита

Ровесник Анаксагора, учитель Демокрита. Известен произведением «Большой мирострой». Демокрит отзывался о нем так: «Левкипп не любил писать».

Гносеология Левкиппа и Демокрита проходит в русле следующих рассуждений. Так как существуют только атомы и пустота, то все наше знание происходит из истечения атомов из тела. Атомы разного цвета, звука и формы.

В этом философы были непоследовательны. Чувство и мысль истолковывались ими как истечение атомов. Демокрит предлагал посредством атомов преодолеть богов: Зевс – собрание атомов огня. Здесь Левкипп и Демокрит приближались к ионийской натурфилософии.

Этика Демокрита не вытекает из его философии. Основным благом Демокрит считал не удовольствие, а безмятежность. Главное – достичь состояние невозмутимого бесчувствия. Если философ страдает, виноват он сам, поэтому Демокрит постоянно смеялся как над своими собственными, так и над чужими бедами и неудачами и этим добивался равновесия духа.

Философия софистов

Софисты условно делятся на две группы: старшие и младшие. К старшим относятся: Протагор, Продик, Горгий; к младшим – Калликл и Фразимах. В основном о них известно из произведения Платона диалога «Горгий». Жили они в V веке до н. э. Софисты «канонизировали» идею образования человека в античности в ущерб проблемам воспитания. Лишь тот, кто грамотен и сведущ в логике, может доказать правоту своей точки зрения. Воспитанность здесь не играет никакой роли, так как не является элементом теории аргументации. Отсюда они выводили, что правилам логики можно обучить каждого человека, вне зависимости от его знатности, воспитания и так далее. «Только глупый будет обучать каждого, разумный будет обучать богатого», поэтому мудрецам не подобает общаться с бедными людьми, от этого нет никакой пользы. Мудрец должен выгодно продать свои умения, аргументируя мысли. Софисты стали первыми в истории брать деньги за обучение.

Калликл известен нигилистической «теорией справедливости»: справедливо только то, что соответствует природной силе; иначе: сильный не должен считаться со слабым, в силу своей силы. Если слабого и сильного уравнивать в правах, то первый потеряет силу, а слабый выиграет.

С аксиологической точки зрения учение софистов страдает релятивизмом и излишней переоценкой роли образования и науки в жизни человека.

Философия Сократа

Проблема Сократа по Платону, Ксенофону и Фридриху Ницше

Существует в истории философии точка зрения о том, что Сократ не реальное лицо, а некий собирательный персонаж античности. В частности об этом писал Ницше в работе «Сумерки идолов» или «Как философствуют молотом». Он выдвинул следующие тезисы:

- 1) Ницше сомневался, что платоновский Сократ напоминает Сократа, выведенного в качестве образа в работе Ксенофонта «Воспоминание», так как Платон пишет о бескорыстном мудреце, а Ксенофонт – о расчетливом. Платон связывает Сократа с высшим благом добродетели, а Ксенофонт – с благом пользы.
- 2) Некоторые события из жизни Сократа по Платону и Ксенофону не совпадают. На это можно возразить так. А) Сократ мог по-разному рассказывать свою судьбу различным ученикам, не слишком уточняя детали. Платон был любимым учеником Сократа, а Ксенофонт не пользовался таким его доверием. Б) Платон обладал гениальным художественным даром рассказчика, а Ксенофонт создал лишь меру своего понимания. Он не все понял в Сократе сообразно Платону и поэтому был больше привязан к деталям жизни Сократа, а Платон не очень заботился о деталях, им двигала любовь к Сократу. В) Ницше выражал личное неприятие Сократу: «Даже если Сократ жил, я все равно буду утверждать, что Сократа не было».

Ницше обвинял Сократа не больше, не меньше, чем в дегероизации античной философии, то есть принижении роли доблести, «τιμή». Отсюда его пафос, что Сократ признавал разум не только у людей доблестных, но и у других людей. Ницше не понимал, какова доблесть терпеть несправедливости. Он имел ввиду, что доблесть – сама в себе право (как некий институт общества), то есть не нуждается ни в каких дополнительных установлениях. Ницше повторяет здесь Калликлов аргумент, но уже против Сократа: «Нельзя в

уюду равенству ограничивать права доблестных людей», - то есть хитрые рабы нашли для себя удобную лазейку – равноправие, а виноват в этом (по Ницше) Сократ. Ницше отстаивал позицию аристократической философии, которая существует не для всех. Также считал, что из-за Сократа Европейская философия пошла по пути самоустранения, то есть начала сама себя судить (заниматься саморефлексией). Сократ может быть признан родоначальником понимания совести (европейского значения). В силу этого Ницше считал, что это понимание никуда не годно: «Позиция страдающей совести должна быть преодолена позицией торжествующей совести». Ницше шел от сознания собственной правоты в понимании Сократа (не христианский подход). Сократ был дальним предшественником Христа в моральном, философском плане. Ницше считал, что Сократ заложил основу будущего кризиса философии христианства в XIX веке. В Европейской «смерти бога», которая произошла в культуре, по мнению Ницше, виноват только Сократ.

Вывод: фигура Сократа является, безусловно, центральной для европейского философствования в целом. Постановка основных проблем философии, осуществленная Сократом не протяжении двух с половиной тысячелетий истории философии, существенно не изменялась, но углублялась и детализировалась. Основная (грубо) проблема: связь теории познания и этики.

Учение Сократа (469-399 г. до н. э.)

Сократ начал философствовать, пройдя бурную жизнь, примерно в 40 лет. Учился и софистов, в частности у Продика. Диоген Лаэртский пишет, что Сократ слушал Анаксагора. Сократ выведен в диалоге Платона «Парменид». Эти мыслители больше всего повлияли на характер философствования Сократа.

Сократ начинает философствовать с критики софистов. Он считает, что существует абсолютная истина, в противовес софистам, которые это категорически отвергают («человек есть мера всех вещей»). Сократ считает, что в самом человеке есть нечто, что определяет меру человеческого (по Протагору). Человек имеет в себе сознание абсолютного блага: «Знать истину и

поступать согласно истине – одно и то же». Мерилом этого знания истины есть поступок. Он является необходимым, но недостаточным условием критерия знания истины. Иногда человек случайно поступает согласно истине, по Сократу это также плохо, как и поступать не по истине. Но человек, который творит зло сознательно, лучше, чем человек, который творит его несознательно, потому что он может отойти от зла то же сознательно. Хуже люди, которые не знают ни зла, ни добра – они вообще не имеют никакого отношения к истине (по Сократу).

Тезис Сократа предельно заострен против софистов: нет никакой относительной истины, если есть истина, то она только абсолютна, поэтому к ней нужно относиться абсолютно со стороны человека, то есть быть верным ей вплоть до смерти. Эта позиция прямо противоположна жизненной позиции софистов, которые не признавали истины, были ведомы деньгами. Сократ считал, что нет смысла познавать природу, нужно познавать природу самого человека. (Поэтому он и не написал трудов). То есть смысл в науках о природе может быть найден только применительно к человеку, но, непосредственно осмысливая проблемы человека, можно найти этот смысл и без обращения к наукам о природе. Сократ отражает здесь крайний взгляд: метафизика без философии природы. В этом проявилась его реакция против софистов, но, в данном случае, она оказалась чрезмерной для философствования в целом.

Вывод: в учении Сократа присутствуют и недостатки, наряду с очень глубокими и новыми идеями. В частности, отход от натурфилософии и недооценка взаимосвязи этики и природы.

Философия Платона Афинского

Жизнь и сочинения Платона (427 – 347 гг. до н. э.)

Платон предстает в жизнеописаниях Диогена Лаэртского как человек суровый, не склонный к развлечениям и отвлечениям. Смысл его философской деятельности здесь не отражается, но зато приводится масса всевозможных

анекдотических случаев с ним. Известен легендарный диалог Платона с Диогеном Синопским. Диоген постоянно подчеркивал привязанность Платона ко всякого рода условности. Платону это не нравилось и он стремился доказать это Диогену. В этом отражается примитивизация фигуры Платона в доксографии Диогена Лаэртского. Например Диоген Синопский якобы увидел Платона в харчевне, что для философа в то время было дурным тоном. Платон, якобы испугавшись, что его увидел Диоген, спрятался в глубине харчевни. В ответ на это проходящий мимо Диоген громогласно воскликнул: «От этого, Платон, ты еще дальше в харчевне».

Здесь прослеживается попытка утверждения на обыденном уровне, что Платон не жил сообразно своей философии, а Диоген – напротив. Однако, на самом деле, Платон до конца своих дней пытался воплотить идеи, которые разрабатывал. Он основал философскую школу. Она получила название «Академия» в честь античного героя Академа. Сторонники этой школы назывались платониками или академиками. В дальнейшем наименованием «академии» стали называться все научные учреждения мира.

Платон также пытается воплотить утопию идеального государства, для чего он сближается с одним из тиранов: Дионисием Младшим на Сиракузах. Платон пытался создать на Сиракузах это государство, но был обвинен в заговоре и вынужден бежать (50-е гг. IV в). От неудачи Платон страдал. Таким образом, тезис о непоследовательности Платона своей философии, не «проходит».

На жизнь Платона в наибольшей степени повлияла фигура Сократа. Платон считал, что своей смертью Сократ дал для философии больше, чем все остальные философы. Умирая, Сократ сказал: «Меня осудили на смерть, а я вас всех осуждаю не жизнь, а какой жребий лучше, не знаете ни вы, ни я». Платона потряс этот ответ, и он задал себе другой предельный вопрос: насколько несовершенна та духовная жизнь людей, которая приговорила Сократа к смерти? Сократ, по мнению Платона, – это лучший и доблестнейший из всех людей-мудрецов. Древнегреческая демократия была основана на разуме и

максимальном учете интересов каждого человека. Получается, что, учитывая интересы каждого в Афинах, не смогли учесть интересы Сократа. Платон делает вывод, что демократия в древней Греции омерзительна; ее условием стала смерть Сократа, выдающегося и людей. Налицо конфликт между разумными интересами и лучшими людьми по природе, каким был Сократ, и лишь ему принадлежит честь в понимании истины. Поэтому демократия с помощью неистинного разума уничтожает разум истинный. Платон выводит две реальности: истинную и неистинную. И уже на этом уровне Платон приходит практически к теории «Идей», которую в дальнейшем блестяще сформулировал в своем диалоге «Государство». (Мир видимый не есть мир истинный; истинно существует лишь мир идей или мир «эйдосов»).

Платон написал 34 диалога и один монолог: «Апология Сократа». В настоящее время лишь 23 диалога считаются подлинными произведениями Платона. Наиболее важны для нас: «Апология Сократа», «Федон», «Теэтет», «Гиппий больший», «Хармид», «Лисий», «Меном», «Определение», «Горгий», «Государство» и многие другие.

Учение о познании, изложенное в диалоге «Теэтет»

Сократ в этом диалоге как основной персонаж, но не историческое лицо, спорит с Теэтетом, известным софистом, который разделял учение Протагора Афинского, что «человек – мера всех вещей». В начале диалога ставится вопрос: «Что есть знание?», - этот вопрос формулирует Сократ. Теэтет отвечает не вполне вразумительно: «Знание есть у ремесленника». Сократ замечает, что это не может быть знанием, так как дается ответ на вопрос «какое знание может считаться знанием», не нет ответа по существу вопроса: «Что же такое знание, как таковое?» (Сократ попросил дать понятие знания, но не проиллюстрировать примером). Сократ возразил, используя аргумент по аналогии: «Если на вопрос «что такое вещество?» отвечающий покажет на камень, дерево и так далее, то

это не будет веществом как таковым, то есть тем универсальным признаком вещества, который объединит в себе все вещества». Теэтет соглашается и дает другой ответ, что знание – это чувственное восприятие. Сократ говорит, что не знает ответа на этот вопрос наверняка, хотя, также как Теэтет, полагал Протагор относительно знания. Здесь Сократ вновь подчеркивает, что он мало знает, и лишь стремится своими вопросами породить истину, осуществить ее повивальное искусство, то есть майевтику. (Здесь Платон неявно ссылается на биографию Сократа, отмечая, что его мать была повивальной бабкой). Теэтет: «Если исследуется чувственное восприятие, то ложного знания быть не должно, так как чувства дают истинное представление о мире». Сократ приводит пример с галлюцинациями. Тезис далее поворачивается в сторону Гераклитовского положения: «все изменяется», «Если есть всеобщее движение, то информация о нем проникает через чувственное ощущение, посредством материального воздействия на него. Сократ: «В этом случае не может быть постоянного и неизменного знания, но нам известно противоположное: постоянное знание есть». (Постоянное знание – представление, которое существует в голове человека, например, дерево, как таковое, безотносительно к чувственному представлению о дереве. Здесь Сократ, как персонаж Платона, намекает на теорию идей: «Идеи, или «эйдосы», предшествуют любому чувственному восприятию». Теэтет возражает: человек есть мера всех вещей, которые изменяются, причем не всякий человек, а самый лучший в данном искусстве, то есть специалист. Он обладает памятью о правильных ощущениях, которые дают знания. Сократ заметил, что память существует независимо от чувственного восприятия вещей, тем более что память не постоянно представляет вещь, а лишь тогда, когда эту вещь вспоминает. Отсюда вывод: память находится внутри человека и, скорее всего, независима от чувственного восприятия. Это утверждение идет в разрез с тезисом Протагора: «память всегда об одном и том же, несмотря, что люди разные». Получается, что согласно памяти, все люди измеряют вещи одинаково, в противном случае они бы не смогли договориться о своих представлениях. Далее, Сократ спрашивает:

«Можно ли одновременно знать вещь и не знать ее»? Теэтет отрицает. Сократ возражает: «Если мы закрываем один глаз, то мы видим вещь не полностью, а частично, то есть одновременно и знаем и не знаем ее. Также, если предмет виден вблизи, то он лучше распознается, а издалека – хуже». Платон этими возражениями заостряет критику тезиса, что все ощущения истинны. Получается, что все ощущения частичны и знания частичны. Сократ рассматривает утверждение «все ощущения истинны». «Если это так, - утверждает Платон устами Сократа, – то все утверждения тоже истинны, так как они зависят от ощущений. Поэтому истинно также утверждение, что тезис Протагора ложен».

Сократ рассматривает тезис Гераклита: «все изменяется». Это значит, что вещь одновременно является собой и не собой, то есть одной и другой. В противном случае мы никогда бы не смогли помыслить, как белое становится черным и наоборот. Сократ выводит: о вещи, которая изменяется, нельзя иметь определенного знания, в противном случае нужно менять тезис, что знание есть ощущение. Тогда Теэтет поправляется: «Знание есть истинное мнение». Сократ задает основной вопрос теории истины: каков критерий отличия истины от лжи? – и отвечает, – врожденное знание, которое мы уже имеем, является им. Теэтет не соглашается с Платоном, используя логику, как социальную практику софистов: «Знание есть истинное мнение со строгим логическим доказательством». Сократ возражает: иногда мы знаем помимо доказательства, например, что данная вещь имеет такой-то цвет. Мы читаем слово не по буквам, а целиком, поэтому воспринимать слова целиком есть врожденное знание человека, которое проявляется не сразу. Поэтому процесс обучения высвобождает врожденные знания человека.

Основной вывод по диалогу:

1. Человек познает не на основе чувственных ощущений, а, скорее, вопреки им.
2. Все знание является врожденным и хранится в памяти человека.

3. Специалист – это тот, кто смог очистить свою память от посторонних вещей, затемняющих врожденные идеи. Поэтому его мнение является истинным.

В «Теэтете» Платон не пишет о теории идей, но уже намекает на нее.

Диалог «Государство»

В этом диалоге Платон развивает учение о «мире идей» и об идеальном государстве. Сократ, как персонаж Платона, разговаривает с Главконом, который считал, что знает определение справедливости.

Справедливость вначале определяется Главконом как частная характеристика: справедливость человека, но не всякого, а который соотносит себя с политикой справедливости. Сократ возражает, что справедливым может считать себя и правитель, который не является таковым на деле. Тогда Главкон разбирает частные основания справедливости, и рассуждение ведется с помощью индуктивного метода. Справедливость – частное проявление справедливости (а) не является частным видом справедливости; б)... в)... и т. д.). В конце концов Платон приводит Главкона к понятию идеи справедливости как того, что справедливо само по себе, вне каких-либо отдельных частных проявлений жизни. В ответ Платон недоумевает: «Каким же образом возможен такой опыт у смертного человека?» В данном случае в 7-й главе «Государства» Платон устами Сократа излагает миф о пещере, чтобы проиллюстрировать отношение мира идей («эйдосов») к реальности. Он просит представить себе узников, сидящих в пещере и закованных в кандалы. Их лица повернуты к стене пещеры, и они не могут повернуть головы; за их спинами находится выход из пещеры, освещаемый солнцем. Перед входом в пещеру находится перегородка, вдоль которой люди проносят предметы: статуи, которые проецируются на стене пещеры. Их-то узники и принимают за подлинное изображение мира. Здесь Платоновский Сократ допускает гипотезу, что эти люди родились в пещере и не видели мира. Пещера предстает как метафора

мира иллюзий. Большинство людей поэтому находятся в иллюзии относительно подлинного видения мира. Им кажется, что в появлении теней на стене пещеры есть какая-то закономерность. Но это замечают не все узники, а лишь так называемые «ученые». Тот, кто попытается освободить этих людей и вывести их из пещеры, сильно рискует, так как нарушает их привычный образ жизни. Эти узники испытают значительные страдания, увидев солнечный свет, к которому они не привыкли, и лишь постепенно они будут различать предметы пещеры и увидят мир в его подлинности. Тогда они ни за что не согласятся вернуться в пещеру. Но таких узников меньшинство, это – мудрецы, которые способны разглядеть мир идей, мучительно преодолевая ограниченность своего восприятия. Платон здесь цитирует: «познание сопряжено с величайшим страданием, но его плоды несоизмеримы ни с чем предыдущим», то есть мудрец не сможет общаться с узником, который не захотел познавать мир, но ему приходится иметь дело с ним в едином государстве.

В этом же диалоге Платон излагает учение об «идеальном государстве», где четко различается три сословия людей, в зависимости от их человеческой природы: 1) **мудрецы или философы**, способные созерцать мир идей или «эйдосов»; они должны править этим государством. Платон приводит так называемый «миф о колеснице» в этом же диалоге. Душа подобна колеснице, запряженной двумя лошадьми и управляемой возницей. Лошади символизируют чувства и желания, то есть волю и чувства, а возница – разум. Эта колесница едет в небеса, отрываясь от земли. В том случае, если чувства не противоречат воли, а воля чувствам, колесница проделает большой путь и сможет достичь мира идей. Только для мудреца это возможно. Душа мудреца достигла мира идей, но не удержалась там и упала. Мудрецы должны править государством, так как они абсолютно бескорыстны; единственная корысть – вернуть мир идей. Поэтому мудрец страдает абсолютно от земного существования и не преследует никаких целей. В силу этого он должен править, по Платону. В этом случае через мудреца правит мир идей.

2) **Сословие воинов** или **стражей** государства. Они должны быть лишены собственности, иначе беда: воину не за что сражаться, ибо все имеет. Он должен уметь сражаться и выполнять волю правителей.

3) Платон выступает против всех видов частной собственности, хотя предусматривает ее для третьего сословия (крестьян, ремесленников, торговцев) – **презренных людей**. Презренных, так как единственное, на что они способны по складу своей души, – это ограничивать свои страсти, которые чрезвычайно сильны. Государство, следовательно, он распределяет сообразно добродетели каждого сословия: для философов – это мудрость, для воинов – мужество, а для третьего сословия – умеренность. Он усредняет особенности каждого человека, подводя их под один из этих трех типов.

Платон является создателем первой в западноевропейской традиции философски продуманной утопии. Некоторые его считают первым идеологом коммунизма. В частности, Карл Раймонд Поппер в работе «Открытое общество и его враги» критикует Платона за тоталитаризм и бесчеловечность. Поппер, на наш взгляд, сгущает краски неоправданно.

Диалог «Пир»

Диалог «Пир» – миф об Андрогене и его антропологическая составляющая. Диалог об Эроте. По-гречески название диалога «Συμπόσιον», что переводится на русский как пир. В древней Греции существовал обычай обсуждать серьезные проблемы философского знания в застолье, которое сопровождалось употреблением разбавленного пополам с водой сухого вина. Тема диалога «Пир»: вопрос о сущности любви, а также, о ее мифологическом покровителе, так называемом, Гении Эроте. Гений – это внебрачное дитя земной женщины и «бога», поэтому гениям передавалось как человеческое, так и божественное. Эрот олицетворял любовь в мифологии. Его мать – Афродита, а отец – обычный грек, пьяница. Поэтому Эрот унаследовал качества обоих родителей. В диалоге в риторически напыщенной форме устами Алкивиада (ученика Сократа) излагается похвала духовной любви. Сократу удалось

проникнуть в душу Алкивиада своими наставлениями, и Алкивиад воспел внетелесную любовь, которая впоследствии получила название «платонической» (бестелесной) любви. Алкивиад восхвалил богиню Афродиту и Эроса, указав, что любовь двояка, так как существует две Афродиты в греческой мифологии: Афродита Уранос (небесная) и Афродита Пандемос (земная). Эроса он восславил за то, что он взгревает в душах людей любовь. Алкивиад приводит здесь миф об андрогинах, которым пытается объяснить источник платонической любви, а также любви земной.

В древности люди, согласно древнегреческой легенде, имели в два раза больше рук и ног, и две головы: мужскую и женскую. Они были чрезвычайно могущественны, так как передвигались быстро и обладали выдающимися умственными способностями, но они возомнили о себе недолжное и попытались занять место богов. В ответ на это Зевс решил их наказать и разрубил их пополам, создав мужской и женский пол. До этого эти существа назывались андрогины. В результате люди перестали соперничать с богами и занялись поиском своей утраченной половины. Мудрец же, по Платону, стремится не к своей «второй половине», а к духовной любви. Ему не нужно для реализации своей влюбленности никакого объекта, кроме мудрости.

Далее в диалоге восхваляется самодостаточность духовной любви, которая: возвышена, бестелесна, бессмертна и, несмотря на это все, является объектом вожделения («эроса» с маленькой буквы). Затем Алкивиад восхваляет Сократа за его мудрость. Он говорит, что Сократ подобен статуе Сатира, которая снаружи безобразна, а внутри содержит всякие сокровища.

Диалог «Федон»

В диалоге «Федон» рассматривается учение о душе.

1) Платоновский Сократ подчеркивал в начале диалога, что идея, в отличие от всего телесного, не состоит из частей и не изменяется. Она действительно существует, в отличие от вещей, и выражает истину. Существует ограниченное множество людей, и поэтому вещь существует не сама по себе, а

по отношению к этому множеству идей. Душа же, в отличие от множества идей, всегда едина; тем не менее, нельзя сказать, что Платон создал непротиворечивое учение о душе. С одной стороны, в диалоге «Государство» в образе колесницы, запряженной двумя лошадьми и погоняемой возницей, Платон запечатлел три основных части души: чувства, волю, разум. Но их он называет по-другому: чувственная душа, воделеющая душа и разумная душа, то есть вместо одной души получается три, относительно не связанные друг с другом. Платон додумал эту проблему до собственного представления о мире идей. Тем не менее, он мыслил душу как единую, хотя в эту идею он не вкладывал какого-нибудь содержания.

2) Платон признавал бессмертие души. Душа до рождения тоже существовала и, следовательно, будет существовать и после смерти. В диалоге «Федон» Платон, устами Сократа, разбирает несколько доказательств бессмертия души: «истинное знание есть знание о вечном, неизменном. Единственно неизменным может быть лишь знание идеальной сущности (идеи). Тело лишь препятствие к познанию идей. (Платон не различает плоть и тело). Смерть, отделяющая душу от тела, упрощает познание мира идей, а, так как мир идей вечен, то и душа его будет познавать вечно, следовательно, душа бессмертна».

Ученики Сократа выразили сомнение относительно бессмертия души. Платоновский Сократ пытается опровергнуть эти сомнения.

А) Он повторяет здесь аргумент Гераклита «темного» из Эфеса: «Все возникает из противоположного», белое – из черного, горькое – из сладкого, покой – из движения, следовательно, если мы знаем, что после жизни нас ожидает смерть, то мы можем сделать и обратный вывод, что живое возникает из мертвого после смерти («живое» разумеется как душа).

Б) Платоновский Сократ приводит еще одно доказательство. Знание можно рассматривать как припоминание. Что при этом припоминается? Припоминается то время, когда душа существовала до рождения.

Сущность души – жизнь, поэтому Платон отождествляет понятия «живое» и «одушевленное»; идея души есть жизнь, следовательно, жизнь вечна в душе, так как мир идей тоже вечен.

В диалоге «Государство» он указывает, что смертным может быть только то, что гибнет от зол, то есть бедствий (от пожара, деления, уменьшения). Душа же неделима, а, следовательно, не может претерпеть никаких зол. Зло – изъян в бытии.

Философия Аристотеля Афинского

Аристотель родился в 384г. до рождения Христова в городе Стагиры; его иногда поэтому называют «Стагирит». Отец его – врач по имени «Никомах» - учил своему мастерству сына, но Аристотель в 367г. отправляется в Афины и поступает в философскую школу Платона – Академию. Он обучался там двадцать лет, но позволил себе излагать собственное учение только в 347 году, будучи почти сорока лет. До смерти Платона (347г.) он не покидал Афин. Вскоре уехал в Малую Азию и стал учителем Александра Македонского, чем оказал влияние на мировую культуру. После 335г. он очень много написал, открыл свою школу, которая называлась «Лицей» и находилась возле храма Аполлона. Она называлась также школой перипатетиков. После кончины Александра Македонского Аристотель попал в опалу и уехал на о. Эвбея, объясняя это желанием снять с Афин позор казни Сократа. (Его в это время могли казнить. Себя же Аристотель считал равным Сократу). Там же скончался в 322году.

Основные работы Аристотеля

Наибольший вклад Аристотель внес в логику. Он создал ряд работ, получивших название «Органон» («Топика», «Категории», «Об истолковании», «Аналитика первая» и «Аналитика вторая»).

Философские работы: «Метафизика», где он разработал основные начала систематической философии, «Физика», некоторые главы которой посвящены первой философии и многие другие.

Этические книги: «Никомахова этика», «Эвдемова этика». «Большая этика».

Эстетические работы или по философии искусств: «Поэтика», «Риторика», «О небе».

По политической философии: трактаты «Политика», «Экономика».

Аристотель является основоположником философии хозяйства, не характерной для греков, так как философию они рассматривали как праздник, а хозяйство – как необходимость. Древние греки призирали физический труд, считая его несвободой.

Трактат «Метафизика»

Каждый вид деятельности предпринимается ради своей цели. Например, кузнец пытается выковать оружие, и цель его работы заключается в самом этом результате. То же самое справедливо для деятельности в хозяйственной области – «ойкономия», от слова «οἶκος» - дом.

Абсурдно, с точки зрения Аристотеля, работать ради самой работы, так как каждый вид труда имеет свой результат. Поэтому хозяйство не самоценно для философа: он стремится к такой деятельности, которая содержит цель в себе самой. Такая деятельность, считал Аристотель, возможна только на основе досуга, и этот вид деятельности называется созерцание. Созерцание, поэтому, имеет цель в себе самом, или, говоря языком Гегеля, является «для-себя-бытием». Созерцание связано с одним определенным органом чувств – зрением. Человек не знает, что он увидит: хорошее или плохое, и, тем не менее, он никогда добровольно не откажется от зрения. Это доказывает, что созерцание имеет цель в себе самом.

С социальной точки зрения воззрения Аристотеля находились в русле античной рабовладельческой традиции: физический труд, как удел рабов, презирался.

Философию Аристотель называл естественным богословием или «натуральной теологией», впервые введя этот термин в историю наук.

Теоретическое знание – это знание об общем и оно должно противостоять чувственному знанию, как единственному, потому что теоретическое знание достигается только разумом и умозрением. Обладая теоретическим знанием, человек уподобляется Богу. Теология здесь понимается как вершина философии (богословствование о естественных предметах). Позже эту мысль взяла на вооружение католическая средневековая философия. Аристотель понимает философию как мыслящее рассмотрение предметов мира в их всеобщей связи, иными словами: «Учение о первых основаниях и конечных целях сущего как единого целого».

Аристотель заложил традицию «правильного» философствования в западноевропейской мысли: а) метафизика – учение о предельных основаниях философии; б) диалектика – это часть метафизики, заключающаяся в поиске аргументаций (диалектика – от глагола «диалегомай» – беседовать вдвоем, отстаивать разные точки зрения, уточнять их). Диалектику, с этой точки зрения, основал Сократ.

Ф. Энгельс с середины XIX века допустил довольно грубую историко-философскую ошибку в книге «Диалектика природы». Он противопоставил метафизический и диалектический методы философствования. Метафизика, в его изложении – это косное изложение учения о действительности с точки зрения ее неподвижности. Диалектика, с его же точки зрения, – это учение о развитии самой действительности.

Согласно подлинной истории философии, а не искаженной Энгельсом, лишь у Гегеля диалектика приобретает форму учения о развитии в самой действительности, но это не дает права противопоставлять диалектику и метафизику. Метафизические категории развиваются диалектически у Гегеля. Например, понимание категории «чистое бытие» и «ничто» – это метафизические категории, а констатации их логического тождества по содержанию, как самых пустых и абстрактных категорий, является диалектическим.

Смысл попытки Энгельса заключается в мнимом возвеличивании марксистской философии.

У Аристотеля философия понимается как проявление в человеческом знании Божественного знания. Здесь присутствует нехристианская тенденция обожествления человека, который знает философию. Философия – знание, достойное Бога, так как Бог единственно свободен; философия же ведет к полному освобождению человека, и, в силу этого, его обоживает. (Для христианина это неприемлемо, ибо человек посредством знания не может приблизиться к Богу, а только осознает свою отдаленность от Него). Аристотель говорил, что все прочие науки более необходимы людям, но ни одна из них не превзойдет эту (то есть метафизику), так как метафизика – это исследование первых причин и, в силу этого, она абсолютно необходима.

Проблема содержания метафизики Аристотеля

До сих пор Аристотель рассматривает метафизику как форму, то есть рассматривает ее как предельную науку или предельное знание. Учение о первых причинах содержательно раскрывает метафизику. Четыре причины, которые рассматривает Аристотель: формальная, материальная, действующая и конечная – каждая является первой причиной. Аристотель не признавал вопроса, что первично: материальная причина или формальная причина, потому что они обе первичны, как и действующая, и конечная причины то же. Они предельно раскрывают метафизику как учение о конечных или первичных сущностях. По Аристотелю, причина – это условие и основание. Если рассматривать реальность статически, то материи и формы достаточно в качестве условия для объяснения реальности, но, с точки зрения становления, необходимо еще две причины: двигательная и финальная. Аристотель приводит пример с человеком: его материальная причина – это тело, формальная – душа, финальная причина – это цель или назначение человека, а двигательная – например, родители, обстоятельства жизни и т.д.

Смысл бытия по Аристотелю

Бытие у Аристотеля имеет не один смысл, а множество. Здесь Аристотель преодолевает учение о бытии Парменида Элейского. Множественность видов бытия предполагает единственность их связи между собой, поэтому эта единственность обеспечивается субстанцией. У Аристотеля три субстанции: первая – «*ηλὲ*» или материя, вторая – форма (идеальная субстанция) и третья – их соединение: акт и потенция. В более поздней редакции истории философии эти категории преобразились в «возможность» и «действительность». В отличие от Платона, Аристотель мыслит форму и материю как неразрывно соединенные. Форма у Платона – это «ме он», то есть посредник между «ничто» и миром идей («эйдосов»). В силу этого у Платона материи нет, это промежуточное состояние между полным небытием и иллюзией. У Аристотеля материя существует реально, но лишь как возможность бытия, а форма существует тоже реально, как действительность бытия. Актуальным бытием является форма, а потенциальным – материя.

Для выяснения того, как связаны материя и форма, Аристотель вводит десять категорий: 1) «сущность», 2) «качество», 3) «количество», 4) «отношение», 5) «действие», 6) «страдание» (претерпевание), 7) «место», 8) «время», 9) «иметь», 10) «покоиться». Существует версия, что можно было бы обойтись восемью категориями в системе Аристотеля, но он отдает дань уважения Пифагору, который считал «10» самым совершенным числом. Пространство и время Аристотель считал вечными, но не вселенную, которая, по его мнению, была создана в результате первотолчка или первичного импульса. Он вводит аргументацию о неподвижном перводвигателе первого рода, который создает вселенную. Все в мире либо причина, либо следствие. В силу этого ничего не может быть вынесено за рамки движения причины и следствий, ибо в мире все движется. Получается альтернатива: либо мир не создан, либо есть начало. А так как в мире царит космос, а не хаос, то, следовательно, мир имеет начало порядка, а значит и причину (см. аргументацию о неподвижном перводвигателе).

Аристотель, помимо пространства и времени как неотъемлемых атрибутов субстанции, характеризующих ее качественно, вводит еще два свойства, которые характеризуют ее количественно: «качество» и «количество». Качество – это свойство, которое содержит в себе признаки субстанции, а количество – «разброс параметров» данного качества. Аристотель, в силу этого, вводит понятие «неупорядоченной субстанции» или «акциденции». Например, материя – это акциденция формы, потенция – это акциденция акта. Помимо всего этого он вводит понятие «энтелехии», категории, противоположной акциденции по отношению к субстанции.

Энтелехия в понимании Аристотеля

Энтелехия материи – это форма, энтелехия потенции – акт, следовательно, пишет Аристотель в трактате «О душе», душа – это энтелехия тела. Композицию материи и формы Аристотель называет «синолус», то есть индивид. Материю называл «первой субстанцией», форму – «второй субстанцией». Эти предикаты («первая» и «вторая») содержательно нечего не значат, поэтому вопрос, «был ли Аристотель материалистом или идеалистом», является глупым, ненаучным. «Я называю формой суть бытия всякой вещи и ее первую сущность – первой субстанцией». Трактуются это так: материя – первая сущность, форма – вторая. Обе сущности являются подлинными, но форма – это сущность по преимуществу, то есть энтелехия. Здесь первая не значит «лежащая в основании», «первичная».

Учение Аристотеля о «сверхчувственной субстанции»

У Аристотеля оно излагается в трактатах: «Метафизика» и «Физика». **Первоначало есть форма форм!** Форма форм есть неподвижный перводвижитель. Первоначало всего должно быть чистым актом или подлинной реальностью, то есть, оно должно быть лишено потенции. В силу этого материя может рассматриваться как аксиологически вторичная субстанция, но вторичность не в плане времени и не в плане причинности, но только в плане акта и потенции. Перводвижитель – это *causa finalis* («кауза финалис») и, в силу

этого, совершенство бытия. Первоначало не может быть движущей причиной по Аристотелю, то есть движущая причина лежит в первых трех субстанциях: материи, форме, акте и потенции. Перводвигатель не является действующей причиной в силу того, что не имеет ничего общего ни с материей, ни с формой, ни с индивидуальностью. Эта мысль оказала влияние на Гегеля, который недооценил личностное бытие или индивидуальное бытие: у Аристотеля оно не имеет ничего общего со сверхчувственной субстанцией (перводвигателем, первоначалом, которое нельзя почувствовать, помыслить). Философ может познать сверхчувственную субстанцию интуитивно, на основе предельного метафизического вопрошания.

Можно обозначить проблемы, связанные со сверхчувственной субстанцией у Аристотеля, продумав следующие его высказывания: то, что для нас невозможно, для Него, Бога не невозможно, так как акт его жизни – это наслаждение (вседовольствие). Как и для нас ощущение и познание на высшей ступени побуждает усладу, надежды, воспоминания и именно потому, что они актуальны; но если в этом счастливом состоянии мы пребываем иногда, Бог остается в нем вечно.... И Он есть также жизнь, поскольку активность понимающего разума и есть жизнь, а Он – сама активность.

Сущность Бога, по Аристотелю – это мышление о мышлении, то есть мышление об актуальном или мышление об энтелехии как таковой, что характерно для философии. С этой точки зрения, Бог – это первый философ, создатель первой философии, метафизики, или теологии, в собственном смысле слова.

Нельзя смешивать понимание сверхчувственной субстанции у Аристотеля и неоплатонизм. Нельзя проецировать знание православной теологии на Аристотеля, но оценивать его философию в терминах богословия можно. У Аристотеля сверхчувственная субстанция в категориях не мыслится.

Основное отличие метафизики Аристотеля от метафизики Платона

Несмотря на то, что Аристотель признавал «мир идей» Платона, он полагал, что мир реально существует, а не иллюзорно, и поэтому может быть объяснен субстанциями этого мира. Категория формы у Аристотеля не равна категории идеи у Платона. Форма – это сущность, по Аристотелю, а не единственная реальность, как у Платона.

Этика Аристотеля

Аристотель впервые создает этическую систему, то есть рассматривает моральную философию как отдельную дисциплину. «Никомахова этика», в отличие от диалогов Платона, лишена художественной формы изложения и основывается на монологической речи. Аристотель впервые рассматривает главный принцип построения этики как учения о добродетелях или о добродетельном складе души, «иксисе». Цель – воспитать в каждом гражданине гражданские, то есть политические качества. С этой точки зрения аристотелевская этика является продолжением политики. Основной ее предмет не душа, как таковая, а душа в государстве, то есть добродетели вне государственных целей не признаются добродетелями по Аристотелю. Всю совокупность добродетелей души Аристотель делит на две части: а) **дианоэтические**, то есть собственно разумные, основанные на разумной части души и б) **этические**, основанные на вожделеющей части души. Дианоэтические добродетели не являются предметом этического знания. Этическое знание, следовательно, рассматривает поведение «вожделеющей» души в государстве. Здесь необходимо упомянуть учение Аристотеля об аффектах, как природной основе для формирования добродетелей. Одного лишь разума для добродетели категорически не достаточно, по Аристотелю, но, тем не менее, аффект без разума также не ведет к добродетели. Относительно аффектов, по Аристотелю, в этике должен действовать принцип «золотой

середины», основанный на разуме. Таким образом, выделяется в этике Аристотеля две черты: 1) аффект и разум должны друг друга дополнять; 2) добродетель – это средняя мера аффектов, основанная на разуме. Один поступок еще не делает добродетели: «Одна ласточка еще не приносит весну». Необходим устойчивый склад души человека для того, чтобы можно было говорить о добродетели. «Добродетель есть своего рода середина, поскольку она стремится к среднему. Сверх того, ошибаться можно различно (ибо зло беспредельно, как картинно выражались пифагорейцы), а добро ограничено. Верно поступать можно лишь одним путем, поэтому-то первое легко, а второе – трудно; легко промахнуться – трудно попасть в цель, поэтому-то избыток и недостаток – принадлежности порока, середина – принадлежность добродетели» («Никомахова этика». Собр. соч. Аристотеля, т.4, с. 31).

Классификация этических добродетелей и пороков по Аристотелю

Добродетель	Порок	
	Избыток	Недостаток
1. Мужество	отвага	трусость
2. Умеренность (в наслаждении)	невоздержанность	бесстрастность (не в святоотеческом понимании), безаффектность, отсутствие эмоций
3. Щедрость	расточительство	скупость (жадность)
4. Великолепие	чванство, напыщенность	мелочность
5. Великодушие	тщеславие	малодушие
6. Аристотель не дает названия (очевидно, это честь)	честолюбие	нечестолюбие

7. Кротость		забитость	гневливость
8. Правдивость		хвастливость (преувеличение)	ирония (умаление)
9. Общительность		шутовство	грубость
10. Любезность		слащавость, льстивость	нет названия; человек называется у него тяжелым или несносным
11. Справедливость	по отношению к экономике	несправедливость («удержать слишком большую часть»)	несправедливость («удержать слишком малую часть»)
	применительно к праву	выгода	ущерб
		И то и другое Аристотель считал отрицательным	
	как общая добродетель	несправедливость (чрезмерное присвоение благ себе)	несправедливость (недостаточное приписывание вреда себе)

Аристотель считал, что желать выгоды себе во всех случаях жизни безнравственно и недостойно мудреца. Он считал, что благо заключается в справедливости, когда должным воздают за должное, что процветание, здоровье, благополучие у мудреца должны быть на основе справедливости, но не на основе выгоды. Отсюда повеление: «Не желать себе чрезмерного», – в этом, как считал Аристотель, заключается мудрость, поэтому богатство не является показателем добродетели. Следовательно, протестантская этика не имеет ничего общего с Аристотелевской, потому что в первой мифическое процветание является показателем богоизбранности.

«Добродетель не есть просто середина, ибо она всегда ближе к одному из двух полюсов, например, мужество ближе к безумной отваге» (Аристотель.

Никомахова этика, с. 51). «Цель всякой энергии соответствует приобретенному свойству души человека, поэтому мужественному кажется прекрасной храбрость, а ее осуществление составляет его (мужества) цель» (Аристотель. Никомахова этика, с. 52).

Аристотель реформирует учение о добродетелях Платона. Добродетель по Аристотелю, как и по Платону, – это устойчивый склад души, а не случайные поступки. И у Аристотеля и у Платона присутствует так называемые «кардинальные добродетели»: мужество, мудрость, умеренность и справедливость. Платон считал, что справедливость человеку недоступна, так как является уделом общества в целом. Справедливость – это итог, но не данность. У Аристотеля справедливость – это человеческая добродетель и она разделяется на три группы: экономическая, правовая и общечеловеческая. Аристотель, будучи приверженцем теизма, свою этику (нравственную философию) выводит из человеческой души и, в частности, из ее аффектов, поэтому этика Аристотеля автономна и индивидуальна. Платон исходит из теонимной этики («Теос» – Бог, «номос» – закон), причем, обоживается здесь мир идей, который задает этику; то есть индивид, или автономный человек, незначительно влияет на собственный склад души. Он как бы уже предопределен в вечности.

Философия эллинизма

Общая характеристика

Период эллинизма включает 5-7 веков, согласно одной теории, по другой теории эллинизм продолжался с IV века до н.э. до 529 г. н.э. (529 г. – закрытие последней философской школы в Александрии; IV век до н.э. – это период вторжения Александра Македонского в Азию).

Эпоха эллинизма в философии начинается ок. 335 г. до н.э. (к этому времени Аристотель создал свою систему классической философии, и в это же время активно начинают учить стоики, в частности Зенон Китийский, который

получил прозвище «безумствующий Сократ»). В эпоху эллинизма древнегреческая цивилизация утрачивает свои прежние ориентиры: 1) каллокогия (тождество доблести и добродетели); 2) гармония телесного и «духовного» начала (для грека «духовность» – это эстетическая категория, а не этическая); 3) утрата стремления к прекрасному, которое заменяется наиболее полезным (появление прагматизма) и стремлением к пышности, к гигантомании (например, Колосс Родосский, который достигал 73 метра высоты и был отлит из бронзы).

В этой связи появляется целый ряд философских школ и систем:

1. **Стоицизм:** а) ранняя стоя (Зенон Китийский), б) средняя стоя (Посейдоний, Клеанф), в) поздняя стоя, возникшая в древнем Риме (Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет и др.).
2. **Эпикурейцы:** а) «Сад Эпикура» – просуществовал 4 века: с 335 г. до н.э. до 1 века н.э. (Эпикур), б) римское эпикурейство (Тит Лукреций Кар).
3. **Кинизм.** Основатель Антисфен и Диоген Синопский – практик кинизма.
4. **Неоплатонизм** – приблизительно II - III века н.э. Основатели: Аммоний Саккас, Порфирий, Прокл, Плотин, Ориген, как учившийся у Аммония Саккаса.
5. **Сократические школы** (киренаики, Гегесий).
6. **Утилитаристы** – приверженцы ксенофоновской интерпретации Сократа (эвдемонизм, гедонизм, эклектизм в Риме и т.д.)

Круг проблем философии эллинизма:

1. Соотношение бытия, познания и сущности человека (подметим, что субъект в гносеологии и субъект в антропологии – разные субъекты). В теории познания субъект воспринимается отстраненно, отвлеченно, поэтому правомерен вопрос: «Что познает мир?», но нельзя спросить: «Кто познает мир?». Это не философский вопрос в гносеологии. В вопросе о сущности человека субъект воспринимается и как «что», и как «кто» (субъект как

«ктойность» и субъект как «чтойность» – они в средние века были преобразованы: «ктойность» – существование, «чтойность» – сущность.

2. Этическая проблематика. Для ее постижения актуально рассмотреть вопрос: «Что есть высшее благо?». Ответ на него обстоятельно дан, в частности в философии эллинизма: «Счастье». Но здесь понятие «счастье» отличается от этого же понятия в классической античной философии. Эпикур, например, понимал его как атараксию (безболие). Стоики понимали счастье как непротивление судьбе. Киники – как простоту и отказ от общества. Неоплатоники – как слияние с божественным абсолютom (с Единым), и т. д.

Философия Эпикура

Эпикур родился в 341г. на острове Самос. В 306 г. купил сад на окраине Афин, где и основал свою школу. При входе в сад он повесил табличку: «Гость, тебе будет здесь хорошо, здесь удовольствие – высшее благо». Ему приписывают свыше 360 книг, но до нас дошло лишь два письма: «Письмо к Геродоту» и «Письмо к Менекею». Сочинениям Эпикура не повезло, потому что им приписывали всевозможные грехи. С христианской точки зрения эпикурейство тоже критикуется.

Высшим благом Эпикур считал счастье, причем понимал его, как отсутствие боли, а не стремление к удовольствию. Удовольствие он считал разновидностью боли, а, следовательно, то же несчастье, потому что удовольствия затмевают ощущения, делают человека не восприимчивым к познанию. Именно благодаря ощущению человек получает знания, и от него полностью зависит разум; Эпикур был эмпириком в теории познания. Он считал, что логика возникла из очень часто повторяющихся ощущений одного и того же, поэтому разум не дает ничего нового в плане впечатлений; он же является и совершенно бесполезным орудием в деле очищения ощущений, наоборот – разум страдает от недостаточно объективных ощущений. Это происходит в двух случаях: когда человек болеет или стремится к

удовольствиям, поэтому мудрец обязан избегать и того и другого, но поддерживать в себе душевное довольство (комфорт).

Основной враг для мудреца – страх. Эпикур различает три вида страха: перед небесными явлениями, перед богами и страх смерти.

1) Чтобы избавиться от первого вида страха, считал Эпикур, нужно изучать физику. Здесь он был последователем атомизма Демокрита из Абдер, который считал, что мир состоит из атомов и пустоты, а, следовательно, все имеет причинно-следственную связь. Число атомов бесконечно, но они могут отклоняться от своих законов, что часто и происходит. Эпикур был против судьбы, потому что у человека есть свобода, так как и у атомов есть свобода, следовательно, страх перед небесными явлениями безоснователен. Этим он доказывал, что небесные явления не могут вызывать страх, в силу того, что они не предопределены. «Нет необходимости, жить по необходимости» («Письмо к Менекею»).

2) Страх перед богами он разбирал следующим образом: «Боги – существа самодостаточные и, в силу этого, им нет дела до людей. Людям кажется, что они слышат их, но это лишь суеверие, – считает Эпикур. – Мудрецу неинтересно общаться с немудрецом, а тем более – богам со смертными. Поэтому он любые религиозные культы высмеивал (тем не менее, его нельзя назвать атеистом, первым крупным атеистом можно считать Фейербаха). Эпикур выводил: в силу того, что богам нет дела до людей, их нечего и бояться. Богов Эпикур понимал с точки зрения человекобожия, то есть по аналогии с людьми, которые грешные и падшие. Атеисты часто используют этот аргумент якобы против христианства, а на самом деле – против язычества, так как факт боговоплощения говорит о любви Бога, а Его любовь выше Его самодостаточности.

3) Жизнь и смерть не соприкасаются, а лишь смешиваются в человеческой иллюзии: человек боится умирать, потому что он не живет в полной мере. Эпикур считал: «Смерти нет, потому что когда мы есть, она не наступает, когда же она наступает, то нас нет». Здесь он пытается

умозаключить о вечной жизни от противного: Что смерти нет. Атеисты использовали этот аргумент иначе, они толковали его следующим образом: «Жизнь возможна лишь до того предела, когда возникает смерть (отсюда и следует призыв: ешь, пей, веселись...»)). В силу этого они разъясняли философию Эпикура в сугубо гедонистическом ключе, то есть как призыв к удовольствию. Стоики и платоники понимали эпикурейство точно так же. В силу этого трудам Эпикура не повезло, для чего были основания. В «Письме к Менекею» Эпикур отрицательно отзывался о загробном существовании и о вечном бытии души. Этим он отделяет понятия «жизнь» от понятия «душа», потому что утверждает, что цель жизни в самой жизни, а так как смерти нет, в силу того, что человека нет в ней, то жизнь вечна (или отношение к ней; оно – абсолютно).

Эпикур считал, что удовольствия бывают трех видов:

1. Естественные и необходимые (например, пить воду, есть хлеб, спать и т. д.).
2. Естественные и не необходимые (например, есть деликатесы, спать выше меры, пить вино...).
3. Неестественные и не необходимые (стремление к карьере и наживе, а также жадность). В силу этого Эпикур призывал уйти от государства и заняться философией в кругу сочувствующих («друзей», – согласно Эпикуру). Эпикур как бы идет по стопам Пифагора в отношении к обществу, то есть, относится к нему крайне пессимистически. Отсюда основная его требование минимизировать необходимость, чтобы стать свободным, причем в необходимость включается удовольствие. Минимизировав удовольствие и боль, человек становится причастным безмятежному духу, то есть «атараксии».

Эллинистическая философия учит о бытии, вводя несколько новых терминов: «μὴ ὄν» – платоновский термин, обозначающий отсутствие «сущего» в бытии. Начиная с Платона, это понятие присутствует в западноевропейской

традиции; «οὐκ ὄν» означает активное уничтожение бытия в сущем, иными словами – «небытие». Этот термин появляется в эпоху эллинистической философии и связан со школой стоиков, а также с синкретическими теориями. В эпоху средневековья, а также нового времени (до Гегеля), такое понимание бытия было не характерно для западноевропейской философии (за исключением гностицизма и других дуалистических систем, например: учение Бёме, Таулера, Экхарта и других мистиков). Бытие как «οὐκ ὄν» впервые в систематической философии исследует Гегель, где он различает «чистое бытие» и «ничто». Первое понятие – «меченое ничто», а второе – «оконечное ничто», – они вместе представляют собой тождество противоположностей, дающее начало развитию (становлению).

Философия стоицизма

Это школа крайнего философского неприятия мира: учение о долге как основе всего сущего. Стоики последовательно отрицали жизнь в ее естественности. Они подчеркивали, что мудрец – самая противоестественная фигура, при этом они оборачивали понятие естественности: жить согласно природе более противоестественно человеку, чем жить согласно долгу, то есть искусственному установлению. Они считали это потому, что человек не знает своего блага, не будучи мудрецом. Мало просто знать собственно природу, нужно еще поступать сообразно ее пониманию со стороны логоса (мирового закона). Мудрец всегда ищет это согласие и всегда поступает с одобрения логоса. Это категория получила название «Синкататесис» - одобрение. Одобрение – это постоянное пребывание в логосе, то есть каталепсисе, и лишь это состояние дает человеку уверенность, что он поступает сообразно долгу. Долг объективен и заключается в том, чтобы следовать логосу. Истина есть тело, и бытие – это тело. Здесь заключен принцип пантеистического учения. Стоики призывали: «Чтобы понять тело истины, нужно противодействовать собственному телу, которое истиной не является». С этой точки зрения злейшим врагом человечества является страсть. Они вообще выступали против

аффектов (эмоций), причем их они разделяли: некоторые считали самыми вредными (как например, родовые страсти: страх), другие – безразличными – «адиофара» (как например, жажда, желание есть и так далее), но призывали их ограничить. Поэтому стоики вели очень суровую, крайне аскетическую жизнь. Фактически, своей жизнью они занимались уничтожением собственного естества. Самоубийство было их конечным выходом, к которому они не особенно стремились. Самоубийством жизнь кончает мудрец лишь в том случае, если не может быть верен собственному пониманию долга, в противном случае – не должен). Основное для стоика – не быть игрушкой обстоятельств, а быть сознательным мудрецом, стремящимся к логосу.

Логос у стоиков воспринимался не столько метафизически, сколько физически: как огненный, то есть содержащий в себе огненную материю. Это семя всех вещей, но такое семя, в котором полно других семян («логос сперматикос» – сперматический логос). Стоики называли его также богом. «Бог созидаящий, разумный огонь, временами порождающий космос, содержащий в себе разумные семена всех вещей, согласно которым рождается все», - фрагменты ранних стоиков. Стоики последовательно придерживались принципа монизма во всех явлениях, то есть, прежде всего, искали единое во всех вещах. Человек и человечество понимались как части единого тела, которое обретает логос. «Если все гармонизировано, то такое тело близко к логосу, и именно данное положение является естественным. В природе это далеко не так, поэтому природа, с точки зрения логоса – противоестественна», - отмечают стоики. Человек может достичь естественного состояния, когда он отбросит страсти, потому что оно (естественное состояние) уже есть в логосе. Каждый человек (мудрец) в своем разуме становится таким миниатюрным логосом, но в идеале он должен полностью раствориться в мировом логосе, то есть потерять индивидуальность.

Стоики не призывали к человеколюбию; в лучшем случае – к безразличию по отношению к людям. В результате у человека развивалась гордыня и постоянные мучения от недовольства собой, которые они называли

«совестью» – «συνείδησις» (от греческого глагола «сюн-эйдо» – в себе самом быть собеседником, что означает: мудрец не беседует не с кем другим, кроме себя). В христианстве это понятие получило другой смысл.

Все вышесказанное характерно для раннего стоицизма, то есть для учения Зенона Китийского, Клеанфа и Хрисиппа. Поэтому они стремились к развитию рационального познания, а не чувственного, и больше всего развивали логику, но не в духе софистов. Они считали, что истина одна, и заключается она в абсолютном логосе, и человек может ее достичь лишь посредством ума, но не чувств. Как есть логическое заблуждение, так есть и логическая истина. Они отрицали мистику, так как стоицизм – рациональная система.

Учение «средней» и римской Стои (II - I вв. до н.э.)

Панетий (185 - 105), Посейдоний (130-51 гг. до н.э.) по-другому учили о безразличном и о долге. Безразличное – это страдание, на которое мудрец не должен обращать внимание. Понятие долга они называли «катекон», то есть подобающий. Они, наряду со старшими стоиками, признавали имманентный характер их метафизики: все, буквально, находится здесь (они не признавали ничего потустороннего), мировой разум, или судьба, находятся в этом мире, и логос – с этой точки зрения – не может быть трансцендентным. Логос – это и есть судьба. В число безразличного старшие стоики включали человеческую природу как таковую, особенно восставая против эмоций, которые считали недолжными.

У средних стоиков отношение к эмоциям более мягкое, как к «адиафоре» – безразличному; важно лишь не допускать родовых страстей: страх, зависть злобу, мнение (неразумие). Под мнением стоики понимали нечеткое знание, то есть невежественное представление. Большинство людей, с их точки зрения, смешивают знание и эмоции, причем ни по одному предмету не имеют твердого основания. Мнение свойственно толпе, которую мудрец должен

презирать (в этом проявилась стоическая гордыня). Мудрец должен бороться с мнением, как и с другими страстями. На этом пути он должен достичь твердого знания только с помощью разума, отбросить чувства. Знание у средних стоиков является частью долга мудреца, но выше этого является бесстрастие или апатия (апафия). Тот, кто достигает «апафии», ничто не зрит, кроме высшего логоса, который и есть высший разум, но узреть логос можно лишь с помощью разума, а, постигнув логос, нужно отказаться от разума, но разума своего, а не мирового.

Помпей, когда проходил из Рима на Родос, решил послушать Посейдония. В этот момент философ был болен – его мучил артрит. Помпей лично пришел к нему, чтобы выразить восхищение. Это показывает, насколько стоицизм был распространен в Риме. Несмотря на свою болезнь, философ принял его, сказав: «Пусть я буду чувствовать боль, но я никогда не признаюсь, что она есть зло», – это показатель отношения стоиков к физиологическому страданию. Стоики редко различали моральное зло и физическое зло; первое считали «недолжным», а второе – «безразличным». В пределе они жизнь человеческую считали «адиафора», но смысл жизни для них был «катекон» (долгом): жизнь, безусловно, имеет смысл, и задача – найти этот смысл (согласно стоикам). Это одна из первых попыток поставить проблему смысла жизни в истории философии. Поэтому смысл, с точки зрения стоиков, первичнее самой жизни.

Возрождение философии стоицизма в Риме.

Поздний стоицизм

Стоицизм был главной философией древнего Рима. Во-первых, он хорошо уживался с военным образом жизни и давал своеобразное утешение, даже ко всему привычным римлянам. Но римляне считали, что платонизм слишком для них изнежен, скептицизм – удел не многих, а эпикурейство чуждо римскому духу. Аристотеля они откровенно не понимали и не считали нужным разбираться в его философии. В силу этого школа «перипатетиков» распалась на востоке Римской Империи. Интерес к физиологическим и логическим

проблемам отражал практический дух римлян, и это было созвучно учению стоиков, которые тоже разрабатывали и логику и физику. В этом состоят причины распространения стоицизма в Риме.

Учение Луция Аннея Сенеки (5 - 65 гг. н. э.)

Это политик, воспитатель императора Нерона. Им написано 124 письма в двадцати книгах. Некоторые из них были изданы у нас и назывались «Нравственные письма к Луцилию», также книга «Диалоги» и трагедии на классические сюжеты «Медея», «Эдип», «Агамемнон».

В философии Сенека понимает логос не только как судьбу, разум, природу, провидение и так далее, но, прежде всего, как божество, то есть нечто личное и бесконечное, с чем можно общаться человеческой личности. В этом оригинальность!

Совесть, о которой учили ранние стоики, Сенека трактует по-другому: как внутренний нравственный закон. Совесть, с этой точки зрения, не разум, а нравственное чувство. Он впервые пишет о такой способности души, как воля, и отделяет ее от разума, но этот момент у него не развит, присутствует в беллетристическом состоянии. Он выводит понятия «грех» и «вина»: человек греховен, потому что он другим быть не может. Сенека писал о внутреннем покаянии как сожалении о своих грехах, о внутреннем стремлении очиститься от них, но не как о таинстве. Он ввел понятия: «плач о грехах», «молитва». Боги создали человека для того, чтобы он мог стать мудрецом, поэтому ему нужно благословлять препятствия, которые встречаются в жизни; они указывают человеку на его внутренние слабости (неизбежные грехи). Молитва нужна лишь для того, чтобы укрепить человека, ибо боги вмешиваться в его жизнь не будут.

Сенека писал: «Природа производит нас всех братьями, сделанными из одних и тех же элементов, предназначенными к одним и тем же целям. Она вкладывает в нас чувство любви, делая нас общительными, дает жизни закон равенства и справедливости и, согласно ее идеальным законам, нет ничего

более низменного, чем обидеть, лучше уж быть обиженным». Сенека был сторонником всеобщего равенства людей, в силу их природы. Он, фактически, отрицал рабство в силу не только равенства, но и в силу тезиса Сократа: «Лучше терпеть несправедливость, чем ее причинять». Практически, Сенека отрицал насилие, однако на самом деле он свою теорию не осуществлял. Он покончил жизнь самоубийством в ванной, по приказу Императора Нерона.

Марк Аврелий (121-180 гг.) и Эпиктет (50/60 – ок. 138 г.) учили примерно в этом же духе.

Философия неоплатонизма

Учение Плотина

(205 - 270 гг.)

Жил в городе Ликополь, с 28-летнего возраста слушал Аммония Саккоса. В 243 г. принимает участие в походе Императора Гордиана на Восток. После гибели Императора Гордиана в 244 г. Плотин отправляется в Рим, где основывает свою школу. В течение десяти лет он ничего не пишет по договоренности с Оригеном, дабы не разглашать идеи учителя Аммония Саккоса. Аммоний учил и Оригена. Позже Плотин начинает писать отдельные трактаты в виде лекций, в основном за ним записывали ученики. Порфирий, один из лучших учеников Плотина, собрал их вместе, в составе 54-х трактатов, объединил их по девяти, и получилось шесть групп (число 9 для греков было мистическим еще со времен Пифагора, поэтому он получил название «Эннеады», то есть девятки). Это один из крупнейших трактатов по значению в истории философии. Плотин не имел цели проповедовать всем свое учение, а лишь тем, кто исполняет еще и духовные предписания, то есть ближнему окружению. В кругу Платина все жили строго аскетической жизнью (сам он не только не ел мяса, но вообще очень редко питался. Есть версия, что Плотин умер от истощения. Цель этой школы была такова: подняться над мирским, чтобы соединиться с божественным. Это было своеобразное экстатическое единство, которое разумом не познается. Плотин считал, что знать и не

применять свои знания в практической жизни – совершенно бесполезное дело. Он был теоретиком и практиком созерцания. Здесь он был верен Аристотелевскому пониманию философии как мудрости, которая имеет цель сама в себе. Он полностью отрицал хозяйственную жизнь как предмет философии. Ему также было безразлично философско-историческое направление. Плотин был чистым метафизиком, то есть его волновали вопросы бытия как такового, а также взаимосвязь бытия и человеческого существования. В этой связи он учил и о смысле жизни, но не человека вообще, то есть не всякого человека, а лишь мудреца. Смысл жизни присущ только его пониманию бытия.

Метафизика Плотина

Плотин последовательно проводит идею эманации единого во многое, которая проходит семь основных ступеней. Человеческое же воплощение «экстазис» – это обратный процесс, то есть, исходя из семи стадий: 1) «единое само по себе»; 2) «единое-и-многое» (триада); 3) «едино-многое» или космический ум (Нус); 4) «многое-единое» (мировая душа); 5) «единое и многое» (совокупность индивидуальных умов и душ: одушевленный мир); 6) мир неодушевленных предметов: «многое и единое»; 7) «многое само по себе».

Человеческое бытие на последних двух стадиях, по Плотину, не присутствует. Это означает, что процессы восхождения человеческого духа (или экстазис) начинается с пятой стадии, то есть со стадии индивидуальной души и ума.

Последовательность экстазиса: душа должна стать умом, то есть полностью подчинить себе разум, стать разумной, избавившись от страстей. Здесь Плотин формально не расходится со стоиками, дает ту же самую антропологию, но это не так: Плотин здесь ближе к Аристотелю, его трактовке души как энтелехии тела. Плотин как бы задается вопросом: «А что является энтелехией души?» и отвечает: «Индивидуальный разум». Он предлагает пойти дальше: Индивидуальный разум воссоединить со всеобщим. Как этого достичь?

– Еще большим отрешением от тела и от души и от собственного разума, так как индивидуальное бытие крайне несовершенно. Человек должен стать всеобщим бытием, чтобы воссоединиться с Единым.

У Плотина «индивидуальный дух» должен полностью раствориться в Едином. Плотин категорически отрицал свободу, он лишь исповедовал теорию перерождения души, чем был близок к Платону. «Единый» – это своеобразный эйдос. Поэтому можно утверждать, что мир идей Платона принципиально отличается от Единого – Плотина. Он пытается идти здесь за диалогом «Парменид», но не рассматривает диалог «Государство»; Платину абсолютно все равно, кто правит миром. Он более последователен, с точки зрения метафизики, чем Платон: он считает, что государство – это не сущее, поэтому идеального государства быть не может. Идеальное государство – это абсолютное единство всего. С христианской точки зрения в этом можно увидеть намек на последующее учение о Царстве Божьем. Здесь Плотин идет последовательно: мир идей может быть лишь в мире идей, но не здесь. С этой (Платиновской) точки зрения, реальная человеческая жизнь – это не бытие, как и история. Отсюда абсолютный монизм Плотина (Единое по-гречески «моне»).

Впервые термин «ум» или «νοῦς» (нус) ввел Анаксагор. Ум он понимал как нечто отличное от материального начала (это трактовка аристотелевская). Ум – это космическое единство, а душа – это множественность космоса. Так понимал Плотин мировой ум или «нус», отличая его тем самым от мировой души «Псюхэ».

У Плотина, следовательно, две доктрины в рамках метафизики: 1-эманация и 2-экстазис. Первая связана с нисхождением единого во многое и так образуется мир.

Учение об эманации космологическое, то есть таким путем по Плотин создается вселенная. Учение же об экстазисе – это антропологическая теория Плотина.

Плотин критикует гностиков в специальном трактате, который входит в эннеады, в первой и шестой главах. В частности он считает, что концепция ума

«нуса» у них не выдерживает критики. Недопустимо разделять потенцию и действие в актуально существующем и нематериальном. Нет необходимости измышлять некий ум в покое. Отсюда он делает вывод, что некий ум «логос» не может быть самостоятельной сущностью, находящейся между умом и душой.

Гностики извращают идеи Платона, разделяя Ум на три части: ум в покое, ум созерцающий и Ум размышляющий. Лишь последний считается у гностиков душой и Демиургом (творящим божеством). Отсюда Плотин отвергает категорически Демиурга.

Неоплатонизм во многом подготовил дискурс христианской патрологии, в том числе и потому, что Плотин выступает и против гностиков.

Философия Филона Александрийского

Филон Александрийский (I в. до н. э. - нач. I в. н. э., ок. 30 г.) принадлежал к числу образованных еврейских слоев, которые знали не только древнееврейский, но и древнегреческий язык. В Александрии имела наибольшее влияние эллинистическая философия, нежели Александрийская. У Филона иудаизм в философии присутствовал лишь в форме библейской традиции, причем ограничивался Пятикнижием Моисея – Торой.

Существует два основных слоя толкования Библии: 1-й – для людей, которые не знакомы с философией, и 2-й – для тех, кто знает философию. Первым не дано понять, что Бог есть Логос, то есть Божественный Разум, Мудрость, «Слово Бога». Филона поэтому называли богословом по преимуществу, но не христианским, а иудаистским. Иудеи в целом его трактовку не разделяли, лишь александрийские. Александрийские иудеи уже практически не знали древнееврейского языка, тем не менее, они сохраняли все обряды иудаизма, верили лишь в Единого Бога «Яхве».

Логос Филон понимал в духе философской теологии греков (эллинистической). В частности, у Аристотеля одним из разделов «Метафизики» была умопостигаемая теология. Филон в данном случае пытается

соединить и онтологическую и древнегреческую традиции понимания Библии в своей богословско-философской системе. Филон ближе к философии, чем к богословию. Он ни в коем случае не может рассматриваться как родоначальник христианской философии, потому что он не учил о Логосе Воплощенном, то есть о Христе.

Согласно Филону, Бог – это абсолютная монада, то есть единая, которая выше всякой множественности. Филон считал, что Бог недоступен познанию в силу своей простоты. Филон не является гностиком даже в силу вышесказанного. «Мы можем знать, что Бог есть, но не можем знать, что Он есть!» В силу этого Бог назвался Моисею как «Сущий, а других имен не открыл. В этом виноват человеческий язык, который не может преодолеть свою чувственность и конкретность, чтобы назвать Божественные имена, сообразно тому, что они могут вмещать». Филон предлагает отказаться от любых Божественных имен, «потому что к пониманию того, что такое Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что он не есть». Филон впервые пишет об апофатическом богословии. Потому он выдвигает следующие свойства или имена Бога, которые не вызывают сомнений: Неизменность, Бесконечность, Нестрадательность, Немножественность, Неделимость. Бог не нуждается ни в чем для своего существования. Этот метод получил название «отрицательная редукция», то есть посредством его (метода) можно сохранить некий остаток в мышлении, который позволит эту редукцию завершить и перейти к мистическому созерцанию Бога. Филон, все-таки, считает, что логика присуща Богу: «Он создает законы и для Самого Себя и для мира». В этом был след иудаистской традиции. «Бог порождает Логос, следуя закону, который Сам же и создал». Логос, по Филону, соединил в себе три значения: 1) те, которые приписывались логосу античной философии; 2) библейские значения, во многом иносказательные; 3) тот смысл, который придавал сам Филон термину «Логос».

«Логос – это мировой порядок, красота и гармония. Когда Бог сотворил мир, сказал, что это хорошо весьма», – Филон находит подтверждение в

события творения мира. Его идеи напоминают теорию «принципиальной координации» Эрнеста Маха и Рихарда Авенариуса. И мир и человек взаимно скоординированы, упорядочены посредством единого логоса, закона или логического принципа, но исходящего от Бога.

Логос дает определенную меру (по Филону), причем человек и мир соотносятся как микро и макрокосмос. В силу этого Логос познаваем человеком, но не сущность Бога. Здесь прослеживается влияние стоического понимания Логоса. Наряду с этим Филон представляет логос и в духе философии Плотина: «Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с Божественными мыслями». Согласно этим мыслям создается мир, который служит их отображением.

Платон в диалоге «Тимей» (согласно Филону) схожим образом трактует «Единое», то есть логос предшествует космосу, как замысел художника творению. Творение – это воплощенный логос, но являющийся не Христом, а космосом.

Наряду с этим Филон заимствует идеи монотеистической иудейской теологии: «Бог творит мир из небытия, силой своего слова, то есть логоса, который одновременно и Божественный разум и производящая причина» (действующая). У Аристотеля же – каузафиналис, что говорит о различии в философии.

Филон также вводит понятие «Премудрости Божией», которая создает все вещи. «Премудрость Божия» (то есть Логос) у Филона – это некий единый космический замысел, наделенный бесконечной активностью, но Безличный. С этой точки зрения «Премудрость Божия» у Филона совсем не то, что «София» у русских философов и Бог-Слово в христианстве. «Единый Бог посредством Единого Логоса творит единый и единственный мир».

По Филону, существует три модификации логоса: 1- Божественный, 2 - космический, 3- человеческий (Логос один, но проявления три). В данном случае он допускает мысль познания Бога посредством логики. Относительно

древнегреческой философии и Библии Филон пишет, что они не противоречат друг другу – та и другая порождены логосом: Библия – Божественным Логосом, открывающем Себя пророкам непосредственно, а философия – логосом, отраженным в человеческом разуме и в мире.

Вывод: В данном случае Филон считает, что богословие – это и есть соединение библейской традиции и традиции философского Логоса, и в этом он покидает почву иудаизма, явившись синкретическим эллинистическим философом.

Философия скептицизма

Гносеологическое направление эллинистической философии. Представитель Энесидем из Кноса (I в. до н.э.). Главное свое произведение он посвятил Пиррону, древнему скептику – «Восемь книг Пирроновых рассуждений». Здесь он особенно углубляет ученье Пиррона скептика о том, что нет объективных критериев, как утверждать, что мир познаваем, так и отрицать этот факт, то есть критический философ, не будучи пристрастен в своих оценках, не может утверждать что-либо наверняка, как не может отрицать этого с тех же позиций. На вопрос: «Познаваем ли мир?» – скептик отвечает: «Не знаю». С этой точки зрения позиция Сократа выглядит совершенно по-другому: «Я знаю, что ничего не знаю...». Скептик не может так утверждать, он добавляет к этому тезису следующее: «...но даже не могу знать и этого». Они пришли к релятивистской позиции познания, каким-то образом возрождая традиции старых софистов. В отличие от софистов, скептики предлагали успокоиться вне знания, то есть мудрец, который стремится к знанию понимает, что само это стремление есть суета. Человеку не доступно «не знать» и не «не знать». Человеку доступно сохранять спокойствие в этом состоянии, то есть в состоянии полного недоумения (апатии). Здесь предполагается позиция полного ухода от действительности.

Известно со времен эллинизма десять тропов Секста Эмпирика. Сейчас их большинство исследователей приписывают Энесидему. Секст Эмпирик, вероятно, изложил их вторично. Его книга имеет похожее название на труд

Энесидема: «Три книги пирроновых положений». Основным теоретиком скептицизма был Пиррон, а главным интерпретатором – Энесидем. Эти положения говорят о познании и не познании мира. Здесь выделяется три группы: 1-я – от субъекта, 2-я – от объекта, 3-я – от субъекта и объекта совместно. Энесидем о субъективном познании писал, анализируя человеческие чувства и состояния. От объекта – свойство самого мира, которые не дают повода утверждать, что эти свойства едины и неизменны. Все явления неоднозначны сами по себе, без человека. Этим скептики предвосхитили Кантовскую теорию познания, но лишь в зачаточном состоянии. С Православной точки зрения мир без человека не имеет цели. Аргумент от субъекта и объекта. Вопрос о переломе весла в вводе; ответ: одновременно происходит из чувств субъекта и поведения объекта.

Вывод: нельзя познать мир, с точки зрения гносеологии скептицизма. Причем неправомерно также утверждать, что мир непознаваем. И то и другое смертному разуму равно недоступно.

Глава 3. Философия средневековья

Введение в средневековую философию

Главная проблема всей средневековой философии – теоцентризм мировоззрения. Отличие средневекового теоцентризма от Античности заключалось в понимании Бога как Логоса, то есть Христа. В данном случае Бог – это живой Бог, а не «бог философов». В первые века средневековой философии возникает задача перед христианской философией объединить и систематизировать Божественное Откровение. Вот здесь-то и пригодилась античная философия, особенно философия эллинизма. Она выступила лишь как форма церковного учения о Боге. Сущность совершенно иная у этих учений: Бог понимается как Троица, а не как «единое». Тайнственный аспект не снижается до умозрительного, как это происходит, например, в неоплатонизме.

Поэтому в средние века прокладывается демаркация между богословским дискурсом и философской проблематикой. Здесь не допускается соединение, либо наоборот, жесткое противопоставление, что было характерно для античной философии. Поэтому идеи эманации (из философии Платона) в христианстве имеют очень ограниченное применение, так как Бог творит мир «из ничего» (в последствии в схоластике утверждается: «Ничто из ничего не возникает, как только посредством творения»), следовательно, античная философия никак не могла быть моделью христианского богословия, так как там отсутствовала идея творения «из ничего», а лишь признавалась эманация многого из единого. В первые три века н.э. в христианском богословии не было четкого разделения, что потом было устранено на Вселенских соборах. С другой стороны, христианская философия при своем возникновении не могла заимствовать иудейскую философию, несмотря на то, что там идея творения из «ничто» (nihil) признавалась. В этом есть историческая причина, потому что иудаизм полностью отрицал христианство и Христа; иудаистские доктрины были секретными, то есть герметичными.

Существует точка зрения о длительном периоде формирования средневековой философии. О ней пишет В. Соколов, Г. Майоров и другие. Сюда относят, прежде всего, богословов II века: Климента Александрийского, Тертуллиана, Лактанция и др. Они подняли те проблемы, которые были развиты в эпоху «Золотого века» святоотеческой письменности, а некоторые были отвергнуты как еретические или недостаточно продуманные. Здесь впервые осмысливается тезис «философии как служанки богословия», который потом получает схоластическое направление в трудах Петра Дамиани (XI в.).

Взгляд на средневековую философию западных философов и тех, которые связаны с Византийской традицией, различен. Первые считают, что вершиной или высоким средневековьем является XIII век – появление системы Фомы Аквинского. Вторые считают, что средневековая философия оформилась до IX века, а в дальнейшем развивала лишь очень частную и узкую проблематику. Первые считают вершиной средневековой философии

схоластику, а вторые – патристику. Исходя из дальнейших судеб мировой философии, в частности, философской трагедии в России в XX веке, эти две традиции, безусловно, не равноправны для отечественной философии и, тем не менее, приходится осмысливать философскую проблематику с учетом, прежде всего, схоластической философии. Например, в средние века схоласты развивали учение о совести, используя два совершенно разных понятия: «syneidesis» (от греч. «syn-eido» – совместно представлять) и «synderesis» (от греч. «syn-tereos» – совместно оберегать, заботиться). Первое понимает совесть как образ мысли, а второе – совесть как определенный вид заботы.

Греки в основном понимали совесть как «syneidesis», а в средние века как «synderesis», то есть как образ Божий, как некий задаток от природы. Когда в русской философии стали изучать проблему совести в начале XX века, в частности в Троице-Сергиевой лавре, то взяли за образец немецкие учения о совести Мартенсена, Йодля и других, которые, не давая историко-философских справок, писали о совести как «synderesis». Это католическо-протестантское учение о совести. Эти теории были некритически скопированы, скалькированы в курсах нравственного богословия протопресвитера И.Л. Янышева, протоиерея Н.С. Стеллецкого. и др. Такие философы, как Бердяев, Вышеславцев и другие, понимали схоластичность этих трактовок, их неограниченность православному духу и попытались отойти от них, используя, с одной стороны, мистические теории, с другой стороны – критику психоанализа Фрейда, а с третьей стороны – попытками вернуться к патристике. Но реконструкции у них не получилось. Единой теории совести, с учетом критики того, что сделал Фома Аквинский в этой области, не было. Средневековье бывает более актуально в этих проблемах, чем философия XX века.

По средневековой философии неплохим пособием может быть труд С.Н. Булгакова «Свет Невечерний».

Особенностью средневековой философии является повышенный интерес к человеческой личности, к её самосознанию. Здесь впервые человек воспринимается как образ Божий, как Божественное творение, подобие Бога. В

античности такого не было: человек очень опосредованно отображал в себе Бога, при этом полностью лишался специфики «человеческого». Он мог походить на Бога лишь качествами, но не сущностью; не было представления о богочеловечности в античности, а потому и человек воспринимался как несвободное существо. Личность – это то, что разделяло человека и абсолют, с точки зрения античности. В христианстве личность играет принципиальную роль: она осуществляет и реализует свободу собственного выбора, что очень важно для понимания совести.

В средние века появляется учение об универсалиях с точки зрения теории познания (в античности же больше «крен» был в сторону онтологии, учения о бытии). Средние века породили стремление к научному методу познания мира, так как это вело к познанию Бога через «тварь». В дальнейшем, развитие средневековой философии приводит к развитию научного знания в Европе, что создавало предпосылки рационализации учений о совести.

Формирование средневековой философии

Формирование средневековой философии связано с творчеством Климента Александрийского, Тертулиана и Оригена.

Философия Климента Александрийского

(150 - 215)

Климент пытался синтезировать философию с христианством, причем одним из первых развил тезис о философии, как служанке богословия. Обосновывал он это богословски. Каждый народ осуществляет свою часть Божественного промысла. Например, древнееврейский народ, имел ветхозаветное писание, а древние греки – философию, поэтому для греков философия была больше, чем только знание, но – религия. С этой точки зрения здесь различие, но не противоречие. Для древних евреев философия ничего не говорила о Боге, но не для греков. Здесь Климент пытается посредством послания апостола Павла объединить эти две традиции (два мышления), но уже

через христианство. Он не согласен с теми, кто говорит, что вера упраздняет знание. Один и тот же Логос дает свет разума, поэтому по-разному можно прийти к Богу, более того, все пути ведут к Богу. Он вводил субординацию наук, критерием которых является отношение к богослужению. Поэтому царицей наук является философия, которая обязательна для богослова. Вера более доступна, чем знание, и она более распространена в человеческом опыте, то есть познание часто основывается на вере, что касается, прежде всего, положений недоказуемых. Но их (и веру и знание) объединяет разум как общая способность. Такой разум Климент называет «истинным гнозисом».

Климент учил о богопознании в традиции античного понятия познания: подобное познается подобным, и человек может познать Бога в какой-то степени, следовательно, он имеет в себе и Божественную природу. Но это познание только человеческими средствами не состоится, оно уйдет в бесконечность, потому что Бог безмерно превосходит человеческий разум. Необходимо встречное движение: движение откровения. Отсюда он разделяет религию на два направления: религия естественная и религия откровения. Единством этих двух направлений является христианство. В.П. Лега считает, что Климент заимствовал у Филона аллегорический метод истолкования Священного Писания, причем творение мира «из ничего» предстает как творение порядка из хаоса (в духе диалога «Тимей» Платона).

Вывод: философия Климента оказалась плодотворным синтезом, который затем позволил включить в христианское богословие неоплатонический метод философствования.

Тертуллиан

(160-220)

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан негативно оценивал философию в целом и античную – в частности. Его тезис: простота жизни и, по возможности, полное безмыслие. Климент Александрийский сформировал тезис, что философия способствует богопознанию и может быть христианской. Тертуллиан выдвинул антитезис: философия не может способствовать

богопознанию, потому что богопознание связано с верой, аскетизмом и самопознанием. Тертуллиан выдвинул тезис от абсурдного: «После погребения Христос воскрес, и это несомненно, ибо невозможно». Он не сформулировал сам тезис: верую, ибо абсурдно, но показал новый метод проверки истинности теоретических положений в философии: доведение до абсурда. Отчести здесь прослеживается определенное развитие учения об антиномии как предельном противоречии разуму. С другой стороны здесь есть и волюнтаристские выверты: любое абсурдное положение может притязать на истинность. Здесь подразумевается еще один критерий, о котором Тертуллиан не договаривает: «Что дает право одно абсурдное утверждение считать истинным, а другое – нет?» Критерий тут один – мистический, потому что Тертуллиан считал, что истину можно видеть в глубинах души. Это высказывается в трактате «О свидетельствах души». Пример Тертуллиана показывает, что от аскетизма нет аргумента против философии, то есть аскетизм не противоположен философии, если только изначально его не направить таким образом. Безусловно, что у людей есть различные дарования, но это не повод осуждать другие дарования. Он писал: «Что общего у Афин и Иерусалима, у философии и христианства?» Здесь с одной стороны подчеркивается превосходство веры над философией, а с другой стороны здесь может быть и симпатия иудаизму. В Библии откровение непосредственно участвовало в жизни людей, в Новом Завете – через Иисуса Христа. Здесь излишне ограничивается Божественный Промысл в учении Тертуллиана: Господь Иисус Христос является посредником и в вере и в знании. Знание также богочеловечно, как и вера, если оно христианское.

Учение о познании

Учение о познании Тертуллиана основано на признании безошибочности чувств, которые дают истину в полноте, вместе с разумом. Заблуждение вносит сам человек, который неправильно относится к этим данным, то есть воля – причина заблуждений.

Философия Оригена

(180-254)

Ориген был чрезвычайно образованным Александрийцем. Плотин о нем отзывался как о «равном себе философе», Порфирий говорил о нем восторженно.

Ориген возвращался в своей философии к тезису Климента, что философия нужна и необходима для богословия. В отличие от своих предшественников он ориентировался на неоплатонистскую традицию. Его трактаты: «О началах», «Против Цельса». Его метафизика религиозна, можно сказать, что это одна из первых религиозно-философских систем средневековья. Бог, по его мнению, Един и Единственный. Он Монада и Диада («Единица и Двоица» – слав.). Он – Ум и Источник ума, Бытие и Источник бытия, более того, Бог полностью непостижим. Бог не может быть телом, так как Он не состоит из частей, не подвержен времени и пространству, поэтому Он понимается как Бог-Отец и как Бог-Сын, причем Бог-Сын трактуется как Логос или Премудрость. По Оригену, рождение Сына есть вечный процесс. Ориген был первым христианским богословом, который принял термин «ипостась» в значении Сущности и развил учение о троичности Бога.

Несмотря на очевидные недостатки, Ориген предпринял плодотворный синтез христианского откровения и неоплатонистской философии.

Ориген по-новому учил о душе, рассматривая этимологию слова «псюхе». Он полагал, что оно происходит от греческого глагола «охлаждаться». Далее он метафорически пишет, что души охлаждаются в своей любви к Богу. Здесь есть намек на платоновскую теорию эманации единого во многое и платоновскую теорию «экстасис» – охлаждение. Охлаждаясь, ценой огромного напряжения воли нужно скопить жар, чтобы соединиться с Единым.

Философия Аврелия Августина

(354 - 430)

Блаженный Августин не только продолжал традиции осмысления философских проблем, но и обозначил новый этап в осмыслении взаимодействия христианской и неоплатонистской традиции. Он впервые создает систему философии и богословия.

1. Отношение к античной философии освящено в седьмой книге трактатом «О граде Божьем». Он пишет о кратком историческом экскурсе античной философии, таким образом, он был первым историком философии в христианской традиции, который изучал античность.

Августин Блаженный из неоплатоников более всего ценил Порфирия. Он считал, что Порфирий подходит к христианской трактовке ипостаси Божества, в то время, как Плотин развивает идею иерархической субординации. В.П. Лега полагает, что это было обусловлено исторически, потому что на Севере Африки было много последователей Порфирия, которых Августин хотел воцерковить. Общая оценка античной философии Августином находится в духе Татиана, Иустина и Тертулиана. То есть негативное отношение к скептикам, стоикам, киникам, а также к ионийцам, мелетцам и проч. Тем не менее, Августин позитивно оценивал философию Платона, Аристотеля и Плотина. Этим он отличался от Тертуллиана радикальным образом.

2. Соотношение веры и разума. Августин формулирует основную проблему: «Я желаю знать Бога и душу и ничего более», – и отсюда, как показал Августин, вытекают все основные философские темы: онтология, гносеология, аксиология, нравственная философия и так далее. Здесь возможны два основных метода познания: вера и разум, которые представляют собой антитезу. Более простым языком, с гносеологической точки зрения, это проблема может быть сформулирована как взаимосвязь религиозных и философских методов познания. В духе Климента Александрийского Августин полагал, что вера – это лишь одно из свойств разума, хотя она может и

противопоставляться рациональному мышлению или дискурсу. Тем не менее, вера – это тоже мышление. Августин говорил: «Не всякое мышление есть вера, но всякая вера есть мышление». Августин Блаженный мог бы обвинить Тертуллиана в непоследовательности его теории познания, потому что абсурд – это недостаточно продуманное положение разума, так как «в мире абсурда нет», потому что Бог творит мир. По Августину Блаженному получается, что вера есть только у того, кто способен мыслить. Поэтому любое познание – это сочетание веры и разума.

Все области человеческого познания Августин делит на три вида:

1) историческое – оно доступно только человеческой вере; 2) логика и математика как доказательные науки – здесь вера равна пониманию; 3) религиозное познание – здесь понимание возможно только через веру. Поэтому Августин писал фактически о родственном отношении религиозного и исторического познания. Критерием истории все-таки является религиозное понимание ее. В науке он вводит иерархию веры: религиозная вера проясняет историю, так как она наиболее достоверна, потому что связана с Богом. Главное положение Августина Блаженного: «Вера сверхразумна, но не противоречит разуму», – это и есть решение проблемы соотношения веры и разума.

3. Проблема самопознания человека. Понимая, что истина одна и едина, Августин Блаженный рассматривает критически философию скептиков. Он показывает, что скептики не могут быть религиозны, так как они не утверждают, что Бог есть. В трактате «Против академиков» он критикует их тезис, что невозможно познать истину, а лишь – истиноподобное. Платон старается отделить мир вещей от мира идей (истиноподобного). Если мы не знаем истину, то нет критерия, что есть истиноподобное и что есть сама истина. Вещь или существует или не существует, истина отражает положение дел, а в противном случае это не истина. Таким образом, они (академики) противоречат своим высказываниям.

Самое главное положение: «Познание возможно из собственного существования» (кн. 11, «О граде Божьем»).

Аргументация Августина Блаженного по проблеме самопознания

1. «Я существую, если обманываюсь, следовательно, я знаю, что существую».
2. «Я знаю, что я знаю об этом существовании, то есть это существование рефлексится мной в моем сознании».
3. «Я люблю и знание о своем существовании, и знание об этом знании, то есть рефлексия» (отражение в собственном сознании этого сознания). То есть здесь любовь венчает два вида знания, связывая их с существованием человека.

Теория познания Августина Блаженного

Августин считал, что подобное познается подобным, то есть Бога можно познать не материальной частью человека, а именно душой. Душа имеет два свойства, которые Августин трактует в духе Плотина: 1 – она активна в познании мира и Бога; 2 – душа не может принимать низших аффектов самопроизвольно. Следовательно, в познании участвует и воля человека. Он считает, тем не менее, что связь души и тела – это тайна для познания человека. Следовательно, в теории познания Августин Блаженный был не так велик, как в проблематике самопознания.

Философия средневековой схоластики

Учение Иоанна Скота Эриугены

(810-877)

Имя «Скот» или «Скотт» – шотландское, но применяется часто и к ирландцам. Иногда вместо «Эриугена» пишут «Эриген» по отношению к имени Иоанна Скота.

В 847 г. Эриугену приглашает в Галлию король Карл Лысый, с целью усвоения августиновской теории о свободе и несвободе человека: в каком случае человек имеет свободу выбора зла? А если он выбирает зло, то ответственен ли он за это, либо это предполагалось в акте Божественного

предопределения? Августиновское решение природы зла таково: у зла нет природы, отличной от природы добра, то есть все, что создал Бог, есть благо. Бог создал мир из «ничего»; и в той мере, в которой «ничто» вошло в мир, в мир вошло и зло. Зло – это пустота, которая присвоила себе качества.

Иоанн Скот считал, что зла не существует, поэтому его нельзя предопределить. Предопределить можно то, что существует. Бог выше времени, поэтому он не может предопределять во времени, так как это является ограничением Его Всемогушества. Единственное предопределение, которое Бог относит к человеку – это дарование ему свободы. Источником зла, по Эриугену, считается злоупотребление Божественной свободой, данной человеку. Католическая Церковь осудила этот его труд, названный «О Божественном предопределении», однако Карл Лысый оставил Эриугену при себе.

Эриугена переводил «Ареопагитики» а также «Вопросоответы к Фалассию». Он написал свою главную работу «Перифисеон» – «о природе» (иногда ее переводят как «О разделении природы»), где учил о четырех разделах. Он считал, что Бог творил в четыре этапа:

- 1- природа несотворенная;
- 2- природа сотворенная и творящая;
- 3- природа сотворенная и не творящая;
- 4- природа несотворенная и не творящая.

Первый соответствует Богу как таковому, второй – Бог творит Ум (нус) и Божественные идеи, существующие в Сыне Божьем. Здесь время по идее нельзя примыслить, потому что рождение Сына не предшествовало сотворению в Нем идей, то есть они со-вечны. Идеи здесь как таковые трактуются в духе Платона, их можно познать лишь в конечной мере – в богоявлении. Человек может познать Бога только через Его проявления (для христианина только этого недостаточно). Человек – это мысль, познающая самую себя. Эриугена считал, что, познавая себя, человек приходит к познанию Бога. Здесь наблюдается явная ошибка: нельзя совершать скачок от антропологической проблематики к онтологии.

Вывод: прогрессивное значение философии Эриугены заключается в создании натурфилософии, которая зависит от религиозной философии, или, иначе, от теоцентрического понимания совести.

Этика и учение о религии Фомы Аквинского

Основной тезис: сведение природы человека к разуму. Разум есть могущественнейшая природа человека – разум и природа человека не противоречат друг другу. Сущность разума – постигать, в чем состоит цель всякой вещи и всякого существа, т.е. задача разума – постигать природный порядок вещей. Это отличает этику Фомы Аквинского от кантианской теории, в которой разум противодействует природным склонностям человека.

Высшая цель всех живых существ одна и та же и может быть названа высшим благом. Все существа и вещи мира с необходимостью стремятся к этому по своей природе, но только человеку дана способность постичь сущность этого стремления. Средоточие этой способности находится в разуме человека. Здесь прослеживается аналогия с аристотелевской теорией. Аристотель учил, что каждая вещь стремится к собственному благу, но существует иерархия этих «благ». Частные блага можно сравнить лишь по отношению к «форме форм», т.е. наивысшему благу. Для Аристотеля это Неподвижный Перводвигатель, т.е. Бог. Высшее благо и для Фомы Аквинского тоже совпадает с Божьим бытием. Различие между Аристотелем и Фомой Аквинским в этической проблематике прослеживается в трактовке «первородного греха», которая обязательна только для христианских философов. Поэтому Фома Аквинский писал: человеческий интеллект никогда не в состоянии постичь Божью цель, так как связан с греховным существом. Поэтому человеку лишь свойственно знать добро и зло, причем добро – это значит следовать по мере сил Божьей воле, а зло – это уклонение от Нее. В этом состоит свобода человека как природного существа, хотя выражается в христианской форме. Фома Аквинский, также и Августин Блаженный, считал, что зло, с бытийственной точки зрения не существует, потому что оно не

причастно идее блага. По определению Фомы Аквинского и Августина Блаженного, существовать может только благо. Зло – это бытие, которое реализует неправильную цель, т.е. само по себе бытия не имеет, оно – ничто (небытие). В этом суть понимания греха в философии Фомы Аквинского. Грех понимается как испорченная онтология человека. По Фоме Аквинскому, исправить это можно лишь воцерковлением. Он признает нравственную форму исправления бытия человека, т.е. нужно исправить волю, поправить ее, по возможности, на высшее благо. В этой связи, человека, по Фоме Аквинскому, должен следовать нравственному закону.

Фома Аквинский различает три типа законов: 1 – вечный закон, 2 – естественный закон, 3 – человеческий закон.

Высший вечный закон – это Божий закон, он объединяет все три типа. Божий закон Фома Аквинский отождествляет с естественным законом, который следует из человеческого разума для индивидуального бытия человека (анализируя свою жизнь).

С правовой точки зрения, в этике Фомы Аквинского недооценивается повреждение человеческого естества, а отсюда происходит преувеличение роли интеллекта в деле человеческого спасения. Человек не может сам себя исправить, с точки зрения православной философии. Но Фома Аквинский утверждает и уравнение: Бог исправляет человека через его природу, а, следовательно, и через его разум. В этом отличие православной этики и католической этики. Это позволило Фоме Аквинскому выстроить свою «четкую» систему в соответствии с этикой Аристотеля. Аристотель учил о разуме, как усредняющей силе страсти, сводил его к принципу золотой середины. Добродетель ближе к крайности страсти (но не является страстью). Аристотель верил, что такой добродетельный разум есть. Фома Аквинский тоже верит, но не безусловно. Условием такого разума для него является совесть, которую он понимает как *synderesis* – врожденную способность отличать добро от зла, свойственную человеческой природе. Таким путем индивидуальный закон приравнивается ко всеобщему закону нравственности.

Православная христианская философия утверждает, что одной лишь совести недостаточно для спасения и организации нравственной жизни. Необходимая благодатная помощь свыше. Фома Аквинский этого прямо не отрицает, но по-другому акцентирует: как нравственную синергетику человека, т.е. совесть помогает отслеживать отклонение человеческой цели от высших Божьих целей. С этой точки зрения она выступает как голос Бога, который врожден каждому человеку. С православной точки зрения существует (условно) этика совести: благодатная и неблагоприятная. Благодатная человеку недоступна. Нравственное невежество – это неизбежный спутник каждого человека. С другой стороны, без совести тоже нельзя. Нравственная функция предполагает определенный риск для человека, который стремится к спасению, и смелость в деле преодоления этого риска.

Важным положением теории Фомы Аквинского является его учение о государстве. Государство воспринимается только как этический компонент, в отличие от Августина Блаженного, относящегося к государству более благосклонно. Августин Блаженный учил, что оно образуется в результате греховного бытия, т.е. некая вынужденная необходимость. Фома Аквинский, так же как и Аристотель, считает, что посредством государства проявляются человеческая сущность, а именно разум. Вне государства невозможно организовать общественную нравственность, по Аристотелю, так как человек – это душа государства. В христианстве для этого служит Церковь, с точки зрения учения Августина Блаженного. Но у Фомы Аквинского происходит отождествление Церкви и государства, что обнаруживает католическую ограниченность его философии общества.

Глава 4. Философия эпохи Возрождения

Общая характеристика

Средние века – это антитеза античному пониманию культуры. Эпоха «Возрождения» явилась адаптацией христианской культуры к опыту античности.

Согласно нашей позиции, в современной историографии истории философии исторические функции эпохи Возрождения и Средневековой схоластики излишне резко противопоставляются друг другу. Фактически эпохе Возрождения критиками дан атеистический статус, что принципиально неправильно. Например, советские философы обращали внимание на новое понимание человека, *совести*, начиная с XIV в., т.е. называли эпоху Возрождения эпохой гуманизма. В противоречие этому Средневековье понималось как «темные века» и характеризовалось как эпоха теоцентризма (от греч. «теос» – Бог). Подчеркивалась духовная несвобода в эпоху Средних веков, что свидетельствовало об искажении реальной картины средневековых проблем, формулируемых и разрабатываемых в данное время. Утверждалось, что здесь исчез человек с его реальными нуждами, и он был заменен отвлеченной схемой человека.

Эпоху Возрождения современные философы, поэтому, понимали как преодоление религиозности. Аскетизм резко противопоставлялся гуманизму. Действительно, аскетизм отступает на второй план в XIV-XVI вв. в Европе, что было обусловлено построением развитой для того времени экономики и зарождением новых, буржуазных отношений в обществе. Тем не менее, нельзя утверждать, что религиозность здесь преодолевалась. Это грубая ошибка! Аскетизм не исчез в эпоху Возрождения, он просто перестал быть существенным пониманием христианства. Его «меньше» не стало.

В связи с обогащением западноевропейской культуры новыми источниками и развитием светской придворной жизни, христианская культура также становится во многом сословной:

- 1) для высших слоев общества она в большей степени уже связана с материальным богатством и желанием им пользоваться;
- 2) христианская культура, оформившись мировоззренчески, перестала противопоставлять себя античной культуре.

Вывод: С одной стороны, эпоха Возрождения – это отход от аскетичного, воинственного, христианского понимания культуры как противостоящей античному, т.е. языческому ее пониманию. С другой стороны, здесь происходит безусловное расширение христианства на другие культурные эпохи, т.е. происходит «воцерковление» античности на основе более терпимого отношения к другим дохристианским культурам Востока и Запада. Эпоха Возрождения поэтому во многом способствовала распространению христианства в мире. В частности, открытие Америки, великие географические открытия Испании, Португалии и т.д. Главной доминантой здесь становится не столько отношение Бога к человеку, сколько отношение человека к Богу. Это не атеизм, а переакцентировка христианского мировоззрения.

Крупнейшие представители эпохи Возрождения в христианской философии

Учение Данте Алигьери

Начало итальянского гуманизма связано с творчеством **Данте Алигьери** (1265-1321), выдающегося поэта и литератора. Помимо его «Комедии», сохранились и философские труды «Пир» и «Монархия». Здесь он полагал, что к блаженству, т.е. к счастью ведут два основных пути: 1) философский, 2) духовный. Философское поучение исходит от разума человека, а духовное поучение – от духа Божия, который есть в человеке. Алигьери считал, что человек отвечает за собственное благо сам и основой его (блага) являются качества человека. Социальное положение здесь не играет никакой роли, по

мнению Алигьери. Можно утверждать, что Алигьери испытал влияние аверроизма Сигера Брабантского, а также неоплатонизма, который был обогащен христианским пониманием в духе Псевдодионисия Ареопагита. Политический смысл своей философии он реализует в трактате «Монархия». Он резко отделяет церковь от государства. Лишь вопросы вечности являются делом церкви, но не земные дела. Человек стремится к счастью, в том числе и на земле, поэтому возможна такая реализация государственного устройства, которая приведет к максимальной реализации этой цели (общественный идеал). Оно будет основано на счастье, блаженстве и всеобщем мире. Алигьери резко выступает против унии государства и церкви, так как здесь происходит, по его пониманию, нарушение принципа гармонии. Следовательно, государственное устройство не может привести непосредственно ни к «Граду земному», ни к «Граду Божьему» (если пользоваться терминологией Августина Блаженного).

Метафизика Марсилио Фичино

Крупным представителем метафилософии эпохи Возрождения был **Марсилио Фичино** (1422-1495). Он был знатоком древнегреческого и латинского языков и осуществлял переводы античных авторов на латынь. В частности, так он познакомил западноевропейское научное сообщество с трудами Платона, Порфирия, Прокла, Дионисия Ареопагита. В собственных трудах, посвященных международным вопросам, он изучал идеи философии неоплатонизма. Главное произведение Фичино называется «Платоновская теология о бессмертии души». Главная проблема, рассматриваемая здесь – соотношение платонизма и схоластики Фомы Аквинского. Во многом Фичино пытается критиковать томизм (от сл. «Томас» - «Фома») и принимает позицию неоплатонизма. Это прослеживается в тезисе, что философия не служба богословия, как считалось в Средние века, а «сестра». Философия – это «ученая религия», поэтому совершенство теологии зависит от ее философского уровня.

Христианская проблема, по которой высказывался Фичино, это отношение Бога и мира. Его позиция расходилась со средневековым креационизмом. Бога он понимал как исходную точку всего, что есть в мире, которая содержит в себе весь мир. Христианская философия понимала по-другому эту проблему. Бог принципиально иной по отношению к миру. Единственное, что о Нем можно сказать, с точки зрения проблематизации мира, - то, что Он сотворил мир. И совершенно нельзя утверждать, что Бог – первопричина иерархически построенного мира. Бог не создал иерархию, которая присутствует в мире, например, в обществе. Здесь, на наш взгляд, принижается проблематика онтологии зла, а следовательно, и онтологии нравственной санкции, совести.

Фичино – автор сомнительной с христианской точки зрения доктрины общей религии («*religio universalii*»). Возможна лишь одна религия, которая объединяет все религиозные культы. Такая доктрина может быть названа «экуменизм» – учение об объединении всех религий, вне зависимости от их содержания. Христианство здесь должно занять вершину «универсальной религии» как этическое учение (это ошибочное воззрение, взять отовсюду по «чуть-чуть» и объединить). Его аргументация основана на использовании учения Фомы Аквинского о природе человека. Так как у всех людей природа качественно схожая, то и Божий промысел проявляется лишь посредством ее. Более того, существо человеческой природы предполагает и существо Божьего проявления посредством ее (сомнительный аргумент). Следовательно, возможна единая религия. И Фичино утверждал, что возможна единая религия, объединяющая все религии. Потому он считает, что христианство – продолжение античности. Причем критерием развития религии является совершенство развития человеческого разума в истории. Это слишком высокая оценка философии, если рассуждать с позиции христианства. Философия не должна оценивать себя так высоко по отношению к религии. Гегель, вероятно, согласился бы с выводом Фичино. Из этого тезиса Фичино следовал вывод, что христианская религия может развиваться с помощью философии. Здесь

происходит подмена духовного опыта в религии сугубо рациональным опытом в мышлении. Помимо этого, тезис Фичино сводит душевное к этическому в человеке; основная задача человека одна – нравственное совершенствование и этим путем он сможет вознестись к высшему существу, т.е. к Богу. Этот тезис возможно трактовать как человекобожество, а следовательно, не в христианском духе. Совесть не может быть «снятием» религиозного мировоззрения и наоборот, - Бердяев, Соловьев.

Фичино отказался от своего учения под влиянием инквизиции и принял священный сан.

В результате официального запрета, деятельность Флорентийской академии была прекращена.

Учение Пьетро Помпонацци

Пьетро Помпонацци (1462-1525). Мыслитель этического склада в духе аристотелевской нравственной философии. Он известен трактатом «О бессмертии души». Утверждал, что душа человека материальна, и потому смертна. Бессмертие нельзя обосновать философски, в него можно лишь верить. Это очень похоже на тезис Тертуллиана «верую, ибо абсурдно». Различие в этом случае между человеком и животным в достижении счастья. Животное не знает, как достичь счастья и у него нет разума, а у человека – есть - и поэтому он может выбирать счастье на основе рационального познания мира.

Помпонацци резко выступает против аскетизма совести, считая его отрицанием счастья. Католическая церковь сожгла его книгу, автора «запугали костром», в результате чего он отказался от своих мыслей.

У Помпонацци были и другие трактаты: «О причине явлений природы», «О судьбе, свободе воли, предопределении...». Здесь он отходит от христианства, признавая рок, судьбу, хотя она и принимается как «предопределение», т.е. в духе эллинистического стоицизма.

Философия Николая Кузанского (1401-1464)

Основная проблема его философии – понятие отрицательной теологии (апофатики). Эта идея основана на несоразмерности Бога и вещей мира, потому что Бог одновременно и «абсолютный максимум» вещей и «абсолютный минимум» вещей, поэтому Его невозможно определить, исходя из представлений о вещах мира. Человеческий разум – это всегда представление о конкретном. Разум всегда определяет, исходя из своих представлений о мире и о Боге. Но самостоятельно оба этих представления не существуют вне вещей мира, потому что разум сам по себе пуст по содержанию. Поэтому получается, что любое представление человеческого разума о Боге сводит Его сущность к вещам мира, несмотря на то, что они могут при этом увеличиваться до бесконечности или также бесконечно уменьшаться. Следовательно, представление о Боге как об «Абсолютном максимуме» или как об «Абсолютном минимуме» находится на «границе» отрицательной и положительной теологии. По мнению Ник. Кузанского, нужно идти дальше: за границу этого представления. Но разум этому способствовать уже не в состоянии. Поэтому философу, изучающему Бога, приличествует позиция «ученого незнания». Так и называется его главный труд «О ученом незнании».

В связи со стремлением преодолеть разум в религиозной философии Н. Кузанский часто был непоследователен.

1) В частности, он представляет Божественное искусство при сотворении мира как геометрию, арифметику и музыку, т.е. в духе Пифагора. Во многом он решает проблему творения в духе схоластической философии.

2) Он уступает пантеизму в отождествлении Творца и творения. Николай Кузанский пишет: «Бог есть все во всем», «Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге», «Мир разворачивается из того, в чем существует в свернутом виде». Эти положения можно толковать так, что Бог – это бесконечная потенция всего, а мир – это бесконечная актуальность всего (в духе пантеизма). «Машина мира как бы имеет свой центр повсюду, а свою

окружность нигде, ибо Бог есть окружность и центр, так как Он везде и нигде». Поэтому Христос – это максимально «большой», с точки зрения возможности, человек, потому что «малое – подобие большого, большое – подобие максимального». В этом положении есть уступка человекобожеству, особенно в следующем положении: «Я ... ум, как образ Божественного ума». Поэтому Николай Кузанский много внимания уделял дедукции как разворачиванию мира в человеческом уме. Он полагал, что этот процесс подобен творению мира Богом, исходя из Божественной дедукции мира. «Логика есть не что иное, как искусство, в котором разворачивается сила рассудка». Но Николай Кузанский тем не менее обнаружил недостатки дедукции: они не в состоянии охватить и минимум и максимум одновременно. В то же время в Боге и максимум, и минимум совпадают. Он предложил познавать мир разумом, а не только рассудком. Николай Кузанский приводит пример с окружностью и касательной к ней. При увеличении радиуса окружности до бесконечности окружность совпадает с касательной, по отношению к ней. В рассудке положение о совпадении окружности и касательной к ней не совпадает. Окружность и касательная – это противоречие, даже противоположность, поэтому стремиться мыслить противоположность означает выход за пределы рассудка. Это область разума, т.е. интеллекта. В бесконечности прямизна и кривизна неразличимы. На этом пути, с точки зрения Николая Кузанского, можно познать Бога, но не непосредственно.

Проблема соотношения веры и разума решается у Николая Кузанского в следующем высказывании: «Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом». Он пытался идти в русле мыслительной традиции, утверждающей гармонию веры и разума, совести и счастья.

Философия Возрождения на севере Европы

Трактовки совести в северном гуманизме, северном Ренессансе имеет свои особенности по сравнению с «южным», итальянским Возрождением. Во-первых, северное Возрождение гораздо менее представлено крупными

философами. Во-вторых, оно более тесно связано с религией. Если в Италии философы зачастую просто порывали с Церковью, как бы не замечая ее, как это было, скажем, у Н. Макиавелли, или просто увлекались платонизмом, стоицизмом, эпикурейством, то в Германии, Голландии и других северных странах философия была более тесно связана с христианским богословием.

В северном Возрождении в первую очередь выделяется Эразм Роттердамский. Это мыслитель, который оказал безусловное и огромное влияние на многих людей и на многие события своего времени.

Эразм Роттердамский

Эразм Роттердамский (1469-1536) родился в Голландии, в г. Роттердаме. Происхождения он был незнатного, более того — был незаконным сыном священника. Поэтому начинать ему приходилось, что называется, с нуля. Он поступил в школу братьев общей жизни в городе Девентере. Учеба дается ему легко, и в 1487 г. Эразм постригается в монахи, ибо для того, чтобы продолжить обучение, у него не было денег. В монастыре он пользуется богатой библиотекой, читает отцов Церкви и античных авторов. Его замечает местный епископ и берет к себе на службу. Через несколько лет епископ отправляет его в Париж, и Эразм учится в Сорбонне. Там он получает степень доктора теологии, а после этого преподает в одном из итальянских университетов. Часто ездит по Европе, в Англии знакомится со знаменитым философом и писателем Томасом Мором, автором «Утопии». Они становятся друзьями. Впоследствии Эразм будет сильно переживать казнь Томаса Мора.

К тому времени влияние Эразма Роттердамского становится достаточно сильным. Многие пытаются привлечь его на свою сторону. Ему уготована блестящая карьера, согласись он служить на пользу государства или Церкви, но Эразм избирает другой путь — он остается свободным литератором. Когда разражаются события Реформации, Эразм уезжает в веротерпимый Базель, где

и живет до самой смерти.

Эразм Роттердамский был одним из наиболее плодовитых писателей эпохи Возрождения. Он много переводил, занимался издательской деятельностью. В частности, он первым обратил внимание на тот факт, что к XVI веку текст Библии оставался неизданным на германских языках. Эразм спешит восполнить этот пробел и в течение короткого времени издал печатным способом различные варианты Библии, в том числе и ее латинский перевод, и переводы на современные языки.

Правда, позднее усилиями многих ученых были проведены научные изыскания, в результате которых появились новые новозаветные тексты. Ошибки перевода обнаружить было несложно, поскольку Эразм очень спешил и даже, не имея последних строк Книги Откровения Иоанна Богослова, перевел их с латыни на греческий. Но хотя издание это и было несовершенным, до сих пор многие пользуются именно им.

Издал он и «Утопию» Томаса Мора, переводил античных авторов (одна из первых книг — «Пословицы», где он собрал высказывания из многих античных книг и из Библии), в частности Лукиана — язвительного римского писателя II века («Вольтера древности»). Кроме того, у него было множество и своих произведений, среди которых выделяется знаменитая «Похвала Глупости», где он в язвительной форме воздает хвалу госпоже Глупости, безраздельно правящей миром, которой все люди поклоняются. Здесь он позволяет себе поиздеваться и над неграмотными крестьянами, и над высоколобыми богословами — священнослужителями, кардиналами и даже папами.

Выделяются и его книги «Антиварвары», «Цицеронианец», «Юлий, не допущенный на небеса» (памфлет против римских пап), «Разговоры запросто». Однако нас, конечно, интересуют, прежде всего, философско-богословские произведения Эразма.

Стоит отметить так называемый «Энхиридион, или Оружие христианского воина», и «Диатрибу, или Рассуждение о свободе воли». Первая работа посвящена, как говорил Эразм, философии Христа. Сам Эразм считал себя

истинным христианином и защищал идеалы католической Церкви, хотя многое, конечно, ему не нравилось — распущенность нравов, беззаконие, злоупотребление разного рода католическими догматами, в частности — догматом об индульгенциях, и т.д.

Однако Эразм не разделял и многих положений, которые были само собою разумеющимися в эпоху средневековья. Так, он был по духу своему просветителем, считая, что все люди созданы Богом равными и одинаковыми, и благородство их зависит не от их принадлежности по рождению к дворянскому или царскому роду, а от их воспитания, нравственности, образования. Благородство может быть только духовным и нравственным, но никак не унаследованным. Поэтому главное для Эразма состоит в воспитании и образовании человека; невоспитанного и необразованного человека он ставит даже ниже животного, поскольку оно живет в согласии со своей природой, а необразованный человек живет хуже животного, не понимая, что он должен делать.

Выступает Эразм и против особенно распространенных в эпоху Возрождения суеверий и псевдонаучных увлечений — алхимических, астрологических и т.п., причем иногда он даже перегибает палку, выступая против чудес, говоря, что чудеса возможны и необходимы, поскольку Бог существует, но они были во времена пророков, Иисуса Христа, апостолов, а сейчас тех людей, которые могли бы творить чудеса, уже нет, а потому и незачем их искать.

Выступает он и против схоластической философии и богословия. Как выпускник Сорбонны, он прекрасно знал эти дисциплины. Против схоластики он выступал по всем пунктам — и против схоластического метода, и против диспутов, и против титулов и научных степеней. Подобная философия, по утверждению Эразма, совершенно бесполезна, так как не ведет к истине и добродетели, а именно к совершенствованию в добродетелях нужно прежде всего направлять усилия человека. Философия должна быть моральной, только такая философия может быть названа истинной философией Христа.

Философия должна решать задачи человеческой жизни, проблемы человека, а этого не замечала схоластическая философия. Философия должна присутствовать во всей жизни человека, вести его по жизни — именно этой теме посвящено основное произведение Эразма «Оружие христианского воина» (1501).

Главное для христианина, как указывает Эразм, — это книги Священного Писания. Однако Библия написана таким образом, что не многие могут понять и правильно истолковать ее положения. Если даже святые отцы зачастую спорили друг с другом, толкуя то или иное место Библии, то — что говорить о нас? Причина этого состоит в том, что Бог, снисходя к слабости человеческого разума, вынужден был говорить намеками, иносказаниями, притчами. Поэтому мы должны толковать эти притчи, чтобы правильно понять тот смысл, который Господь вкладывал в Свои слова. Нужно восходить от чувственного, т.е. от буквы, к умопостигаемому, к таинству.

Этот метод уже был разработан отцами Церкви, и Эразм совсем не претендует на то, чтобы считать себя его основоположником. По мнению Эразма, его разработали Августин, Амвросий Медиоланский, Иероним, Ориген, Дионисий Ареопагит. Но прежде всего он ценит умение апостола Павла правильно истолковать слова Спасителя и считает его первым среди всех философов.

Эразм Роттердамский стремился систематизировать и изъяснить учение Христа таким образом, чтобы оно было понятным для любого человека. Он опирался прежде всего на Новый Завет. Ключом к его пониманию были произведения платоновской школы. Лучше всего, как считал Эразм, в применении этого метода толкования Нового Завета преуспел Ориген. Прибегать к методу античных философов не зазорно для христианина, поскольку, как пишет Эразм, для чистых все чистое. Мы не должны этого стыдиться и бояться, как и отцы Церкви не боялись применять языческую мудрость для понимания истин Священного Писания.

Следуя мыслям апостола Павла, Эразм пишет, что началом любой мудрости

является познание самого себя. Конечно, Эразм понимает, что этот тезис высказан Сократом и подхвачен всей дальнейшей античной философией, но он уверен, что апостол Павел также следовал методу самопознания. Апостол считал предмет познания самого себя настолько сложным, что даже не осмеливался сказать, что он решил эту проблему. Тем не менее человек в борьбе со страстями должен прежде всего познавать самого себя, свою душу, свое тело, свои страсти, чтобы уметь их преодолевать, ибо главное для христианина — это не иметь страстей, но не давать им господствовать над собой.

Человек, по мнению Эразма (а точнее, по мнению Оригена и апостола Павла), состоит из души, духа и тела. Тело — низшая часть человека, оно хуже даже, чем у животных. Дух — это тот свет, который осеняет человека: свет истины, свет добра, свет спасения. Душа связывает дух и тело, она может направлять свои усилия или к телу, или в сторону духа. Таким образом, человек становится или безнравственным, или нравственным. В этом и состоит добродетель человека — в правильном направлении усилий собственной души. Душа может стать или хуже животных, или лучше ангелов — в зависимости от того, каким станет человек. Апостол Павел называл дух внутренним человеком, а страсть — телом, плотью, внешним человеком. Цель человека — стать духом, в этом плане и должно реализовываться стремление познать самого себя.

В познании самого себя человеку мешают три зла: слепота незнания, затуманивающая разум; страсти, идущие от плоти; немощность человеческого естества. Поэтому и порядок направления усилий человека состоит именно в избавлении от этих трех зол. Сначала нужно знать истину, преодолеть слепоту незнания, затем преодолеть свою плоть, т.е. ненавидеть зло, а затем преодолеть свою немощность, т.е. быть стойким в преодолении своих страстей. Далее в «Оружии христианского воина» Эразм описывает способы реализации этого метода. На этом нет необходимости останавливаться, ибо Эразм зачастую повторяет обычные, тривиальные для любого христианина истины: веруй во Иисуса Христа, читай Священное Писание, слушайся Бога целиком, а не

выбирай лишь некоторые положения, которые тебе нравятся, и т.д.

Другая работа, которая интересует нас, непосредственно связана с общественной ситуацией в Европе в XVI веке — с Реформацией. Думаю, что учение Мартина Лютера вы наверняка будете изучать в курсе сравнительного богословия, но там лютеранство, кальвинизм и др. изучаются как целостные сложившиеся системы. Мы же затронем исторический аспект этой проблемы.

Мартин Лютер

Мартин Лютер (1483–1546) был сыном рудокопа, добившегося некоторого положения в обществе. С детских лет Мартин привык к тяжелому труду и лишениям и оставался всю свою жизнь грубоватым человеком, близким к простому народу. Учился Лютер в Эрфуртском университете (отец хотел видеть его юристом), там у него проявился интерес к философии и богословию. Он читает книги номиналистов и разного рода мистиков, в частности знаменитого немецкого мистика Мейстера Экхарта.

В 1505 г. Лютер поступает в августинианский монастырь в Эрфурте — как он сам говорит, из-за страха Божьего гнева. Этот страх перед Богом был главенствующей доминантой поведения Мартина Лютера. Он все время чувствовал себя виновным человеком, над которым вот-вот должен разразиться Божий гнев, так что настоятель монастыря даже вынужден был часто успокаивать Лютера, напоминая ему о том, что Бог может не только гневаться — Он любит нас.

Чтение мистиков укрепляет в Лютере веру в то, что спасение может быть достигнуто не благими делами, а верой в Иисуса Христа, личным общением с Богом. Так постепенно он приходит к мысли, что «только верою оправдывается человек». В эпоху европейского ренессанса было легко прийти к этому положению, ибо католицизм благими делами зачастую считал отнюдь не то, что считаем мы. Известный догмат об индульгенциях (о сокровищнице благих

дел) приводил к порочной практике. Этот догмат вошел в практику католической Церкви достаточно поздно (во II тысячелетии) и гласил, что разные люди достигают в своей жизни разных результатов. Одни делают недостаточно благих дел для спасения и попадают в ад, а другие люди (святые) делают так много благих дел, что их остается в избытке и для других. Этот избыток хранится в так называемой сокровищнице благих дел, и любой человек своими делами на пользу Церкви может к нему приобщиться. Таким благом делом считалось и денежное вспомоществование. Если человек давал деньги Церкви, ему выдавали индульгенцию — подтверждение. На практике все выглядело просто: человек шел в церковь, покупал индульгенцию, и считалось, что он получил часть благодати от какого-нибудь святого — скажем, Франциска Ассизского или Фомы Аквинского.

Такие «благие» дела не могут оставить равнодушным любого нормального человека. У Мартина Лютера это вылилось в вывод о том, что никакие добрые дела не нужны — достаточно лишь веры в Иисуса Христа, чтобы спастись.

Лютер чрезвычайно благоговел перед Эразмом Роттердамским, хотя, все более и более возрастая как мыслитель и богослов, он постепенно терял уважение к Эразму. Ибо, как сказал впоследствии Лютер, в Эразме больше человеческого, чем божественного. Нападал он и на Аристотеля, считая его язычником и потому неприемлемым для христианина, и на схоластику за ее метод, за уход от реальной человеческой жизни.

В октябре 1517 г. Мартин Лютер выставляет у дверей дворцовой церкви в Вюртенберге знаменитые 95 тезисов об индульгенциях, с которых и ведет свое начало эпоха Реформации. Сначала к Лютеру относятся лояльно, пытаются его образумить, даже папа римский не сразу порывает с ним, вставая поначалу на его защиту. Но потом, когда начинаются народные волнения, и крестьяне громят католические храмы, отношение к Лютеру меняется. Выпускается папская булла об отречении его от Церкви. Сам Лютер пугается последствий, к которым привела его деятельность, и осуждает крестьян и вообще чернь за разрушение храмов. Но факт остается: началась Реформация с крестьянскими

войнами и другими насильственными действиями.

Эразм вначале сочувственно относился к Лютеру, последователи Эразма даже поздравляли Лютера с победой над католической церковью, чьи положения Эразм принимал не целиком. Впоследствии же Эразм начинает вести открытую полемику с Лютером, хотя многие современники говорили, что именно Эразм «снес то яйцо, которое впоследствии высидел Лютер», что корни лютеровской Реформации находятся все-таки в гуманистической философии Эразма.

Одна из проблем, которая возникала в философии и Эразма, и Лютера, — проблема свободы воли. Лютер утверждал, что воля человека подобна выучному животному, от которого не зависит, какой всадник его оседлает. Так и от воли человека не зависит, какой всадник его оседлает — Бог или сатана. Человек не имеет свободной воли, все его действия предопределены свыше. Люди от своего рождения (и даже от сотворения мира) предопределены — одни к спасению, другие к вечному осуждению.

С критикой такой концепции и выступил Эразм, написав свое произведение «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли». В ответ на это произведение Лютер написал гораздо более объемный труд «О рабстве воли». Эразм ответил небольшим произведением, которое называется «Сверхзащита».

Оба мыслителя в данном споре апеллировали к блаж. Августину, а Лютер, кроме того, упрекал Эразма в возрождении ереси пелагианства. Лютер говорил, что, согласно Августину, после грехопадения воля человека стала несовершенной и приобрела направленность ко злу. В человеке обнаруживается необходимость греха, и законом его воли становится необходимость грешить. Поэтому падший человек становится рабом греха и теряет свободу воли. Только Бог может направлять одних людей к спасению, а других — к осуждению.

Однако Августин не совсем отрицал свободу воли. Мы помним, что он испытал огромное влияние Плотина и был благодарен ему за то, что тот подсказал ему решение проблемы добра и зла: зло не имеет субстанциальной

основы; субстанциально существует лишь добро. Поэтому если человек остался человеком, то и природа его осталась доброй. Она стала извращенной, но осталась доброй; человек не может извратиться настолько, что станет злым, — зла не существует как некоей субстанции. Человек не стал злым окончательно, но лишь приблизился к злу, к «ничто».

Человек и после грехопадения остался человеком, т.е. существом, способным совершать добрые дела. Но отличие человека от Адама и Евы состоит в том, что они делали добрые дела исключительно из любви к Богу. Именно это и делает доброе дело действительно добрым. Падший человек делает добрые дела исходя из других соображений — эгоистических или любых других мирских, но никогда — из любви к Богу. Всегда в человеке присутствует какой-то земной момент, каким бы нравственным он ни был. Именно поэтому Августин и делает вывод, что человек всегда грешит. Если он делает благой поступок, но не из любви к Богу, — это и есть грех. Это не отрицает свободы человека, но он не может достичь такой же свободы, какая была у Адама, — свободы совершать поступки исходя из любви к Богу. Благодать для того и дана человеку, чтобы он освободился от своей греховности и направил свою собственную волю на путь спасения.

Таким образом, Августин пытается соединить необходимость благодати с наличием свободы — и это делает весьма изящно. Так что учение Августина становится впоследствии одним из наиболее распространенных учений. Богословы по-разному извращали это учение. Один из таких примеров — учение Лютера.

Эразм Роттердамский также апеллировал в этом споре к Августину и защищал наличие у человека свободы воли. Прежде всего, он утверждал, что об этом свидетельствует само Священное Писание, хотя там есть и тайны, о которых Бог пожелал, чтобы мы о них не знали, но многие места прозрачны и явны. Мнение Лютера, что всем в мире движет необходимость и что у человека нет никакой свободы, совершенно бесполезно, ибо тогда получается, что Бог Сам творит в нас и добро и зло, а потому, творя добро, как бы Сам награждает

Себя за это добро, а творя зло, потом наказывает людей за то зло, которое Он в них совершил.

Эта концепция совершенно превратно учит о Боге, вселюбящем существе, а к тому же подрывает нравственность, потому что человек теряет всякую надежду на спасение, не находя никакой основы для борьбы со своими страстями, со своей плотью.

Поскольку Лютер чаще всего цитирует Писание, то и Эразм прибегает к этому методу, цитируя Писание в подтверждение своих положений. Но в Писании, соглашается Эразм, есть много мест, которые говорят о том, что у человека действительно нет никакой свободной воли. Поэтому Эразм прибегает к методу аллегорического толкования, говоря, что Писание, и особенно эти неясные места, следует толковать аллегорически. Особенность же Лютера и вообще всех реформаторов состоит в утверждении, что Писание не нужно толковать, — если Бог захотел что-то сказать людям, Он сказал это именно так, а не иначе. Поэтому Писание само по себе ясно, и каждый человек, читая его, должен понимать все так, как сказано.

Отвечая на это, Эразм ссылается на отцов Церкви, говоря, что даже они часто противоречат друг другу в толковании одних и тех же мест. На это лютеране отвечали, что отцы Церкви — это всего лишь люди, которые могут ошибаться. Но кто же тогда дает истинное толкование? Лютеране: те, в которых есть Дух. А как определить, в ком есть Дух и почему нет Духа у отцов Церкви? Лютеране: проповедь Евангелия завершилась с апостолами и возобновилась лишь сейчас. Но почему вы уверены, что Святой Дух есть в вас? Докажите это чудесами. Ведь даже апостол Павел доказывал это чудесами, не говоря уж об отцах Церкви. На это лютеране отвечали, что чудес уже нет, да и Писание достаточно ясно, так зачем же его толковать и доказывать, что в нас есть Святой Дух? Но тогда почему противоречили друг другу отцы Церкви? Возникает порочный круг. Его блестяще воспроизводит Эразм в своей книге.

Он приводит рассуждения Августина о том, что Адам был создан с непорочной и свободной волей (у свободы человека была и формальная, и

качественная сторона). Теперь в нас воля и особенно разум затемнены грехом, но воля испортилась не настолько, чтобы мы не могли служить благу. Благодать помогает нам направить на это свои усилия.

Не буду подробно приводить дальнейшие рассуждения Эразма, поскольку большая часть «Рассуждения о свободе воли» состоит из огромного количества цитат из Священного Писания, подтверждающих наличие у человека свободной воли, с чем трудно спорить, и аллегорического толкования тех цитат, которые вроде бы отвергают наличие свободной воли. Но Эразм делает характерный для эпохи Возрождения, хотя и несколько неожиданный вывод: приводя в основном августинианские методы, он говорит, что лучше всего проблему решил Лоренцо Валла, и приводит его аргументы, которые повторяют Августина (предвидение событий отнюдь не исключает их наступления; свобода и предопределение не исключают, а предполагают друг друга и др.).

Глава 5. Философия XVII-XVIII вв.

Философские взгляды Бэкона

Фрэнсис Бэкон – основатель опытной науки и философии Нового времени

Одним из первых, кто сознательно приступил к разработке научного метода на основе наблюдения и понимания природы, был видный английский политический деятель и великий философ Фрэнсис Бэкон (1561-1626).

В главном произведении Бэкона «Новом Органоне» представлены эмпирические 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,

важную роль науки и техники для развития производства, бурного 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 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 сопротивление, инерцию, колебание и тому подобные, порой наивно представляемые им формы движения.

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.

«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 она была унижена до презренной должности служанки и ее 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 компетенции этих двух разделов науки. Бэкон признает Бога творцом мира и человека, и 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 схоластической философии.

Бэкон явился первым выдающимся критиком схоластической 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 очертаны, 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, должен начинаться 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 чувственными 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 теории познания. 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, т. е. целями. 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.

Метафизика Рене Декарта.

«Я мыслю, следовательно, я существую», – Р. Декарт. Во время войны, т.е. вынужденно, Декарт испытал на себе опыт воздействия сенсорного голода, когда полностью отсутствовали сигналы о внешнем мире и их впечатления, и, несмотря на это, его разум продолжал работать. Р. Декарт сделал отсюда вывод, что не только чувства дают пищу для разума, но и сам по себе разум может существовать как замкнутая на себя система. Декарт открыл явление самосознания. Человек продолжает существовать, когда в качестве объекта для собственного знания он имеет в наличии только собственное сознание. Получается, что сознание само себе не тождественно, в противном случае оно не могло иметь своим предметом себя. Это свойство сознания раздваиваться на субъект и объект внутри себя получило название рефлексия (от лат. *reflexio* – отражение).

В самосознании человек занимается самопознанием, т.е. производит анализ актов мышления. Самосознание и самопознание тесно связаны с проблемами совести в западноевропейском мышлении. Декарт не включает совесть в структуру рефлексии. Он полагает возможным описать всевозможные

чувства, в том числе и нравственность с помощью физиологических процессов. Для этого он пишет работу, которая получила название «Страсти души» (1649). Декарт полагал, что, находясь на позиции самосознания, нельзя ничего сказать о страстях души, потому что человек будет исследовать «следы» чувств, но не сами чувства. Такая ретроспекция, по мнению Декарта, не продуктивна в научном плане, потому что она не вскрывает причину явления, а ограничивается лишь самим явлением, причем в предельно искаженной картине его протекания. Будучи приверженцем идей и методов науки, Декарт не мог согласиться с таким опытом, потому что предметом науки не может быть смутное представление, а только лишь отчетливое и ясное. Явления нужно брать, по мнению Декарта, с точки зрения экспериментальной ясности, а опыт, в свою очередь, можно ставить относительно «страстей души» только на физиологическом уровне. Все остальное будет логистикой. Поэтому такие чувства, как страх и стыд, имеют определенный физиологический аспект протекания, его-то и описывает Декарт. Он ничего не упоминает о переживании страха и стыда в человеческом сознании. С точки зрения Декарта трактат «Страсти души» далек от психологии. Он в большей степени связан с теорией познания нравственных чувств. В данном случае интересно упоминание термина «страсть» в декартовой философии, оно совершенно не находится в русле русской религиозной философии, но и не отделяется совсем от нее. У Декарта прослеживаются стоические мотивы в этом вопросе. В идеале, вообще не должно быть никаких «секретов» у человека в его представлении, и тогда мир предстанет в полной ясности. Декарт был сторонником теории «врожденных идей», т.е. что человек с момента рождения содержит полноту представлений мира в собственном сознании. Задача философии – помочь ему извлечь эти знания. Это положение прямо противоположно локковской теории «чистой доски» (tabula rasa). Дж. Локк учил, что человеческое сознание подобно чистому листу, на котором впечатления человека оставляют следы (ощущения). Таким путем человек получает знания о мире.

Декарт пытался связать науку и метафизику, вопросы познания и бытия, в некую единую систему знания. В своем трактате «Рассуждения о методе» он пытался доказать, что единственным бесспорным методом познания является дедукция. Человек, прежде чем познать мир, его выводит, т.е. заново его получает в собственном сознании. Если бы человек смог бы остаться в состоянии «чистой мысли», то он бы узрел мир «в подлиннике». Единственным методом мышления здесь является «от общего к частному». Общее дано человеку, а частное выводится посредством логического. Декарт полагал, что мир может быть познан без опытной науки, т.е. только теоретически, при этом опыт как метод познания он не отрицал; опыт лишь проясняет то, что содержится в мышлении. В частности, Декарт выводит новую систему знаний, которая получила название аналитической геометрии (соединение дифференциального исчисления, алгебры и геометрии), причем объявляет ее универсальным средством для прояснения человеческого мышления. Это был большой вклад в научный инструментарий современного познания, позволяющего соединить математику и современные науки. Он считается родоначальником теоретической физики.

Декарт воспроизводит в собственной метафизике аргументы Августина Блаженного по проблеме человеческого мышления и его достоверности. Во всем можно сомневаться, кроме самого сомнения. Т.е. сомнение – это критерий абсолютной достоверности нашего мышления; потому что, сомневаясь, человек мыслит. Можно усомниться в самом мышлении, но не в самом сомнении. Сомнение в самом себе есть абсолютно несомненный факт. Следовательно, сомнение и мышление отождествляются.

Декарт стоял на той точке зрения, что сущность и существование в человеке тождественны изначально. Но в исторической реальности они могут различаться, но не по сути. Поэтому, согласно Декарту, помимо мышления человеческой сущности не существует.

Декарт стоял на позиции дуализма в учении о бытии. Существуют две субстанции, которые не связаны друг с другом: мыслящая субстанция (res

cogitans) и протяженная субстанция (res extensa). О связи этих субстанций можно говорить лишь в Божьем смысле (плане) слова, который для человека не доступен. Тем не менее, человек познает протяженную субстанцию и ее законы в естественных науках, причем человек не может объяснить, как он к этому приходит. Он имеет возможность воспринимать протяженную субстанцию посредством эксперимента, который тоже осмысливается, (т.е. «в чистом виде» не дан ему), и человеку остается обратиться к данным собственного сознания, чтобы истолковать опыт, или иными словами, к врожденным идеям.

Неправомерно отождествлять кантианскую теорию познания и декартовскую. Кант писал о субъективном характере человеческого познания, он отрицал его объективность. Субъект, по Канту, сам по себе имеет некий инвариант познания: трансцендентальное единство апперцепции и априорные законы человеческого разума (категории, восприятие пространства и времени и т.д.). Поэтому Кант никогда не говорил об онтологии субъекта, он лишь писал о субъекте познавательного процесса. Декарт полагал, напротив, что онтология и гносеология связаны между собой в субъекте, что отражается в мышлении, отсюда и понятия «мыслящая субстанция», которая не является в данном случае природной субстанцией. Декарт стоял на позициях познавательного оптимизма, в Кант – на позициях познавательного скептицизма, т.е. мир познаваем лишь феноменально, но не сущностно («вещь в себе» не познаваема, а лишь явление).

Гегель о Декарте, что он направил философию в совершенно новое направление, которое начинает новый период философии: он исходил из требования, что мысль должна начинать с самой себя. Иногда Декарта трактуют как ниспровергателя авторитета в мышлении, в частности, церковного авторитета.

Философия Джона Локка

Джон Локк (1632-1704) родился в пуританской семье, находившейся в оппозиции к господствующей в стране англиканской церкви, монарху Карлу 1.

Учился в Оксфордском университете. В 1656 г. получил степень бакалавра, в 1658 г. — магистра. Оставшись в университете в качестве преподавателя, занимался химией, минералогией, медициной. В Оксфорде сближается с учеными Уилкинсоном, Лоувэ, Бойлем, интересуется философией Декарта. С 1672 г. по предложению лорда Эшли (впоследствии лорда-канцлера) занимает место домашнего врача, воспитателя его сына, секретаря. Затем находится на службе в высших правительственных учреждениях. Вместе с Эшби несколько лет провел в эмиграции, после провозглашения Вильгельма Оранского королем Англии вернулся на родину, был на правительственной службе. В течение 19 лет, с 1671 г., работал над книгой «Опыт о человеческом разумении».

В центре философских интересов Локка — проблема источника знаний, структуры опыта, построения абстракций. Здесь нужно отметить, что вопрос об источнике знаний был одним из главных в философии XVII в. В Англии многие философы и писатели (например, Р. Кэдворт, Г. Мор, Дж. Гленвиль, Р. Карпентер, Р. Саут, Д. Саржент и др.) придерживались концепции врожденных идей («нативизм»),

В этой концепции врожденному знанию приписывалась всеобщность и первичность по отношению к знанию неврожденному. В конечном счете, считалось, что идеи и принципы каким-то образом запечатлены в человеческом разуме духовным началом, Богом. Особо подчеркивалась врожденность моральных принципов.

Существуют ли врожденные идеи? Локк считает концепцию врожденных идей несостоятельной. Сторонники врожденных идей к таковым относят некоторые теоретические и практические (нравственные) основоположения. К теоретическим относят, например, принципы логики: «То, что есть — то есть» (принцип тождества) или: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» (принцип противоречия). Но, говорит Локк, эти положения неизвестны детям и тем, кто не имеет научного образования. Что горькое не сладко, что роза не вишня, это ребенок понимает гораздо раньше, чем он сможет понять

положение: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь могла быть и в то же время не быть».

Нравственные положения также не врожденны. У разных лиц и в разных государствах нравственные убеждения могут быть различными и даже противоположными. «Где же эти врожденные принципы справедливости, благочестия, благодарности, правды, целомудрия? Где то всеобщее признание, которое уверяет нас в существовании таких врожденных правил?.. И если мы бросим взгляд на людей, каковы они есть, то увидим, что в одном месте одни чувствуют угрызения совести из-за того, в чем другие в другом месте выставляют свою заслугу».

Представление о Боге тоже не врожденно: у некоторых народов его нет; различны представления о Боге у политеистов и монотеистов; даже у людей, принадлежащих к одной и той же религии, представления о Боге отличаются друг от друга.

Опровергая концепцию врожденных идей, Локк исходит из трех основных положений:

- 1) нет врожденных идей, все знание рождается в опыте и из опыта;
- 2) «душа» (или разум) человека при рождении есть «*tabula rasa*» («чистая доска»);
- 3) нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в ощущениях, в чувствах.

«Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага, без всяких черт и идей. Но каким образом она наполняется ими? Откуда она получает весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. В опыте заключается все наше знание, от него в конце концов оно происходит». Опыт Локк понимает как индивидуальный процесс. Опыт — все то, с чем непосредственно имеет дело человек на протяжении всей его жизни. Разумная способность формируется в процессе жизненного опыта и благодаря собственным усилиям каждого индивида.

Т.е. не постигнув, что такое роза, в своем чувственном опыте мира, ребенок никогда не убедится, что роза не является вишней. И уже только затем он сможет обобщить это суждение (выражение) на уровне предмета. В отношении познания нравственных принципов, подчеркивает Дж. Локк, действуют те же законы. Где же эти врожденные принципы справедливости, благочестия, благодарности, целомудрия? Где то всеобщее признание, которое уверяет нас в существовании таких врожденных правил? Если мы обратим взгляд на людей, каковы они есть, то увидим, что в одном месте они чувствуют угрызания совести из-за того, в чем другие в другом месте выставляют себе в заслугу («Опыт о человеческом разумении»).

Вывод: Дж. Локк отрицает универсальность моральных суждений, исходя из их «опытной» реализации в действительности. Т.е. опыт каждого человека в области морали в большей степени различается, чем познавательный опыт. То же справедливо и в отношении представлений о Боге. Дж. Локк обнаруживает отсутствие их универсальности, что является показателем неврожденности этих идей. У политиков одно представление о Боге, у монотеистов – другое. Более того, утверждает Локк, даже у представителей одной религии представления о Боге могут различаться. На основании вышеизложенных аргументов Локк формулирует три основных вывода относительно проблемы и источника знания:

1) Нет врожденных идей, существуют лишь «опытные» представления. Здесь во многом прослеживается точка зрения Ф. Бекона, но он последовательно никогда не отрицал доопытные представления у человека. В частности, в учении об «идолах разума».

2) Локк отождествляет понятия души и разума человека, которые объясняет в исходном состоянии «чистой доской» (*tabula rasa*).

3) Он полагает, что разум играет в познании большую роль, но не исходную: «Нет ничего в разуме, чего прежде нее было бы в чувствах».

Итак, опыт познания каждого человека индивидуален и зависит от его склонностей и природных задатков (но не врожденных идей): живости восприятия чувств и способности к обобщению данных.

Учение о субстанции Дж. Локка

Локк считает субстанцию последовательным продуктом человеческого воображения, которая нужна для придания многообразным качествам некой общей «опоры». Дж. Локк отменяет с ходу вопрос о соотношении материи и сознания, потому что материи он не приписывает никакой мысли. Наоборот, материя возникает в человеческом сознании с точки зрения метафизики. Он считал, что ни один философ в учении о материи не прав. Проблема субстанции не разрешима метафизическими средствами. Дж. Локк полагал, что наука может решить этот вопрос позитивно, найдя механизм соответствия явлений сознания и материальных явлений.

Дж. Локк употреблял термин *«идея»* в гораздо более широком, чем у Платона, контексте. Он говорит об «идеях чувства» наряду с идеями разума. Это – качество предмета и, в то же время – обозначение чувственных представлений о них. «Если я говорю иногда об идеях как бы находящихся в самих вещах, это следует понимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи. Отсюда у Дж. Локка формулируется теория о «первичных» и «вторичных» качествах. Заслуга первенства в этой теории принадлежит Беркли, который использовал теорию Левкиппа и Демокрита, где различие этих качеств впервые можно установить. Первичные качества: плотность, протяженность, форма, движение, покой, число. «Первичные» – потому, что они обладают признаком неотделимости от тела, т.е. присущи самим телам. Первичные качества у Локка называются *«идеями первичных качеств»*.

Идеи вторичных качеств: цвет, звук, запах, вкус, тепло, холод, боль. «Вторичные», – так как они связаны с восприятием человека. Тем не менее, нельзя сказать, что они полностью не зависят от самих предметов. Например, боль не может быть беспредметной, она имеет какого-то носителя.

Отношения между идеями первичных и вторичных качеств в философии Дж. Локка представлены трояким образом:

- 1) вторичные качества по своей сущности мнимы, несмотря на то, что сами по себе не возникают;
- 2) возможен и противоположный подход, что идеи вторичных качеств – точное подобие предметов вне человека;
- 3) вероятен и третий вывод: в самих телах нет ничего подобного нашим идеям, а лишь способность производить в нас ощущения.

Сам Локк больше склонялся к третьему варианту. Идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходство с ними. Фиалка от толчка незаметных частиц материи, вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка. Идеи первичных и вторичных качеств Дж. Локк называл *внешним опытом познания*. Помимо этого Дж. Локк обращает внимание на *внутренний опыт познания*, который называет рефлексией и определяет ее так: «Наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления». Т.е. рефлексия – это самонаблюдение или, грубо говоря, собственно разум. Здесь появляется и ощущение, и мышление, и/или поведение.

Непоследовательность Дж. Локка заключается в недооценке активности рефлексии в процессе познания. Согласно логике рассуждений Локка, рефлексия не содержит сама в себе никаких сущностей, а лишь обобщает и абстрагирует данные первичных и вторичных качеств. Получается, что она пассивна в своем содержании, если следовать логике Локка. С другой стороны, сам же Локк утверждает, что рефлексия активна. Локк обошел это противоречие в своей теории познания.

Рефлексивный уровень познания ведет его от простых идей к сложным. Сложные идеи являются комбинациями простых – тремя способами: 1) суммированием идей, 2) сравнением идей, 3) обобщением идей.

Идея Бога является сложной и строится из двух идей: идеи всемогущества и идеи вечности. Локк выделяет три уровня познания: 1) чувственное

(комбинирует идеи первичных и вторичных качеств); 2) интуитивное познание – соответствие идей друг другу (идеи разума повторяют идею качества); 3) демонстративные знания, когда две идеи устанавливаются посредством третьих идей, например, доказательство.

В области нравственной философии Дж. Локк стоял на принципе эвдемонизма, т.е. «счастье – это высшее благо».

Философское учение Б. Спинозы

Спиноза считал, что чувства – это «смутные идеи» сознания, в отличие от разума, который выражает реальное положение вещей в мире. Следовательно, Спиноза был рационалистом в теории познания. Правомерен вопрос: Каким же образом разум выражает истинный порядок вещей в мире? Мир упорядочен согласно логическим законам, которые в нем имманентно наличествуют. Человек же, познает мир, также мысли в соответствии с логическим законом. Поэтому возможно познание законов мира человеческим разумом. Чувственные идеи – результат контактов человека с окружающими телами и предметами, поэтому они содержат информации как о природе внешних тел, так и о природе самого человеческого тела. Второй фактор является помехой человеческого познания мира, вносит «смутность» представлений о нем. Задача философа – избавиться от случайных представлений о мире, т.е. сосредоточиться только на познающем разуме. Он выдвигает следующую программу философского познания мира: не переживать, не радоваться, а только познавать. Философская система Спинозы во многом поэтому напоминает теорию стоиков, но уже с учетом достояний философской мысли XVII века. Причины разногласия философских направлений он находит в следующем: «или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают другие». Здесь Спиноза подчеркивает мнимость этих разногласий, а потому и полагает, что возможна «единая философия», которая учитывала бы только принципы

логического разума. В этом пафос отрицания истории философии как науки. К «смутным идеям» Спиноза относил цвет, запах, вкус, тепло, красоту, пустоту, безобразие, добро – зло, порядок – хаос, Бог как личность и т.д. Критерием «смутных идей» Спиноза считал превращение ощущений в свойства.

Субстанция имеет два неотъемлемых свойства (а не две субстанции, как у Декарта), которые выражают ее сущность: мышление и протяженность. Субстанция, т.е. Бог или природа (*Deus sive natura*). В данном случае проявляется пантеизм Спинозы. В отличие от атрибутов, он выделяет еще модусы субстанций. Модусы – это конечное бытие атрибутов. Модусом мышления является отдельная мысль или частная мысль отдельного человека. Не может быть частной точки зрения относительно одного и того же предмета, если человек является ученым, потому что мышление одно для всех и выражает порядок мира. Отличия, если есть, то они обусловлены «смутными идеями» (чувства, страсти). Помимо разума он признавал еще и интуицию (школьник познает мир так: именно благодаря интуиции разум приобретает силу познания).

Этика Спинозы основывается на учении о свободе и необходимости. Свобода в человеческой природе не существует, - только необходимость. Его можно назвать поэтому детерминистом. Мир объективно соподчинен. Тем не менее Спиноза не признавал телеологии. Основная его программа в этике – избавиться от смутных идей в чувствах, которые заслоняют объективную необходимость. В этом заключается долг человека. Отсюда тезис Спинозы: свобода – познанная необходимость. Человек может думать, что он свободен, но это не так.

Учение Дэвида Юма (1711-1776)

Это философ крайнего скептицизма в теории познания и субъективный эмпирист. Юм считал, что нам не даны эмоции и ощущения, как непосредственно, так и как информация о реальном внешнем мире, и как

отражение Духа или Бога. Он считал, что у нас нет данных об источнике ощущений. «С помощью какого аргумента можем мы доказать, что перцепции (восприятия) духа должны быть вызываемы внешними объектами, совершенно отличными от этих перцепций, хотя и похожими на них (если только это возможно), они могут быть порождаемы не деятельностью самой души, не внушением какого-либо невидимого и неведомого духа, ни какой-либо иной еще более незнакомой нам причиной?» На этом основании он выводит недостоверность реального существования материи. Ее ввели, людям так проще устраивать свое познание. Субстанция лишь «воображаемая точка соединения различных изменчивых качеств». Разум лишь удобный термин для обозначения набора впечатлений и идей. Впечатление – это ощущения и эмоции. Эмоции – образы памяти и продукты воображения. Все идеи скопированы с впечатлений. Идеи различаются только по ассоциации. Ассоциации бывают следующих видов: «по сходству», «по смежности» и «по причинно-следственной зависимости». Если мы что-то видим, то запоминаем, на что это похоже. «По смежности», - например, определение чего-либо в пространстве, во времени. Учением о причинно-следственных ассоциациях Юм опровергает концепцию детерминизма. Объективно, причинно-следственной связи предметов и явлений, по Юму, не существует! Реально человек воспринимает лишь последовательность восприятия каких-либо вещей и в результате этого наблюдения приходит к выводу: если бы не было первого явления, то никогда не существовало бы и второго. Поэтому люди верят, что здесь существует объективная связь между предметами. Отсюда справедлив тезис: «post hoc, ergo propter hoc» (после этого, значит, по причине этого) – юмовский принцип субъективного эмпиризма в области познания.

«Причины порядка во Вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом».

В этике Юм считал, что нравственные нормы опираются на интуицию и чувства. Основная его работа называется «Трактат о человеческой природе». В

этических позициях он пытается соединить три подхода: гедонистический, утилитаристский и альтруистический.

Учение о познании Джорджа Беркли (1685-1793)

С 15 лет он поступил в колледж университета. Занимался различными науками, остановился на философии. В 1709 г. возведен в сан диакона. 1710 г. – публикует свое первое произведение «Трактат о принципах человеческого знания».

Занимался миссионерской работой.

1734 г. – получает епископию Ирландии (20 лет был в епископском сане).

Как и Юм, был сторонником субъективного эмпиризма и критиковал в основном теорию познания Дж. Локка.

Известно, что у Локка первичные качества объективны, а Беркли пытается показать субъективность их. «На что может идея походить, кроме как на другую идею, мы не можем сравнить ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет – на цвет». Отсюда следует относительность таких качеств, как протяженность, скорость, форма и движение вещей.

Основной тезис философии Беркли: *Esse est percipi* (существовать – значит быть воспринимаемым). Получается, что никакой объективной реальности не существует. Она только субъективна. Каждый человек воспринимает мир по-разному, и познает его также по-разному, поэтому общие идеи сущего реально не существуют. Он считал, что религия несовместима с понятием материи: «воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования». Иными словами, нельзя сказать наверняка, что существует тот объект, который мы в данный момент не воспринимаем. Т.е. существует множество душ, которые переживают собственные ощущения, но если мы их не воспринимаем, то откуда в нас уверенность, что они реально существуют? Мы можем воспринять лишь конечное число душ, причем каждый воспринимающий – свое количество душ,

не более того. Отсюда: существует опасность солипсизма (от лат. solo ipse – только я), представления о том, что кроме воспринимающего не существует других людей. Беркли уходит от солипсизма. Он ссылается на восприятие других людей как на основание существования вещей. В том случае, если люди что-то не воспринимают, так как их возможности ограничены, то основание существования вещей находится в сознании Бога. Здесь, в этом тезисе, субъективный идеализм Беркли переходит в объективный идеализм.

Философия Г.В. Лейбница (1646-1716)

Лейбниц находится «на границе» позднего немецкого просвещения и немецкой классической философии. Он быстро защитил диссертацию на степень «доктора права». Был членом ордена розенкрейцеров. С 1672 г. жил в Париже. Одержим идеей проникновения в историю древних цивилизаций. Знакомится с Ньютоном в Лондоне, в Гааге – со Спинозой. До конца своих дней работал библиотекарем. Его, наряду с Ньютоном, считают создателем высшей математики. С ним встречался Петр I, споря о переустройстве и будущем России. Умер он один в своем доме.

Философские работы Лейбница:

«Рассуждения о метафизике» (1686),

«Новая система природы» (1695),

«Монадология» (1714) – итоговый труд,

«Теодицея» (1710),

«Новые опыты о человеческом разуме» (1704).

Последняя работа содержит обстоятельную критику эмпиризма в рефлексии познания, особенно философии Дж. Локка.

Аргументация Лейбница против Локка может быть сведена в следующие положения:

1) Человек сравнивает в рамках рефлексии чувственные данные первичных и вторичных качеств. Но на основании чего может это человек

проделать? В самих первичных и вторичных качествах не содержится идея их сравнения. Для того чтобы сравнивать, нужно уже иметь в готовом виде идею равенства, которая не может быть сведена ни к идеям первичных, ни к идеям вторичных качеств, если следовать философии Дж. Локка. Следовательно, идея равенства является идеей рефлексии, а не идеей чувств; поэтому мышление в идее равенства предшествует идеям первичных и вторичных качеств, которые сравниваются в чувственном познании. Вывод: чувственное познание не является источником знаний о мире. Знаменитую формулу эмпиризма «в разуме нет ничего, чего прежде уже не было бы в чувствах» Лейбниц дополняет положением: «...кроме самого разума». Он делает вывод, что теория познания Локка неполна и неточна.

2) Следовательно, Лейбниц не считал, что понятие Бога – это сложное понятие, которое комбинирует два простых понятия: «могущество» и «бесконечность». Лейбниц считает, что основным понятием, поясняющим понятие Бога, является цель, а именно конечная причина (*causa finalis*). Лейбниц здесь соединяет философию нового времени и философию Аристотеля.

Лейбниц критикует и метафизику Декарта. Во-первых, он не считает, что мир можно дедуцировать исходя из логического мышления человека. Он полагал, что мир может быть познан на основе науки, данные которой в человеческой голове в готовом виде не содержатся. Они содержатся лишь в опыте, который человеческое познание может извлечь из конкретных явлений мира при помощи научного эксперимента. Позиция Лейбница в познании природы является антиметафизической. Декарт резко разграничивает и разделяет науку и метафизику в медицине и механике. Лейбниц считает, что во всех областях естественных наук метафизика не может быть полезна для науки. Тем не менее, он не считал, что дедукция может быть отделена от индукции в науке. Следовательно, Лейбниц резко различает два вида дедукции: 1) метафизическая, 2) логическая и математическая. Первая не может быть применена в науке, но это не значит, что она абсолютно бесполезна в познании.

Лейбниц приходит к необходимости понятия «цели» как условия координации и иерархического сопоставления философии и естественных наук. Например, в механике можно открыть массу всевозможных причин и явлений, но эти причины ничего не скажут нам об их взаимоотношении с конечной причиной. Поэтому, отрицая метафизику, можно совершить ошибку преувеличения самостоятельной роли механических причин, что Лейбниц и находил в философии Спинозы. В результате Лейбниц вносит два положения в философию нового времени:

- 1) телеология или учение о конечности причин мира;
- 2) учение о субстанциальной форме, которое является пределом бытия.

Относительно субстанциальной формы Лейбниц учил о конечной делимости отдельных вещей. Здесь важно проследить влияние атолизма древнегреческих философов Демокрита и Левкиппа. Конечно неделимая субстанция, по Лейбницу, характеризует неделимые базисные элементы мира, которые он назвал центрами сил или монадами. Монада – это единство духовного и материального. Они обладают сознанием, но в разной степени. Лейбниц стоит на точке зрения плюрализма субстанций. Неорганические частицы (монады) обладают сознанием в наименьшей степени, а в наибольшей степени – человеческая душа. Монада содержит в себе всю полноту знаний, но как некое отражение других монад. Чем в большей степени монада загрязнена (грубо говоря, греховна), тем в меньшей степени она созерцает другие монады. Монады не общаются друг с другом. Они скоординированы Божьим промыслом. Таким аргументом Лейбниц снимает проблему дуализма души и тела. В самой координированности монад для человеческого познания заключается тайна, которую оно никогда не сможет постичь. В этом выражается телеологический аспект Вселенной, или, иными словами, принцип предустановленной гармонии. В этом аргументе содержится абстрактная постановка проблемы теодицеи, с которой Лейбниц столкнулся в своей философии. Если мир является предустановленной гармонией монад, причем

этот порядок задается Богом, то как оценить наличие зла в этом предустановленном порядке?

Обыденному сознанию здесь представляется два решения проблемы: 1) Бог всеблаг, но не всемогущ и 2) Бог всемогущ, но не всеблаг (с точки зрения логики). Лейбниц категорически отвергает это решение проблемы теодицеи, которое ограничивается только обыденной логикой. Лейбниц предложил различать два вида истины: логическую истину и истину факта. Истина факта зависит от эмпирических обстоятельств.

Истина логическая не может быть нарушена даже Богом в силу того, что им самим установлен тот порядок, но не по причине предполагаемого невсемогущества. Человек – это ограниченное существо в области логического постижения мира. Он не обладает всей логикой, которой подчинен мир. Логические законы мира могут быть постигнуты лишь как конечная цель, т.е. через призму вечности. Человек не может этого постичь, как существо эмпирическое, обусловленное фактами. Факт может быть как добрым, так и злым. Если бы человек стоял на точке зрения конечной логики мира, то он бы увидел оптимальность данных обстоятельств как для него, так и для других.

Вывод Лейбница из теодицеи: «Мы живем в наилучшем из возможных миров».

Философия Т. Гоббса

(1588-1679)

Основные произведения: «Основы философии», «О теле», «О человеке», «О гражданине», «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1661).

Философия Гоббса в теории познания не была оригинальной, она повторяла гносеологию Дж. Локка. Поэтому Гоббса можно назвать сенсуалистом (от лат. *sensus* – чувство).

Мышление – это построение цепочек образов, т.е. установление связи между именами. Имена – знаки вещей. Связь между ними устанавливается в форме утверждений. Основа разума – нахождение соотношений между этими

утверждениями. Прежде чем прийти к «именам», человек обращается к меткам. Метки находятся на основе повторений восприятия сходных объектов. Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же – для других. Далее имена, или знаки, соединяются посредством мышления – в суждение.

Истина относится не к вещам, а к суждениям о вещах. Гоббс является одним из создателей так называемой корреспондентной теории истины: имена соответствуют положению вещей. Понимание Гоббс сводит только к человеческому пониманию и связывает его с речью. Если мысль соответствует речи, то налицо понимание. Если этого соответствия нет, то нет и понимания. Гоббс был номиналистом, т.е. признавал реальность единичных вещей. Общие понятия не имеют отношения к вещам, они имеют отношение к мыслям о вещах. Это приводит его к тому, что он фактически сомневался в существовании Бога как понятия. Гоббс тем не менее был скорее деистом, чем атеистом: он не сомневался, что мир создан Богом, он лишь утверждал, что Бога нельзя познать, исходя из законов мира. Религиозным мыслителем его назвать тоже нельзя.

Телом является все, что не зависит от нашего мышления (получается, что Бог – это тело). Материя у него выступает как Бог. На это указывает отсутствие преимущества с учением о материи у Аристотеля: 1) у Аристотеля материя не вечна, она задана Демиургом; у Гоббса – вечна; 2) у Аристотеля материя оформляется, т.е. становится; у Гоббса она – неизменна. «Материю нельзя ни производить, ни уничтожать, ни увеличивать, ни уменьшать, ни двигать с места по нашему желанию». Состоит она из мельчайших частиц – корпускул. Постоянные свойства материи он называл акциденциями и к ним относит три свойства: протяженность, движение и покой, причем движение понимал как механическое движение, т.е. перемещение. Поэтому он считал, что пустоты нет ни во времени, ни в пространстве. Жизнь он тоже понимал как особый вид движения. Душевные проявления человека он сводил к физиологии, а понятие «душа» – к понятию разума.

Моральную философию Гоббс рассматривал в контексте политической философии, и свободу он понимал иначе, чем Спиноза. Свобода по Гоббсу – это отсутствие препятствий для реализации намерения. Он считал, что любая свобода нужна для действия, которое само по себе причинно обусловлено, а следовательно, связана с необходимостью. Т.е. свобода не может быть абсолютной. Человек может быть свободен в одном отношении, и несвободен в другом.

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 французов широко было распространено учение Локка. Разумеется, непосредственным теоретическим источником французского Просвещения были собственные национальные традиции передовой философской мысли XVII века.

Вольтер (1694 - 1778)

Крупнейшим представителем Просвещения был Вольтер (настоящее его имя и фамилия — Франсуа Мари Аруэ). Еще в молодости он выступил против религиозной и всякой иной нетерпимости, подвергался преследованиям и

вынужден был провести значительную часть жизни за пределами родины. Яркий полемист и сатирик, он боролся против религиозного фанатизма и клерикализма, написал много блестящих литературных и философских произведений («Кандид, или Оптимизм», «Философские письма», «Философский словарь», «Орлеанская девственница» 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 атеизм, 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 свободу печати, слова, совести. Требуя равенства граждан перед законом, Вольтер в то же время считал неизбежным социальное неравенство. «Скоро у нас будут новые небеса и новая земля, само собой разумеется, для порядочных людей. Ибо для черни вполне достаточно самой глупой земли и самого глупого неба», — писал он, 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.

Французский материализм XVIII века

Проблемы, поставленные материалистами XVII века, получили дальнейшую разработку и творческое развитие у французских материалистов XVIII века. 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 годов. Наиболее известными представителями этой философии

были Ламетри (1709 - 1751), Дидро (1713 - 1784), Гельвеций (1715 - 1771), Гольбах (1723 - 1789).

Философия Ж.- Ж. Руссо (1712-1778)

Жан-Жак Руссо (1712 - 1778), возможно, – одна из самых интересных и противоречивых фигур французского Просвещения. Его труды сыграли значительную роль в идеологической подготовке Французской революции конца XVIII века.

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, сказал: «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 этого обманщика, вы погибли, если забыли, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому». 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 отношении результаты цивилизации заключают в себе отрицательную сторону. 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 ползти человека на четвереньках в первобытный лес, как иронизировал по этому поводу Вольтер. Он лишь разяснял, 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 «Эмиль, или о воспитании» он показывает процесс развития личности, свободной от всякого насилия. Руссо исходит из того, что все дети свободны от порочных 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.

Руссо полагал, что численность людей в естественном состоянии невелика, а природные ресурсы очень значительны. Он понимал, что с учетом этих условий все права в естественном состоянии мира могут быть реализованы. Поэтому культура развивалась беспрепятственно на основе индивидуальной свободы творчества. Руссо полагал, что государство ограничивает развитие культуры в интересах собственника.

Строго говоря, нельзя согласиться с Руссо, находясь на христианской точке зрения, так как государство зачастую материально поддерживает культурные начинания (меценатство, библиотека, сохранение и поддержание достопримечательностей). Правота Руссо заключается лишь в осознании положения художника в условиях развитой цивилизации: сложность реализации с творческой точки зрения; появляется так называемая «литература для себя», «искусство для себя».

Основные произведения: «О причинах неравенства» (1764)» «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре, или принципы политического права» (1762), «Эмиль, или о воспитании» (1762).

Французский «материализм» этого периода — классическая разновидность метафизического материализма в его механистической 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 основание вопросу 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 полное 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 образуют 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». Гольбах считал, что основной недостаток деистов — отрицание ими «присущей природе энергии».

Э.Б. 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». Нелогично утверждать, будто материя привело 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 в смене качеств, говорили о непрерывности, как законе движения 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 действий 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 знания 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 осчастливить 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 сгибать лук, плести сети, устраивать западни животным. Голод побудил людей возделывать землю, изготавливать плуги и т.п. Потребность заставила людей трудиться, а труд является «благодеем 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 добычей 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 определялось 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 остается 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 века давала множество примеров развращенности 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 века, включая и атеизм, представляла собой важный этап в развитии философской мысли человечества.

Глава 6. Немецкая классическая философия

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 естественно-научные 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 путем 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 полстолетия 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 перво-причину 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». Исходя из этой главной для него задачи, философ разработал очень сложную гносеологическую конструкцию.

Процесс познания включает в себя три этапа, три ступени. Первым идет этап чувственного познания, затем этап рассудочного познания и, наконец, этап разумного познания. 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, несовместимые с первым. Так, под вещью в себе он понимает пограничное, предельное понятие, замыкающее круг возможных человеческих представлений и ограничивающее притязания людей на познание мира. Под вещью в себе Кант понимает также Бога, бессмертие души и свободу воли. Очевидно, что последние толкования вещи в себе противоречат первому и являются идеалистическими.

Основная черта философии Канта — это примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной философской системе противоположных мировоззренческих направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто, существующее вне нас, то он выступает как материалист, когда объявляет эту вещь непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, он выступает как идеалист. Определяющее значение в философии Канта имеют все же не материалистические, а идеалистические элементы, в силу чего он является представителем философского идеализма и агностицизма.

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. Так, например, приятный вкус вина, говорит философ, не принадлежит к числу объективных свойств вина как внешнего объекта, а зависит от частных свойств чувств того субъекта, который наслаждается им. Цвета тоже не являются свойствами тел, они только модификация 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 *a 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».

Здесь обнаруживается настоящий тупик кантовской системы познания. 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 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 и ни как их субстанция. Кант, таким образом, отнимает у пространства и времени всякое притязание на абсолютную 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 априорности пространства и времени.

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» 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».

Последний и высший этап познания — сфера разума, который представляет собой «высшую инстанцию для обработки материала наглядных представлений и для подведения его под высшее единство мышления». 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. 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 можно 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 доказывается, что Бог существует и то, что Бога не существует. Как же быть? Надо отбросить в 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 Кант.

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, которая представляет собой действие как бы ради его 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...». 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». Кант заимствовал у Руссо мысль о независимости нравственной природы человека от достижений науки и культуры, преломив её в своём 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 презрение к самому себе как человеку (ко всему человеческому роду) вообще...». Человек не может быть ничьим рабом, в том числе и рабом Божьим. Поэтому «мораль следует культивировать больше, чем религию», а «Бог необходим только с моральной точки зрения». Бог превращен в этический символ. Кант, 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 и Гегель, но с позиций абсолютного объективного идеализма и, что очень существенно, — с позиций всесторонне разработанного диалектического метода.

Философия Ф.Й. Шеллинга (1775-1854)

Основные работы: «Идеи и философии природы» (1797), «О мировой душе» (1796), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Философия искусства» (1803), «Философия откровения» (1841).

Известность к нему пришла уже после первых работ. Он стал профессором Йенского университета. В 1827 г. скончалась его жена, и он отказался от творчества (не писал до 1841 г.). Обратился к религии.

Философия Шеллинга делится на три основных раздела: 1) натурфилософия, 2) трансцендентальная философия, 3) философия тождества.

1) Натурфилософия – это принципы изучения природы с точки зрения философии. Основные положения Шеллинга в натурфилософии:

- «Разум и опыт могут противоречить друг другу только по видимости».
- «Вся материя внутренне едина».

- «Любая действительность предполагает уже раздвоение. В явлениях существуют противоположные силы».

- «Всякий покой, всякое устойчивое состояние тела относительно. Тело покоится лишь относительно данного определенного состояния материи».

- «Своеобразие природы на том и держится, что в своем механизме она все же целесообразна» – принцип телеологизма.

- «Существенное во всех вещах есть жизнь, акцидентальное (постоянное свойство) – лишь характер их жизни, и даже мертвое в природе не мертво само по себе, а есть лишь угасшая жизнь. Следовательно, причина жизни должна была бы существовать раньше материи». Здесь – признаки Абсолютного начала, т.е. Рука Божества. Поэтому он считал, что натурфилософия – это не главное, главное – постичь Божество, которое является причиной природы, сотворяет природу.

2) Трансцендентальная философия.

Основная проблема: каким образом субъективное, т.е. интеллект, приходит к объективному (т.е. к природному) и каким образом они согласуются? Шеллинг выделяет два момента этого согласования субъекта и объекта: интеллектуальное представление – это копия вещей; и возможность свободной деятельности. Постижение сущности основано на теоретической философии, а постижение целей деятельности человека – на практической философии. Поэтому теоретическая философия связана прежде всего с историей самосознания. Теоретическое познание не могло бы состояться, если бы помимо познающего субъекта не существовало бы иное: предметный мир и другие субъекты. Поэтому субъект, понимаемый как индивид, не может творить мир в акте познания. Этим положением Шеллинг отмежевывается от субъективного идеализма, что было, например, в философии Фихте. Шеллинг полагал, что существует трансцендентальный субъект, который включает в себя все индивидуальные субъекты и природные явления, т.е. Абсолют или Божество. Абсолют можно познать лишь с точки зрения тождества противоположностей, т.е. как гармонию противоположных сил в природе и в

мышлении. Здесь Шеллинг находится на позициях философского пантеизма (от греч. – все Бог). В русской религиозной философии трансцендентальная теория Шеллинга во многом заимствуется, в частности, в учениях Хомякова, Соловьева, Флоренского и др. (но не как сущностная проблематика, а лишь как форма мышления!)

В теоретическую философию Шеллинг включал этику, эстетику и социальную философию. Особое внимание Шеллинг уделяет вере как связи теории и практики в этике и социальной философии. Он считал, что искусство рассматривает природу сквозь призму нравственности, поэтому художник должен превзойти природу в своем творении. Шеллинг считал искусство высшей формой деятельности человека, где преодолевается ограниченность логического мышления.

Идеи Шеллинга развивались ранее в немецком романтизме, в частности, в работах Ф. Шиллера.

3) Философия тождества.

Основной тезис: «ни мышление из бытия, ни бытие из мышления». Существует полная нерасчлененность объекта и субъекта. «Подлинная сущность вещей (и в реальном универсуме) не душа и тело, а тождество того и другого». Он считал, что силами обыденного мышления, и в том числе, рационализмом и формализмом, а также научно постичь это тождество трудно; его можно осознать только в искусстве, интуитивно, т.е. в Абсолюте заключено тождество объекта и субъекта. Абсолют – это не дух, и не природа, а возможность и того, и другого. Можно лишь познать Абсолют в акте человеческой воли, т.е. иррационально, на основе творчества. Рационально объяснить происхождение мира из Абсолюта нельзя. Объяснить его можно лишь на основе (философии) откровения, которое содержательно приравнивает философию тождества к философии религии.

Философская система И.Г. Фихте (1762-1814)

С 1794 г. – профессор Йенского университета. В 1810 г. избран ректором Берлинского университета. Основные произведения: «Наукоучение» («Логология»), «Опыт критики любого откровения», «Система нравственности», «Торговое государство».

Основной принцип его философии – последовательный субъективный идеализм, соединенный с диалектикой. Вместе с такими фигурами, как Шеллинг, Кант и Гегель, он составляет немецкую классическую философию. Иногда сюда включали и Фейербаха, что является неточностью, так как Фейербах является представителем школы гегельянства.

Шеллинг и Гегель были объективными идеалистами, в отличие от Фихте.

Необходимо обозначить специфику метафизики И.-Г. Фихте.

Фихте вначале пытался найти *абсолютно достоверное положение философии*, во многом идя по пути Декарта, и находит его в следующей формуле: «Я есть». Следовательно, в «Я» заключена субстанция, т.е. бытие. Но «Я» не только есть как некое бытие, оно существует как равное самому себе бытие: Я = Я.

Между Я как индивидуумом и Я как самосознанием есть различие. «Я как индивидуум» – это эмпирическое, основанное на опыте, а «Я как самосознание» – это духовное. Отсюда: дело самосознания является самым важным для человека, на которое нужно решиться: нужно совершить прорыв из повседневности к духовности. «Воздвигни свое Я, познай самого себя, пожелай стать самостоятельным».

Второе положение: «Я» полагает «не-Я». Деятельность сама по себе нуждается в предметной сфере, поэтому мало предположить только тождество себя, нужно положить и различие (по отношению к иному). Сама человеческая деятельность так и понимается у Фихте: «Я» не только полагает «не-Я», но и создает его, но при этом они взаимосвязаны, потому что «не-Я» не существует без «Я».

Третье положение теории Фихте: «Я полагает себя и свою противоположность». Здесь синтез: «Я» определяет «не-Я», но, в свою очередь, «не-Я» тоже определяет Я. В первом случае это деятельностное, а во втором – теоретическое осуществление «Я». В первом случае здесь просматривается проблема свободы, этики, социальной философии, а во втором случае – проблема сознания, т.е. для своей деятельности человек нуждается в другом «Я».

Фихте признавал кантовский категорический императив, но источником его считал не другого, а «Я».

Признавая абсолютное «Я», Фихте непоследователен в своем субъективном идеализме, смыкаясь с позицией Шеллинга и Гегеля.

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 вместе с Шеллингом издает «Критический философский журнал». С 1816 г. Гегель — профессор Гейдельбергского университета, а с 1818 — 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. Как мы помним, Кант 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».

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 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, которых он критиковал, 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».

Философская система Гегеля

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. 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 Гегеля

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. Абстрактное 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.

Новаторство Гегеля в том, что его логика прорывает узкий горизонт формальной логики. Признавая ее педагогическое значение, философ говорит о ней весьма пренебрежительно. Для этого у него были известные основания. Логические формы рассматривались обычно как застывшие, неизменные, оторванные от содержания. «Они представляют собой мертвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство».

Логические формы не только содержательны, но и находятся во взаимной связи и развитии. Гегель провозглашает единство, тождество диалектики, логики и теории познания. Логика не канон, или совокупность застывших правил, а органон, или орудие достижения истины.

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 действительно. 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».

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 реальное 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 новую категорию Гегель называет становлением. «Становление есть нераздельность бытия и ничто... иначе говоря, такое единство, в котором есть как бытие, так и ничто». Становление — это диалектический процесс возникновения какой-либо вещи из исходных предпосылок. Конечно, вещи из ничего не возникают. Но сам процесс их 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».

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 ничто не погибает бесследно, а служит материалом, исходной ступенью для появления нового. Эта закономерность отражается категорией снятие, а также категорий 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 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. Логика 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.

Однако качество и количество не могут существовать изолированно друг от друга. Любая вещь есть одновременно и качественная величина, и количественно определенное качество. Количество, по Гегелю, есть определенность, «безразличная для бытия», внешняя определенность. Качество же есть внутренняя определенность вещи.

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». 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 возрастает 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.

Большим научным достижением следует считать положение Гегеля об узловой линии отношения мер. Достигнув определенной стадии, количественные изменения вызывают скачкообразные и большей частью внезапные качественные изменения. Те пункты, в которых происходит качественный скачок, т. е. переход к новой мере, Гегель называет узлами. Все вещи взаимосвязаны узловыми линиями, или цепью перехода от одной меры к другой. Развитие науки и общественной практики подтвердило правильность открытого Гегелем 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».

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.

Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Гегель не согласен с таким расхожим мнением. «Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным. Так, например, владение и долг не есть два особых, самостоятельно существующих вида владения. То, что у одного, у должника, представляет собой нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное. И это верно также и по отношению к пути на восток, который есть также и путь на запад. Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг с другом и существуют лишь в своем соотношении друг с другом. Северный полюс в магните не может быть без южного и южный не может быть без северного. Если разрежем магнит

на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в электричестве положительное и отрицательное электричества не суть два различных, отдельно существующих флюида».

Обычное сознание рассматривает различные вещи и явления как равнодушные друг к другу. «Говорят так: я — человек, а вокруг меня — воздух, вода, животные и вообще иное. Все здесь раздельно, одно вне другого и без связи с ним. Но философия имеет своей целью изгнать безразличие и познать необходимость вещей, по которой иное выступает как противостоящее своему иному. Так, например, неорганическая природа не должна рассматриваться только как нечто иное, чем органический мир, но должна рассматриваться также и как его необходимое иное. Они находятся в существенном соотношении друг с другом. Поэтому одно существует лишь постольку, поскольку оно исключает из себя другое и именно через это соотносится с ним».

Тождество, единство противоположностей — ключевое понятие логики Гегеля. Обыденное сознание испытывает страх 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». «Противоречие есть корень всякого

движения и жизненности, лишь поскольку оно имеет в самом себе противоречие, он движется, обладает импульсом и деятельностью».

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 признать «вместе с древними мыслителями» противоречия, указанные ими в движении. Но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а, напротив, 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 несовершенством 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».

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 проделанного до сих пор логического движения и не требует поэтому здесь доказательства». А почему, собственно, не требует? Формальная логика, к которой Гегель относится так пренебрежительно, 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 произошли из 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 материале». 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 очищения ее от мистической формы.

Философия природы Гегеля

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 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, появляется 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 диалектические догадки, которые нашли подтверждение в дальнейшем развитии естествознания. К ним, например, относятся указания о действии закона превращения 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, неприятие 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 Гегеля о духе

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».

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 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». 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». 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 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».

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». Он у Гегеля носит диалектический характер, являясь наиболее общим выражением противоречивого развития мира. 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 конкретный 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 обращен 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 вскоре было сделано «последовательными приверженцами» социального «прогресса» и диалектического способа «мышления». Диалектический идеализм был ими «заменен» диалектическим материализмом, что было негативным фактором в истории философии.

Глава 7. Неклассическая философия

XIX-XXI вв.

Философия А. Шопенгауэра (1788-1860)

Основные произведения: «Мир как воля и представление», «Афоризмы житейской мудрости», «Две основные проблемы этики» и др.

Он являлся родоначальником философии иррационализма и волюнтаризма. Эти оценки принадлежат уже исследователям XX в., сам же Шопенгауэр свою философию называл критической и полагал, что является последователем Канта и критиком Гегеля.

Его первое выступление против Гегеля относится к началу XIX в. и основано на противопоставлении категорий всеобщей рациональности у Гегеля и абсолютной нерациональности в философии Шопенгауэра. Тезис Шопенгауэра: «Если в мире возможно существование всеобщего безличного закона, который управляет им (миром), то данный принцип не может быть рациональным». Цит.: «Мир – это представление». Причем это представление связано с человеческим сознанием, т.е. зависит от того, как мы его представляем...». Если задаться вопросом, существует ли мир помимо субъекта или объекта, т.е. того, что воспринимает мир, и того, о чем это восприятие говорит, – то мы с необходимостью все-таки придем к человеку и его представлению о мире. В этом выводе Шопенгауэр не противоречит Канту и его гносеологии: мир познается субъектом до определенного предела, до «вещей-в-себе».

В антропологии Шопенгауэр сводит телесные проявления к волевым. Тезис: «Все тело не что иное, как обьективированная воля». Воля по Шопенгауэру, определяет и интеллект человека. «Организм – это сама воля, это воплощенная, т.е. обьективно созерцаемая в мозгу воля... Интеллект же – просто функция мозга, лишь паразитарно питаемая и поддерживаемая

организмом». Человек, познавая мир, приходит к выводу, что воля – это всеобщая сила, а не та лишь воля, которая ему принадлежит. В противном случае он сам бы конструировал мир и управлял бы по своему желанию, но этого не происходит. Это воля объективна по отношению к человеку, но не объективна по отношению к самой себе. Мировая воля – это и есть «вещь в себе», потому что она – последний предел всех процессов, имеющих место быть в мире. И она не познаваема, потому что она находится «по ту сторону субъекта и объекта». Мировая воля не рациональна; если бы мировая воля была рациональной, то человек мог бы познать ее с помощью разума. В качестве конкретного проявления мировой воли и ее иррациональности Шопенгауэр указывает на факт человеческого страдания.

Здесь разум человеку отказывает, потому что в нормальном состоянии сознание человека не может добровольно страдать без каких-то целей. Всеобщий характер этой иррациональной воли, царящей в мире, подтверждается всеобщим фактом страдания человечества. Человек уже после того, как он страдал, может найти смысл этому процессу, но не в коем случае не в момент самого страдания. Поэтому Шопенгауэр категорически отрицал прогресс человечества, смысл жизни и другие классические философские проблемы. Существующая цель, к которой может стремиться человечество, – это освобождение от страдания и от подвластности по отношению к мировой воле, но это задача решается не на всеобщем уровне, а лишь на индивидуальном. Человек может выбрать жизненную стратегию, которая приведет его к минимизации личных страданий, но ни в коем случае не будет учитывать интересы других людей помимо этой минимизации.

Шопенгауэр отрицал понятие всеобщего счастья человечества. В этом состоит принцип пессимизма Шопенгауэра. Он развивает этот принцип и применительно к критике теодицеи, в частности, теодицеи Лейбница. Согласно Лейбницу, мы живем в наилучшем из всех всевозможных миров. Шопенгауэр противопоставляет свой тезис: «Наш мир – наихудший из всех возможных, потому что он развивается на основе страдания, а не гармонии». Русская

религиозная философия во многом развивала схожий мотив (Достоевский, Е.Н. Трубецкой в трактате «Смысл жизни» и др.).

Шопенгауэра часто называют гуманистом в философии, потому что он показал невозможность не мыслить страдание в метафизической теории. Впоследствии ни один западноевропейский философ не избегал этой проблематики. Шопенгауэр заостряет свою критику теодицеи следующим тезисом: «Если бы наш мир был бы хотя бы немного хуже того, который есть, то такой бы мир уже не смог бы существовать. Наш мир находится на грани наихудшего существования и несуществования». Поэтому Шопенгауэру присвоили ярлык пессимиста (от лат. «pessimus» – наихудший). Он считал учение о всеобщем благе абсурдным, отрицал понятие «высшее благо» в своей нравственной философии и, тем не менее, конкретно формулировал его: оно заключается в избавлении от страдания. В данном положении его философское учение аналогично религиозно-философской доктрине буддизма. Философия Шопенгауэра не религиозна, и тем не менее в мировой воле можно найти Бога, и, тем самым, свести философию Шопенгауэра к религиозным доктринам. Но при этом исчезает понимание Бога как всеобщей любви. Говорить о Шопенгауэре как о христианском философе не приходится, он не христианский философ, но и не безрелигиозный.

Ницше во многом опирается на философию Шопенгауэра, заостряя его позицию мужества и героизма в культуре. Шопенгауэр, в отличие от Ницше, высоко ценил сострадание, но полагал, что к этому способны не все люди, а лишь философы. Ницше считал, что страдание – это «низменное» проявление человеческого существа, свойство толпы. Герой, т.е. сверхчеловек, по Ницше, не страдает: он выше человеческого проявления и потому он не виноват ни в одном из своих действий. Шопенгауэр учил о четырех основных мотивах человеческой воли, которые исчерпывают его нравственный выбор: 1) любовь к себе, 2) любовь к другому, 3) ненависть к себе и 4) ненависть к другому. Под любовью и ненавистью здесь понимается желание добра и желание зла. Возможны только три мотива (1, 2 и 4); третий связан с душевным нездоровьем

человека и в чистом виде не находится. Шопенгауэр выступал здесь против мазохизма. Желание блага себе, поэтому, Шопенгауэр считал естественным, и оно заключено в том, чтобы не страдать. Шопенгауэр разделял страдание на два вида: физическое и нравственное, полагая, что второе переносится тяжелее и с ним труднее бороться. По Шопенгауэру, большинство людей сочетает мотив желания блага себе с мотивом желания зла другому. Категорический императив Канта не исполняется в реальной жизни большинством людей. Шопенгауэр видел в этом трагедию мира. В состоянии выполнить категорический императив только философ, причем не каждый. В частности, он не считал возможным признавать это за Гегелем как фальсификатором Канта, с точки зрения Шопенгауэра.

Философский атеизм XIX века

Атеизм как философское учение, в центре которого стоит активное отрицание идеи Бога, сложился лишь в первой трети XIX в. в работах Л.В. Фейербаха (1804-1872).

Учение Фейербаха о человеке

Фейербаха ошибочно относили к немецкой классической философии, тем не менее, в современных учебниках это имеет место. В чем причина этого?

1) Фейербах фактически берет за основу гегелевскую философию, оставляя от нее принцип историзма и отбрасывая диалектическую логику.

2) Фейербах сильно повлиял на Маркса, в том числе в его раннем творчестве, которое относится к 40-м годам XIX в. Поэтому Маркс излишне преувеличивал значимость Фейербаха как философа: ставил его наравне с Гегелем. Современные историки философии, в том числе Н.В. Мотрошилова и А.М. Руткевич в 4-м томе своей «Истории философии» относят Фейербаха к ученикам Гегеля, т.е. к гегельянцам, а Маркса – к неклассическим философам XIX в. Эта точка зрения основана на позиции авторов учебника «История западной философии с древнейших времен до наших дней».

Дж. Реале и Д. Антисери относили философию Фейербаха к неогегельянству, включая туда и творчество Цешковского. Наряду с этим они изучали и «младогегельянство», куда включали молодых Маркса и Энгельса, а также их приятелей Арнольда Руге и братьев Бауэров. Атеизм младогегельянцев был основан на обыкновенном насмешничестве по отношению к священным предметам – и не более того.

Неогегельянцы не все были атеистами. В частности, Цешковский – типичный протестант, а младогегельянцы все были атеистами.

Фейербах сформулировал классическую формулу безбожия: «Nemo homini deus est», т.е. толкование этой формулы: якобы не Бог создал человека, а человек создал Бога как некую идею для компенсации собственного несчастья людей. Он полагал, что человек – это существо, лишенное гармонии. Он испытывает двоякий род отчуждения: 1) по отношению к самому себе, так как не может реализовать собственную природу в полной мере; 2) по отношению к другому человеку, так как видит в нем, прежде всего, определенную часть, которая его интересует, т.е. отношение к нему не как к цели, а как к средству. Люди не смогли бы смириться с этим положением, по Фейербаху, если бы не создали бы представление об идеальном человеке, лишенном этих недостатков, которые к тому же охватывало все человечество. Так возникает представление о Боге с точки зрения Фейербаха. Фейербах здесь использует принцип гегелевского историзма, полагая, что идея Бога возникает в истории человечества не сразу, а постепенно. Работа, в которой он это исследует, называется «Сущность христианства» (1841). Фейербах связывает идею Бога с чувством конечности человеческой жизни: «Если бы человек не умирал, если бы он жил вечно, если бы, таким образом, не было смерти, то не было бы и религии».

В этом учении прослеживается крайний пессимизм, гораздо хуже пессимизма Шопенгауэра. Шопенгауэр полагает, что Божество связано с иррациональностью Мировой Воли, т.е. существует объективно. Фейербах отрицает внечеловеческое существование Бога, т.е. фактически сводит идею

Бога к идее человека. Формула так называемой «человеческой религии» по Фейербаху такова: «Человек создал Бога для того, чтобы самому стать Богом от отношению к другому человеку».

Единственный аксиологический смысл атеизма заключается в мнимом стремлении раскрепостить человека. Фейербах считал, что чувства являются основой его философии. Фейербах отрицает аскетику, следовательно, как нечто, ограничивающее человеческую природу, с его точки зрения, искусственным образом. Поэтому он полагал, что религия будет упразднена в будущем, и только тогда человек сможет раскрыть свою сущность.

Главный аргумент против философии Фейербаха с позиции христианства заключается в учении о творении мира Богом. На контраргумент, что существование Бога не доказано наукой, можно привести довод: наукой не доказано и отсутствие Бога. Далее необходимо говорить об опыте богообщения как о том, что превосходит научное постижение мира.

Трактовка проблемы Единого у Штирнера и К. Маркса

Фейербах считал, что прогресс общества основывается на исторической смене религий и в конце концов приведет якобы к исчезновению религий. Эту непоследовательность философского атеизма Фейербаха пытался обнаружить другой младогегельянец – М. Штирнер в работе «Единственный и его собственность». Не стоит учитывать благо другого в принципе для того, чтобы поступать согласно собственному закону. Единственный законодатель – это «Я», который приписывает себе собственность «Я». Человек рождается вне присвоенного «Я» – и необходимо реализовать себя его присвоением. Больше ничего и никто не нужен...

Впервые Штирнер предлагает не учитывать благо ближнего в человеческих поступках. Налицо торжество принципа индивидуализма и крайнего атеизма. Согласно данной философской теории, можно построить общество на соглашении так называемых «свободных индивидов» по типу

соглашения мафиозных структур. Штирнер, тем не менее, предполагает общество с возможностью свободы совести, несмотря на атеизм. Лично я такой возможности в теории Штирнера проследить не могу.

Маркс (1818-1883) в большей степени разделял атеизм Фейербаха, чем младогегельянцев. Маркс острее ставил вопрос о безбожном обществе, чем это делали Фейербах и Штирнер и другие реформаторы гегельянства. Здесь налицо соединение принципов утопизма с неуважением к данному конкретному верующему человеку: «религия – опиум народа». Подчеркивалась несовместимость религии и критического разума.

История мировых религий, а также религиозной философии категорически опровергает этот тезис опытным путем. В результате тезис о невежестве религии оборачивается тезисом о невежестве атеизма.

Интуитивизм религиозной философии XIX века

Сравнительный анализ религиозной философии

С. Кьеркегора (1813 - 1855) и Б. Паскаля (1623 - 1662)

Паскаль принадлежит католической традиции, Кьеркегор относится к протестантской традиции мысли.

И Паскаль, и Кьеркегор пережили опыт религиозного обращения. Содержание этого опыта различно, тем не менее факт переживания этого обращения к Богу наличествует и в творчестве Кьеркегора, и в творчестве Паскаля.

Другой чертой сходства этих религиозных философских учений может служить их антропологическая направленность и заостренность.

Третьей характеристикой, по которой можно объединить данные учения, может служить их полное незнакомство с православной традицией.

Четвертая характеристика. Метафизическая проблематика бытия, познания данными авторами осмысливалась исключительно в контексте философской антропологии, специфика которой заключалась в своеобразном соединении проблематики человека и религиозной философии.

Отличительные характеристики данных философских учений: Кьеркегор более метафизичен, так как опирается на традицию философии XIX в. Тем не менее, в содержательном он отталкивается от этой традиции, отмежевывается от нее. В частности, больше всего критических замечаний со стороны Кьеркегора достается философским тезисам Гегеля, в меньшей степени – Канта. Паскаль опирается и на традицию философии предпросвещения и на метафизику Декарта.

В данном случае интересно обращение Паскаля к Богу. Будучи гениальным философом и математиком, он в ранние годы совершил значительные открытия в этих областях знаний. От природы он был болезненным и очень нервным человеком. Он стремился к «свету», но был мучим «темными» силами. Паскаль столкнулся с глубочайшим душевным кризисом еще в молодости: он постиг, что человек, несмотря на то, что он может познать мир, созданный Богом, крайне ничтожен. Человек не в состоянии воспользоваться плодами этого познания, потому что одновременно и смертен, и душевно нечист. Такое понимание человека как обладающего, с одной стороны, интеллектом (познавательной силой), а с другой стороны, крайне хрупкими жизненными силами, позволило Паскалю дать метафорическую формулировку сущности человека: «Человек – это мыслящий тростник».

С одной стороны, Паскаль пришел к выводу, что наукой человека не объяснишь, более того, даже если это объяснение и возможно, оно бесполезно, ибо не может изменить участи человека в мире (жизнь человека – в страдании). С другой стороны, эти страдания могут быть облегчены и обрести какой-то смысл только в религии. Он принимал католичество, но считал, что без личной веры никакой религиозности не существует, т.е. религиозная традиция не может быть гарантией обращения данного конкретного человека к Богу. Наука на этом пути совершенно бессильна и даже бесполезна. В этом теоретическом положении Паскаль полностью разводит философию науки и философию религии. Отсюда выводы:

- 1) философия не может быть фундаментом религии;
- 2) наука не может быть ни подтверждением, ни опровержением религии, это иная область человеческого опыта;
- 3) философия может быть полезна человеку, если она религиозна; другая философия абсолютно неприменима к реальной ситуации человека в мире.

Паскаль предлагал атеистам «поспорить на Бога» (знаменитое «пари Паскаля»): в результате, если бы они приняли веру в Бога, то смогли бы найти смысл своего страдания в мире, причем в перспективе вечности, а не какого-либо ограниченного срока. Более того, атеисты смогли бы сразу сформулировать смысл всеобщих мировых законов, и этот смысл был бы увязан со смыслом жизни каждого человека. Если же принять идею об отсутствии Бога, то вместо вечной свободы появляется неограниченная временная свобода действий, которая на самом деле оборачивается иллюзией и недомыслием. Первая же серьезная болезнь не оставляет от этой перспективы никаких надежд. В перспективе человеческой истории, понимаемой как «большое время», персональный вклад любого человека в мировой процесс существенно ограничен, хотя возможен. Здесь Паскаль фактически отвергает идею человекобожества: человек всегда немощен, даже самый великий. Тем не менее, ни один из гениев не смог облегчить свои страдания, а тем более выразить все то, что хотел бы донести до всего человечества. Поэтому общественное счастье большинства людей в перспективе «большого времени» является пустой абстракцией, попыткой подменить реальную проблематику человека бесперспективными иллюзиями в будущем.

Кьеркегор был не только трагическим философом XIX в., он и жил трагически как человек. По преданию, он был незаконным сыном отца.

Кьеркегор явился основателем философского направления экзистенциализма. Он озвучил тезис экзистенциализма: существование человека определяет его сущность.

Основные произведения: «Или-или» (1843), «Понятие страха» (1844), более поздние – «Страх и трепет», «Болезнь к смерти» и мн. др., около 50

произведений. Иногда его называют «датским Сократом», он является национальной гордостью Дании.

Основная проблема Кьеркегора: «Зачем нужен человек, если есть Бог?» Эта проблема не может сводиться только к смыслу жизни, она формулируется по-другому: как можно оправдать существование человека, если существует Бог? Кьеркегор полагал, что человек – это тайна, которую раскрыть полностью нельзя, ее можно лишь отчасти постичь в пограничной ситуации, т.е. в такой жизненной ситуации, когда не может помочь ни разум, ни воля. Самой характерной для человека является ситуация страха, причем он здесь различает два вида страха: страх как испуг и страх как ужас. Первый вид страха неглубок и его человек при желании может преодолеть. Испугаться можно чего-либо конкретного. Такой опыт не выводит человека за грань его существования. Иное дело – метафизический страх, т.е. «страх заброшенности человека в мир». С этим страхом каждый имеет дело, но большинство не обращает на это внимания. В зависимости от того, как люди реагируют на метафизический страх, Кьеркегор разделяет их на три группы: 1 – эстетический человек, 2 – этический человек, 3 - религиозный человек.

Эстетические люди направляют свое внимание на чувство и связывают его с представлением о приятном чувстве, поэтому их мировоззрение неглубоко, они стараются уйти от метафизического страха в сферу «возвышенных удовольствий». Эстетические люди в наибольшей степени привязаны к миру, к вещам и т.д.

Этический человек старается отделить приятное от должного и поэтому критически относится к своей чувственной сфере. Поэтому такие люди менее привязаны к земному, хотя здесь человек не отделяется от конечности бытия, его бренности.

Высший разряд людей – это религиозные люди. Они оценивают мир в перспективе вечности и ради Бога могут пожертвовать нравственными убеждениями. В качестве примера религиозного человека Кьеркегор приводит свою версию пророка Авраама, который может быть идеалом данного типа

людей. Здесь переживался факт (с точки зрения Кьеркегора), телеологического устранения этического. С одной стороны, заповедь «не убивай» безусловно универсальная, этическая, а с другой стороны, частный характер Божественного Откровения, т.е. «голос Бога» указывает на другой порядок вещей данному конкретному человеку, т.е. Аврааму. Налицо конфликт намерений, который сложился в душе Авраама, какому повелению из указанных следовать (по логике Кьеркегора). В том случае, если следовать этическому повелению, то фактически отрицается религиозный опыт, если религиозному, то устраняется этическое. Авраам последовал второму варианту выбора – и в результате получил Божье благословение. Вывод Кьеркегора: Телеологическое устранение этического характерно только для религиозных людей и потому не может быть универсализуемо. Этот тезис был заострен против гегелевского понимания религии, как всеобщей формы Богопочитания. Кьеркегор же категорически отрицал наличие единой формы Богообщения для каждого человека. Здесь нет отрицания таинств, обрядности.

Вывод: Кьеркегор подчеркивает ценность именно данного конкретного, религиозного человека, который имеет неповторимый опыт Богообщения.

Философия А. Бергсона (1859-1941).

А. Бергсон – создатель философии интуитивизма. Он сочетал в своем творчестве и естественнонаучные и гуманистические интересы. С 1900 г. – профессор, с 1914 г. избран академиком. Лауреат Нобелевской премии по литературе 1927 г.

Известен следующими философскими работами: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1898), «Теория эволюции» (1907), «Длительность и одновременность» (1922), «Два источника морали и религии» (1932).

1. Бергсон по-новому учит о **понятии реальности**, т.е. онтология, учение о бытии, у него представлено не как сущее, а лишь как реально живое. «Все,

что реально, является живым, т.е. находится в движении». Говорить о сущем и бытии нет смысла, тем не менее разделение сущего и бытия – это заслуга метафизики XX в., в частности, теории М. Хайдеггера. Бергсон основывался на философии первой половины XIX в., в частности, на теории познания Канта, Гегеля и, отчасти, Шопенгауэра. Понимание реальности у Бергсона выражено в следующем тезисе: «Но обособление вещи от окружающей ее среды не может быть абсолютным; путем нечувствительных переходов одно соединяется с другим... Предметы эти не имеют тех точных границ, которые мы им приписываем». Понятие «реальности» у Бергсона отличается от понятия «чувственной реальности». Человек с помощью чувств улавливает очертания предметов, но не может уловить их непосредственной связи, тем более ему недоступно постижение всех предметов как живых с помощью чувств. Разум тоже не дает здесь никакого критерия для отличия «живого» от «неживого», лишь интуицией человек способен к адекватному познанию реальности, поэтому разделение реальности на сознание и материю Бергсон признает лишь как условную. Он считал, поэтому, необходимым выйти за пределы и материализма, и идеализма в философии. И материя, и сознание объединяются общим явлением, которое он назвал «поток жизни». «Дело происходит так, как будто в материю проник широкий поток сознания, снабженный, как и всякое сознание, огромным количеством перемешанных друг с другом возможностей. Он унес материю по пути организации, но его общественное движение было тем самым сильно замедлено и в очень значительной степени раздроблено».

Налицо философский пантеизм в указанном выше положении Бергсона. Сознание актуализируется посредством материи, но само по себе существовать не может. Поэтому сознание и материя могут рассматриваться как два полюса реальности и они понимаются как всеобщие, а гораздо шире – как вселенские, космические. Бергсон поэтому переосмысливает теорию познания Аристотеля и его онтологию совершенно по-новому, отходя от его учения о причинности. Он считает, что материя изначально уже имеет в себе формы, действующие и стремящиеся к определенным целям. Но они внесены было посредством

сознания, без которого материи нет, как и без материи нет сознания. Материя обременена геометрией, и «идущая книзу», распадающаяся действительность, имеет длительность только благодаря своей связанности с тем, что движется «вверх». Жизнь же и сознание и есть этот подъем. Кто однажды постиг их, усвоив их движение, тот поймет, как остальная действительность происходит от них.

2. Учение о развитии у Бергсона.

Бергсон резко отмежевывается от механицизма, критикует его за бездушные по отношению к миру. Он считает, что источником развития является не борьба каких-то сил, а «жизнь». Этим положением Бергсон формулирует новую школу западноевропейской философии, так называемую школу «философии жизни», куда относятся Т. Зиммель, В. Дильтей, Ф. Ницше и др.

Что же такое жизнь? Жизнь – это не только биологическая форма, которая отделяет живое от неживого. Бергсон подчеркивал, что жизнь – это неотъемлемое свойство реальности, которое выражается двумя атрибутами: длительность и жизненный порыв. О длительности Бергсон пишет следующее: «Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний, когда наше «Я» активно работает... Длительность предполагает, следовательно, сознание; и уже в силу того, что мы приписываем вещам длящееся время, мы вкладываем в глубину их некоторую долю сознания». Здесь отмечается, что сознание и длительность неразрывно связаны. При этом необходимо помнить, что сознание и материя неразрывны, т.е. сознание не есть только человеческое сознание, а время не есть только человеческое время. Иными словами, длительность есть итог состояний сознания, имеющих в мире, более того, это отношение между состояниями сознания.

В мире наличествует процесс эволюции и его источником является жизненный порыв («*elan vitale*»). Он возник вначале мира как источник его единства. Жизненный порыв первичен и по отношению к материи, и по отношению к сознанию, при этом сознание ближе к жизненному порыву, чем

материя. Материя – это «остывание» жизненного порыва. Направленность жизненного порыва преодолевает порядок вещей в мире, т.е. жизненный порыв упорядочивает, а время разрушает. Поэтому благодаря жизненному порыву длительность преодолевает время и устремляет его к вечности... в сокрушительной атаке, способной преодолеть всякое сопротивление и победить многие препятствия, может быть даже смерть. В частности, в животном мире жизненный порыв проявляется как инстинкт. На более высоких стадиях жизни, в частности, у человека – как интеллект. Поэтому между инстинктом и интеллектом, по Бергсону, нет пропасти. Интеллект – это инстинкт, соединенный с творчеством, но безграничным интеллект быть не может, в частности, он воспринимает время как «неизменные моменты», но не может познать «длительность». Интеллект ограничен внутри себя логикой и геометрическими построениями. Поэтому жизнь ускользает от познания интеллекта, но может быть постигнута лишь интуицией. Интуиция – это непосредственное созерцание жизни. Интеллект – это фокусировка человеческого представления о мире на определенных вещах, поэтому философия, основанная на интеллекте, ущербна, она не может быть всеобщей. Выход, который предложил Бергсон: философия должна быть наподобие искусства, потому что в искусстве интуиция играет главную роль: здесь она проявляется как творчество. Поэтому предметом философии должна стать творческая эволюция мира как единого целого. Бергсон писал: «Я скажу даже, что философия – это жанр, видами которого являются различные искусства». Он предлагает, исходя из вышесказанного, новый проект понимания искусства как проект метафизической реальности. Иными словами, философия может быть расширена на сферу искусства и способна по-новому объяснить его. В этом положении Бергсон созвучен с русской религиозной философией XIX в., которая под писателем понимала особый тип философа. С этой метафизической позиции творчество русских писателей, в частности, Достоевского и Толстого, является и философским учением.

Основные проблемы западноевропейской философии XIX в.

Под философскими проблемами XIX в. понимаются философские течения 2-й пол. XIX в., которые возникли после немецкой классической философии. Во многом этот ответ выражал стремление преодолеть понимание философии как полностью установившегося знания, поэтому философию 2-й пол. XIX в. иногда называют неклассической, или иначе, философией модернизма. Термин «неклассическая философия» вводится по отношению к термину «классическая» (в частности, немецкая) философия по принципу противостояния. Термин «модернизм» имеет древние истоки (от слова *die Moderne* (нем.) или *modern* (англ.) – современный). Смысл термина «модернизм» поэтому означает новую проблематику в философии, которая сложилась к середине XIX в. и разрешить которую немецкая классическая философия не могла.

Основная проблема, которая вызвала размежевание философии классики и философии модернизма, заключалась в понимании человеческого сознания и мышления, составляющего содержание философских знаний. Эта проблематика антиномична и связана с вопросом соотношения мышления и метафизики. Тезис этой антиномии: мышление, которое претендует на статус философского, не должно быть метафизическим, оно с необходимостью должно сводиться к научному дискурсу; поэтому нет никаких привилегированных философских проблем, которые бы не могли быть решены наукой, в частности и в особенности, естествознанием. Такая установка в теории получила название сциентизма от лат. слова *scientia* – наука. Наука – это единственно адекватное средство преодоления философии в рамках человеческого мышления.

Сциентизм связан со следующими философскими учениями: позитивизм, прагматизм и в кон. XIX в. – психологические школы философствования, в частности, в нач. XX в. формируется фрейдизм, позитивизм (это логическая точка зрения) и феноменология Э. Гуссерля. В дальнейшем эти точки зрения получают развитие в философии XX в.: появляется неопрейдизм, в частности,

нейфрейдизм, структурализм, постструктурализм, а также философия герменевтики (искусство толкования философских текстов).

Антитезис исходной проблемы сер. XX в. (соотношение мышления и метафизики) звучит следующим образом: Метафизика должно последовательно преодолеть рациональное мышление человека, несмотря на то, что эти попытки могут привести к иррационализму (иррационализм – отсутствие логических законов в рассуждениях). Эти мыслители полагали, что предельный человеческий опыт может противоречить любым законам разума, следовательно, неправомерно сводить философию к каким-то заранее установленным правилам, в частности, научным. Такая установка в философской теории получила название антисциентизм. К данному направлению можно отнести волюнтаризм А. Шопенгауэра, младогегельянство, философию С. Кьеркегора, интуитивизм А. Бергсона и др. В XX в. данные направления модернистской мысли связаны прежде всего с экзистенциализмом (как религиозным, так и безрелигиозным), персонализмом, неотомизмом, неопротестантизмом (иногда его называют «диалектической теологией») и т.д.

Философия сциентизма

Позитивизм. Позитивизм условно разделяется на четыре основных периода и направления, которые им соответствуют.

Первый позитивизм носит название социологического позитивизма. Формируется в первые три десятилетия XX в., но тем не менее он уже противостоит классической философии. Связан с работами О. Конта, особенно с трудом, который получил название «Курс положений философии» (фр. - positiv). Отсюда происходит термин «позитивизм».

Человечество в своем мышлении проходит три основных исторических стадии: 1 – теологическая, 2 – философская (или метафизическая), 3 – научная или позитивная. Конт полагал, что в истории реально существует прогресс, который выражается в типах мышления от более простого – к более сложному, от менее точного – к наиболее конкретному.

На первой стадии (теологической) наука отождествляется с богословием или даже мифологией. Здесь существует дедуктивное мышление, т.е. не направленное на поиск новых фактов, а только в рамках этого понимания.

На метафизической стадии рассматриваются и опытные данные науки, но объяснение им находится в самих законах человеческого мышления. «Научная» же стадия развития мышления основывается только на фактах и математическом анализе: здесь осуществляется переход от философского реализма к крайнему номинализму в духе У. Оккама. О. Конт был верующим человеком, но его вера была своеобразна. Он полагал Бога как некую цель, которая достигается в человеческой истории, причем достижение этой цели измеряется понятием «прогресс». Вместо существующих религий он предлагает создать новую «религию человечества» как «Великого Существа» ..., а также и новый календарь, который соответствует проявлению прогресса в истории. Высшее благо он понимал как счастье всех людей. Конт являлся создателем новой науки – социологии, которая прямо противостояла социальной философии. Основная цель социологии – достижение всеобщего счастья человечества с помощью науки, а социальной философии – это постижение истории с точки зрения предельного человеческого разума. С социально-философской позиции, история предстает как определенная сущность, реальность бытия и как определенная событийность.

Христианская философия полагает, что человечество в своей истории развивалось неправильно, если следовать логике Конта. Задача христианской философии – гармонизировать три указанных Контом типа дискурсов, что фактически равносильно отрицанию философской позиции позитивизма.

Второй позитивизм.

Эмпириокритицизм или **эмпириосимволизм**, также теория «принципиальной координации» (к этому направлению относят философию Э. Маха, Р. Авенариуса, А. Пуанкаре и др. мыслителей, в России – Юшкевич, Лесевич, Богданов и др.). В центре их внимания – теория познания. Они

пытались усилить в теории познания мотивы кантовской гносеологии, в частности, субъективного понимания истины и субъективной роли познания. Пуанкаре учил о так называемой *конвенциональной теории истины*, т.е. истина – это соглашение специалистов в области какого-то знания. Нельзя говорить об объективной истине, что означало неоправданный выход в область «вещей в себе» (с точки зрения Канта, феномены доступны разуму, ноумены – нет). Следовательно, истина – это конкретно научное понятие, а метафизического понятия истины не существует.

Учение о принципиальной координации субъекта и объекта выступало здесь как источник познания. Познание возможно в силу того, что познается координация субъекта и объекта. Следовательно, учение Маха и Авенариуса отдает дань философии Дж. Беркли: весь мир – мои ощущения (*Esse est percipi*), но лишь с научной точки зрения, а не философской. С точки зрения христианской философии, такая позиция критикуется.

Прагматизм связан с творчеством выдающихся философов У. Джеймса и Ч.С. Пирса. Они основывались на положении, что человеческая практика подчинена конкретным целям, которые реализуют конкретные потребности. Вне этого понимания человеческая история и человеческое общество не постигаются. С их точки зрения нет абсолютной деятельности человека, т.е. всякая деятельность относительна. Поэтому религия может быть сведена к психологической потребности человека, которую и надо изучать. У. Джеймс в работе «Многообразие религиозного опыта» пытался доказать, что все мировые религии сводятся к психологическому переживанию, не более того. С его точки зрения, говорить о реальности религиозного переживания нельзя. Он отрицает телеологию, т.е. наличие конечной цели в деятельности человека. Христианская философия критикует прагматизм, учитывая философию Аристотеля.

Вторая пол. XIX в. – появление психологии как экспериментальной науки стараниями немецкого философа В. Вундта (основал экспериментальный метод в психологии). Психологи теперь сводили метафизический опыт и метафизический дискурс только к психологическим переживаниям и

ощущениям человека. В частности чувства человека они трактовали только как эмоции. Чувства с точки зрения философии, содержат в себе не только эмоции, но и интуитивно-интеллектуальное содержание. Создается учение о темпераментах и учение о психологических типах. Негативное в психологизме – это стремление свести философию только к эмоциональным и интеллектуальным проявлениям человеческой психики. С этим христианская философия никогда согласиться не может.

Основные проблемы западноевропейской философии XX века

Психологическое направление (продолжение сциентизма)

К этой школе причисляют З. Фрейда и швейцарского психиатра К.Г. Юнга. Некоторые исследователи относят их к иррациональному направлению философии, но все-таки они близки к сциентизму. Фрейд сводит философию с проявлением трех уровней человеческой личности «Я» (Ego), «Сверх-Я» (Super-Ego) и «Оно» (Id) – индивидуального бессознательного. «Оно» определяет инстинкты человека, «Я» определяет уровень сознания человека, а «Сверх-Я» – это запреты, в том числе совесть. «Оно» может восприниматься как навыки, инстинкты и полезные приобретения.

Основной принцип философии Фрейда – принцип свободы, который достигается путем расширения сферы «Я», т.е. сферы реальности по осознанию «Сверх-Я» и «Оно». Конфликт «Я» и «Сверх-Я» у человека, порождает комплексы (христианством не принимается). Фрейд указывал на репрессивный характер «Сверх-Я» по отношению к «Я», что с христианской точки зрения, может быть воспринято как позитивный сигнал – мера в аскетической практике.

К.Г. Юнг разработал теорию архетипов коллективного бессознательного. Исходя из экспериментального наблюдения симптоматики параноидальной психопатологии, он заметил, что сюжетные линии здесь повторяют почти

дословно древние мифологические писания человечества (он изучал прежде всего восточную мистику). Вывод Юнга: каждый человек имеет информацию о прошлом опыте всего человечества, которой не осознает в нормальном состоянии сознания. Гении и сумасшедшие основываются прежде всего на этих структурах сознания. Так как это информация о всем человечестве, то Юнг, в отличие от Фрейда, учил о коллективном бессознательном; у каждого человека личностный потенциал бессознательного очень мал. Юм сводил бессознательное к будничной памяти – и инстинктам, которые сдерживаются сознательной психикой.

Школа феноменологии

Феноменологи отождествляют метафизику и науку, т.е. предполагают, что метафизику можно преодолеть, исходя из самой же метафизики, но для этого необходим особый метод познания, который Гуссерль назвал феноменологическим.

Он (метод) основывался на следующих допущениях:

1) существует исходное тождество субъекта и объекта, которое открывается в конкретных фактах познания. Оно существует, и не знать его нельзя. Потому необходимо прибегать к принципу феноменологической редукции, т.е. сводить знания к мышлению субъекта о нем. Отсюда вытекает второй принцип.

2) Принцип интенциональности. Познание должно реализовывать определенный познавательный интерес, т.е. интенцию, и не выходить за рамки интенции. Познание должно быть имманентно самому познающему субъекту.

3) Различаются два вида логики в процессе познания: 1 – логика феномена, 2 – логика эйдоса (эйдетическая логика) (эйдос = сущность – субъективно известное об объекте). Эти две логики противоречиво взаимодействуют в процессе познания, в результате объект познается только из субъекта, но в максимально доступной форме.

Принцип различения дискурса в феноменологии

Дискурс – это познавательная практика в процессе познания. Дискурс – это также и стиль мышления в более узком смысле слова. В нем происходит достижение результата познания, – тождество ноззиса и нозмы. Ноззис – это то, что содержится в рамках познавательного факта, о нозма – это то, что познано в процессе феноменологической редукции.

Феноменологическая редукция содержит в себе эпохе, т.е. умолчание о том, что есть на самом деле в существовании данной вещи, самой-по-себе. Это позволяет по-новому спроецировать мир на то, что уже познано ранее в философии. Каждый раз нужно достигать нового видения. Итог положения: все не очевидно до тех пор, пока не выявится новая точка зрения, исходя из предыдущей философской теории. Самое неочевидное, согласно феноменологии, – это очевидность.

Феноменологический метод применяли Франц Brentano, М. Хайдеггер, Ник. Гартман, Карл Ясперс и мн. др.; русские философы И.А. Ильин, А.Ф. Лосев, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский и мн. др., в частности, современные российские постмодернисты.

Философская герменевтика

Герменевтика как философский метод основывается на предпочтении различного понимания текста при его написании и при его прочтении другими людьми. Во многом это разные тексты. Для достижения правильного прочтения здесь необходимо не только знание, но и процедуры интерпретации.

Впервые философия герменевтики применительно к религиозным текстам формулируется Ф. фон Шлейермахером, а классическую теорию философской герменевтики создал немецкий мыслитель Г. Гадамер (1900-1999). Его работы переведены на русский язык. Он создал учение о так называемом «Герменевтическом круге»: целое текста может быть прочитано на основе его частей и в то же время ни одна часть текста не может быть познана вне целого текста. Истина здесь понимается как верное постижение текста, а

именно соответствие частей текста его целому, и наоборот, когда целое может быть реконструировано на основе частей, причем оба эти понимания совпадают в рамках одного и того же текста.

Гадамер разрабатывал так называемое герменевтическое понимание истины в работе «Истина и метод».

Антисциентизм

Волюнтаризм. Это направление связано с творчеством А. Шопенгауэра, в частности, изложено в его работе «Мир как воля и представления». Он критикует теодицею Лейбница, квалифицируя ее как наивную теодицею. Почему в мире существует зло, если Бог Всеблаг и Всемогущ? Лейбниц считал, для гармонии сил во Вселенной. Он приводит нас к принципу, что мы живем в наилучшем из возможных миров. Зло существует с человеческой точки зрения. Шопенгауэр не соглашается с этим тезисом. Он приводит эмпирический аргумент против теодицеи Лейбница. Приводится аргумент невинного страдания. Он формулирует новый принцип, принцип философского пессимизма: «Мы живем в наихудшем из всех возможных миров». Если мир немного ухудшить, то жить будет просто невозможно. Это принцип поддерживается Е.Н. Трубецким. Второй его принцип, что мир не управляется разумной силой, а управляется неразумной «мировой волей». Смысл жизни – в противодействии этой воле. Шопенгауэр связывал свою философию с принципом буддийской нирваны, т.е. цель жизни – в угасании жизни.

Философия Кьеркегора. Написано более 50 трудов. Основной принцип его философии – превосходство религиозной веры над нравственностью. Религиозный человек стоит выше нравственного человека (пример Авраама и Исаака – конфликт нравственности и религиозности, который нарушает нравственность). Кьеркегор – протестантский мыслитель, который ставил личное откровение выше любой традиции.

Интуитивизм А. Бергсона. На Западе он считался основоположником философии современного человека. Он учит, что интуиция является основой

постижения мира. Она основана на мистическом «жизненном порыве» (*elan vitale*). Интуиция – это природный фактор. Поэтому Бергсон считается одним из основателей целого направления на Западе, которое называется «философией жизни» (Ф. Ницше, Л.Н. Толстой, О. Шпенглер, В. Дильтей и мн. др.). Они основываются на том, что историческая активность человека основана на человеческой природе, т.е. на его жизненных силах. Например, Ницше противопоставляет «рабов» и «сверхчеловека». Здесь обосновывается власть сильной личности над толпой. В теории культуры такую точку зрения обосновывает Х. Ортега-и-Гассет в работе «Восстание масс».

Экзистенциализм (философия существования)

Основной тезис этого направления сформулирован французским философом Ж.П. Сартром в работе «Экзистенциализм – это гуманизм». Тезис: существование человека первично по отношению к его сущности; в отличие, скажем, от существования ножа.

Наряду с безрелигиозным экзистенциализмом (Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер) существовал и религиозный экзистенциализм (Г. Марсель, К. Ясперс). Они признавали, что Бог создал человека, но человек не знает, как он его создал. Поэтому к Богу можно прийти через «пограничную ситуацию».

Философия персонализма

Персонализм понимает человека прежде всего как личность. Различают «личность как социальную роль» и «личность как сущность человека». Иными словами, общественная роль человека – это его персона. Следует отличать персону от личности (как подлинности человека).

Основная проблема персонализма – проблема отчуждения человеческой личности. Роль человека в обществе всегда отлична от того, что он есть сам по себе как личность. Впервые эта проблема сформулирована Марксом в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» применительно к личности

рабочего и личности капиталиста. Персоналисты предлагают решить эту проблему только в рамках личности. Маркс же основывался на изменении общества, что исторически бесперспективно. Персоналисты – это религиозные мыслители, в частности, католические. Создатель этого направления, французский мыслитель Э. Мунье, а также М. Бубер и Недонсель. Ближе к ним примыкал Бердяев, а из более современных Э. Левинас и др.

Неотомизм и неопротестантизм пытаются соединить религиозную философию указанных направлений вероисповедания с современным антисциентизмом.